

Bajo Palabra

φ

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

ISSN ed. impresa: 1576-3935
ISSN ed. electrónica: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra

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

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>
Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma
de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes
Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales
Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español
Departamento de Filosofía

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

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

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

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

Bajo Palabra
Journal of Philosophy

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

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters') Web of Science
GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)
SCOPUS The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)
Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

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

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana
FUENTE ACADÉMICA PLUS

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.
CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas
DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas
ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)
IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX - Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.
LATINDEX - Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36.
Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134
MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
IZOR. International Institute of Organized Research
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

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

Directorios:

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

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

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

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

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en SCOPUS: The largest database of peer-reviewed literatura, Elsevier; 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, ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca) y en Arts and Humanities Citation Index (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> Y en el sitio web de la revista: <http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



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

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

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

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

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

DAVID DÍAZ SOTO (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)

Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible For the English Edition*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.),
PATRICK HARNETT-MARSHALL (Bennington College, Vermont, USA)

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

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Manuel López Forjas (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Complutense de Madrid, España), Christian Ruiz Rubio (Universitat de València, 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 (Universidad de Salamanca, España), Marcos Alonso (Universidad Complutense de Madrid, España), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, 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), 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), 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), López Muñoz, Miguel Ángel (Universidad Autónoma de Madrid), Liendo Tagle, Fernando (Universidad de Huelva / Carlos III de Madrid), 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), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (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*

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)

Contenido

Artículos / Articles

I. Metafísica y teoría del conocimiento / *Metaphysics and Theory of Knowledge*

- «Desde que somos diálogo». Elogio de lo indomeñable, el resto y el exceso / «*Since we Have Been a Dialogue*». *Eulogy of the Indomitable, the Remainder and the Excess*. NURIA SÁNCHEZ MADRID 23
- Eros frente al espejo: sobre el amor y el conocimiento / *Eros in front of the Mirror: on Love and Knowledge*. LORENA ROJAS PARMA 43
- Benjamin, Althusser, y Derrida: el problema de la totalidad / *Benjamin, Althusser, and Derrida: the problem of totality*. GONZALO RICCI CERNADAS..... 75
- Una discusión con Nietzsche sobre el significado antropológico de la promesa / *A discussion with Nietzsche regarding the anthropological meaning of promise*. MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ 91
- El aparecer de la Autoconciencia y el Reconocimiento en la Filosofía de Hegel / *Appering self-awareness and recognition in Hegel's Philosophy*. SYLVIA SUSANA RODRÍGUEZ PRIETO..... 113
- La concepción de "alma bella" en la obra de Christoph Wieland y su diferencia con la concepción de "alma bella" en la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel / *The notion of "beautiful soul" in Christoph Wieland's work and its difference to the notion of "beautiful soul" in the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel* CARLOS VÍCTOR ALFARO HERRERA. 133

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

- Justicia transicional y perdón. La poética del amor en Paul Ricoeur / *Transitional justice and pardon. The poetry of love in Paul Ricoeur*. GABRIEL ARANZUEQUE..... 151
- Una exhortación a cultivar las virtudes: La posible conexión entre la Consolación de la Filosofía de Boecio y la ética neoplatónica / *An Exhortation to Cultivate Virtues: The Possible Connection between the Consolation of Philosophy of Boethius and Neoplatonic Ethics*. JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO..... 171
- Revisión judicial y democracia deliberativa en términos de teoría departamental y constitucionalismo popular / *Judicial Review and Deliberative Democracy in terms of Departmentalism and Popular Constitutionalism*. DONALD EMERSON BELLO HUTT..... 191

Supranational Protection of Language Rights in Universal and European Context / <i>Protección supranacional de los derechos lingüísticos en un contexto universal y europeo</i> . JOANNA OSIEJEWICZ.....	213
Derecho natural Krausista y Derecho natural Escolástico (A propósito de un libro de Delia Manzanero)/ <i>Krausist Natural Law and Scholastic Natural Law (Discussion around a book by Delia Manzanero)</i> . JOAQUÍN ALMOGUERA CARRERES	229
La concepción moral del Derecho. El eterno tema del Derecho natural en la entraña del pensamiento iusfilosófico de la primera mitad del siglo XX. / <i>The moral conception of law. The eternal subject of natural law in the bosom of philosophical thought of the first half of the twentieth century</i> . JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA.....	253
Foucault y la pregunta por la resistencia entre “gubernamentalidad” y “cuidado”: el “affaire Croissant” y el neoliberalismo / <i>Foucault and the question of the resistance between “governmentality” and “care”: the “affaire Croissant” and the neoliberalism</i> . ANDREA STELLA	269
Ni Karl Marx ni Max Weber. Carl Schmitt y la tiranía de los valores / <i>Neither Karl Marx nor Max Weber. Carl Schmitt and the tyranny of values</i> . RICARDO J. LALEFF ILIEFF.....	287
Parrhesia e injusticias epistémicas / <i>Parrhesia and epistemic injustices</i> . GONZALO LUCAS GALLEG0.....	309
La alternativa ecosocialista ante los retos actuales: ¿un proyecto utópico? / <i>The ecosocialist alternative to the current challenges: an utopian project?</i> JAIME ABAD MONTESINOS	329
Límites y Posibilidades de la Educación Ambiental / <i>Limits and Possibilities of Environmental Education</i> . PAULA CORRÊA HENNING	341
Sobre la barbarie. Reflexiones de Arendt acerca de la “pérdida de mundo” / <i>On barbarism: Arendt’s reflections on Worldlessness</i> . EDGAR STRAEHLE.....	359
Roberto Esposito lector de Deleuze. De la biopolítica afirmativa y la communitas a la caosmunidad geopolítica / <i>Roberto Esposito reader of Deleuze. From the affirmative biopolitic and the communitas to the geopolitical chaosmunitas</i> . MARÍA GARCÍA PÉREZ	377

III. Filosofía de la Historia y de la Cultura / *Philosophy of History and Culture*

Historia, memoria, éxodo. A propósito de Jan Assmann / <i>Jan Assmann on History, Memory and Exodus</i> . ROBERTO NAVARRETE ALONSO.....	397
El trabajo de la historia / <i>The Work of History</i> . FRANCESCO VALAGUSSA	413
The Long Road to Spain’s Economic Modernisation 1840-1940: Political and Economic Ideologies / <i>El largo camino hacia la modernización económica de España (1840-1940): Ideologías Políticas y Económicas</i> . NICK SHARMAN.....	435

Estudio de caso de los programas culturales estadounidenses y su confusión actual / *Vindicatio Historia Philosophiae: case study of American cultural programs & it current confusion*. ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, GLORIA CAMPOS GARCÍA DE QUEVEDO, CARLOS FUENTE LAFUENTE457

Sobre la Risa y el Malestar en la Cultura / *On Laughter and Discomfort in Civilization*. FABIO GARCÍA GARCÍA.....477

IV. Estética y Teoría del Arte / *Aesthetics and Theory of Arts*

El nacimiento británico de la estética. Primeras reflexiones filosóficas sobre la sensibilidad como facultad de experimentación de la belleza / *British Birth of Aesthetics. First philosophical Reflections on the Sensitivity as Faculty of Beauty Experimentation*. INMACULADA MURCIA SERRANO491

La resistencia de la música al concepto filosófico: una aproximación al pensamiento del límite / *Strength of music to the philosophic concept: an approach to the limit thought*. OMAR MARTÍNEZ ALEJOS509

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

La filosofía cultural de José Manuel Briceño Guerrero. Interculturalidad de la diferencia y fraternidad universal / *The cultural philosophy of José Manuel Briceño Guerrero. The difference interculturality and universal brotherhood*. MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ.....529

Leonardo Coimbra y el pensamiento español Teoría y Praxis de una dialéctica Ibérica y universal / *Theory and Praxis of an Iberian and universal dialectics*. SUSANA ROCHA RELVAS.....545

Extrañamiento, incertidumbre y posibilidad. Una propuesta para pensar la extranjería y los extranjeros en la monarquía española del siglo XVIII / *Estrangement, uncertainty, and possibility. A proposal to think the condition of foreigner and foreigners in the Spanish Monarchy of the 18th century*. MARCELO LUZZI.....563

La Europa latente de José Ortega y Gasset. Análisis y valoración de su Idea de Europa / *The latent Europe of José Ortega y Gasset. Analysis and assessment of his Idea of Europe*. LUCIO GARCÍA FERNÁNDEZ.....597

Vitalismo, Europeísmo e Intelectualidad / *Vitalism, Europeanism and Intellectuality* NIKLAS SCHMICH.....619

Reseñas / Books Reviews

ADELA CORTINA. Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia por TERESITA SEVILLA ZAPATA	637
SLAVOJ ŽIŽEK. La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror por ÁLVARO RAMOS COLÁS.....	641
ROCA JUSMET, L. Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo (im) posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault por JULIÁN ARROYO POMEDA	645
MICHELE BOTTO. Del Ápeiron a la alegría (La subjetividad en Deleuze) por MANUEL SANLES	649
PEDRO ORTEGA CAMPOS. Filosofía para vivir mejor por JOSÉ ANTONIO BAIGORRI GOÑI.....	655
SLAVOJ ŽIŽEK. Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo por ÁLVARO RAMOS COLÁS.....	659
ROMERALES, ENRIQUE, ZAZO EDUARDO (COORDS.). Religiones en el espacio público por ALBA BARO VAQUERO.....	665
JOSÉ LUIS CABRIA Y JUANA SÁNCHEZ-GEY. Dios en el pensamiento hispano del siglo XX por JUANA GARCÍA ROMERO.....	671
MANUEL LÁZARO PULIDO. FRANCISCO LEÓN FLORIDO. ISABEL BELTRÁ VILLASEÑOR. Pensar la Edad Media cristiana: la querrela del Imperio y el pensamiento político XIV-XV... y otros estudios por ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN.....	681
FELIPE AGUADO. Utopía y Educación por M ^a PAZ MOLINA MARTÍNEZ	685
PABLO BADILLO O'FARRELL, Y JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ. La brújula hacia el sur por RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN	689
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, GLORIA CAMPOS, CARLOS FUENTE. ¿Ocaso estatal y de sus relaciones institucionales y protocolarias? por DANIEL GARCÍA	691
MIGUEL DE UNAMUNO. Filosofía Lógica por JOSÉ MANUEL CHILLÓN	697
TZVI MEDIN. Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936) por RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN	701
ARIARÁN SAMUEL. El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez por PEDRO RIBAS.....	705
ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO. Liberalismo y socialismo Cultura y pensamiento político del exilio español de 1939 por MANUEL ARTIME OMIL.....	709

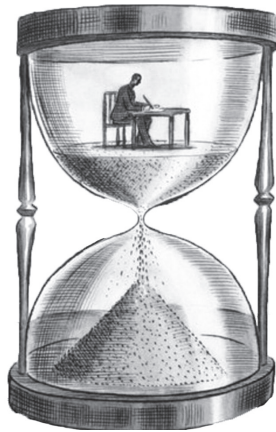
MARÍA ZAMBRANO. Obras Completas II. Libros (1940 – 1950). Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, La confesión: género literario y método, El pensamiento vivo de Séneca, La agonía de Europa, Hacia un saber sobre el alma por GUADALUPE.....	717
SÁNCHEZ-BAYÓN, A. Problemas y Retos para alcanzar la sociedad del conocimiento: El déficit ético-moral y los cambios económico-sociales Propuesta humanista iberoamericana post-globalización por GLORIA CAMPOS GARCÍA DE QUEVEDO	723
CARMEN BOULOSA. Azúcar negra. El negro mexicano blanqueado o borrado por WESELINA GACIŃSKA	725
FELIPE AGUADO. La utopía de los sóviets en la Revolución Rusa por MARÍA AGUADO MOLINA.....	729
LUIS MIGUEL PINO CAMPOS, JOSÉ SEGURA MUNERA, ANTONIO PÉREZ QUINTANA, JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, RAFAEL FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, JUAN MANUEL DÍAZ TORRES, ÁNGEL CASADO MARCOS DE LEÓN, JOAQUÍN BENITO DE LUCAS, NILO PALENZUELA, GORETTI RAMÍREZ. Filósofos-poetas, poetas filósofos por JAIME VILARROIG MARTÍN.....	733
FRANCESCO GUICCIARDINI. Diálogo sobre el gobierno de Florencia por VICENTE ORDÓÑEZ ROIG	737
IGNACIO CASTRO REY. Ética del Desorden. Pánico y sentido en el curso del siglo por TERESA ÁLVAREZ	741
ANTONIO CAMPILLO. Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global por CARLOS RIVAS MANGAS	745

Crónicas de Congresos / Conference Reports

Heidegger, lector de la tradición, Recensión del Congreso Internacional por JAVIER LEIVA BUSTOS	751
---	-----

Artículos

Articles



*Metafísica y teoría
del conocimiento*

Metaphysics and Theory of Knowledge





*«Since we Have Been a Dialogue». Eulogy
of the Indomitable, the Remainder and the Excess*

*«Desde que somos diálogo». Elogio
de lo indomeñable, el resto y el exceso*

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense de Madrid

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.001>

Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 23-42



Recibido: 08/01/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El artículo se propone dibujar una historia de los fracasos de la metaforología del diálogo como una categoría triunfante del pensamiento desde la modernidad a la actualidad, con especial atención a autores como Hölderlin y Celan. Se toman como hilo conductor del planteamiento diversos trabajos publicados desde los años 80 por el pensador español, Félix Duque, que delimitan una concepción del lenguaje y del acuerdo que se muestra siempre sensible a la presencia de otro, que funciona como elemento indomeñable, como resto y exceso con respecto a las razones del sujeto forjado en la modernidad.

Palabras clave: Diálogo, resto, el otro, Hegel, Hölderlin, Celan, Bernhard, Duque.

Abstract

This paper aims at outlining a history of the failures experienced by the metaforology of dialogue as a triumphant theoretical category from Modernity to the present, specially focusing on authors as Hölderlin and Celan. I base most of my arguments in the thesis that the Spanish thinker, Félix Duque, claimed in different papers he published since the '80, which argue for a conception of language and agreement always committed to the presence and reasons of the other one, who fulfils the role of an unconquerable element that acts as remainder and excess with regard to the reasons of a subject stemming from Modernity.

Keywords: Dialogue, remainder, the Other, Hegel, Hölderlin, Celan, Bernhard, Duque.

A Félix Duque, *mastro di color che sanno, sabio jovial*

«Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander»

(F. Hölderlin, «Friedensfeier. Dritte Fassung»,
StA, Band 2.1, Seite 136-137).

«Seit ein Gespräch wir sind,
an dem wir würgen,
an dem ich
würge,
das mich aus mir hinausstießt,
dreimal, viermal»

(P. Celan, «Vorfassung von Todtnauberg»,
Bd. 9: *Lichtzwang*, Frankfurt a.M., 1997, p. 107).

Esta propuesta de lectura de la implantación histórica de una potente metaforología como la procedente del diálogo partirá del análisis de la asentada tendencia de Occidente a caracterizar este fenómeno discursivo y su relato como realidades sostenidas por el propio equilibrio que aspiran a construir. En efecto, cualquiera que se atreva a detenerse en la genealogía del *tópos* dialógico encontrará que lo compartido entre los participantes de este hecho discursivo tiene mucho de fricción y desajuste, también de huida frente a un diferendo originario que no tiene remedio, lo que otorga a este acontecimiento el aspecto *final* de una cuidadosa cosmética de las condiciones de lo tolerable y preferible. Si tomamos como referencia provisional el informe *Raza y Cultura* de Lévi-Strauss, la concepción de la comunica-

NOTA PRELIMINAR: Este trabajo procede de una investigación resultante de los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad* (III). *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013- 46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. El origen del artículo fue la gentil invitación cursada por mis colegas de la UAM responsables del máster *Filosofía de la historia: democracia y orden mundial* para dictar la conferencia inaugural del curso 2016/17. Las observaciones recibidas tras la exposición de la conferencia por parte de Félix Duque, Valerio Rocco, Jorge Pérez de Tudela, Alba Jiménez y José María Zamora me resultaron enormemente sugerentes y me ayudaron a dejar el escrito en su versión actual.

ción entre culturas como dos vagones que se desplazan a la misma velocidad cuenta como reverso con el reconocimiento de una vibración enigmática, producida por aquellos pueblos que, por avanzar a una velocidad superior o menor, se convierten en una otredad que no se puede percibir ni evaluar, pero que emite a su paso un halo siniestro, indicio suficiente para sospechar que están *ahí* y nunca dejarán de estarlo, *malgré* los esfuerzos de borrado de las diferencias culturales presuntamente civilizatorias. Más allá del «kantismo sin sujeto trascendental» de Lévi-Strauss, en una línea que va de Montaigne a Žižek encontramos sopesados elogios del Otro irreductible a la yoidad, que estaremos en condiciones de reconocer en nosotros mismos, siempre que lleguemos a contemplar lo que nuestras propias costumbres tienen de arbitrario y coyuntural, esto es, la distancia que las separa de la delgada línea de *lo normal*. Solo así sacaremos de su *Verdrängnis* al *caníbal* que hay en nosotros, poniéndonos en camino hacia una universalidad fundada en la «dimensión *inhumana* del Prójimo»¹, que haga precisamente de lo confuso y de lo extraño la condición del reencuentro con el otro. Žižek considera modélica la lectura del *western* —y especialmente de *Centauros del desierto*— propuesta por Robert Pippin² con vistas a construir una inteligibilidad social que no quepa reducir al principio populista de operatividad de demandas singulares, pero tampoco someter a un Yo mayestático y abstracto, solapador de diferencias irreductibles. Por el contrario, toda sociedad entraña una «universalidad de “extraños”»³, a la que la autoconciencia moderna ha solido condenar al rincón de lo indeseable, de modo que no sorprende que el aprendizaje de la madurez coincida con una extrañeza ganada con respecto a uno mismo y asimismo recibida del contacto con el psiquismo ajeno. Con ello se habrá dado con un auténtico absoluto, a pesar de su condición finita y contingente. Es cierto que el desarrollo histórico de la *ipseidad* no tomó estos derroteros, optando más bien por el blindaje de la autoconciencia, empezando solo a revisar grandes decisiones cuando la acumulación de destrucciones perpetradas en nombre de la humanidad amenazó con romper toda ley de la balanza histórica. Como bien apunta el pasado mítico de las culturas, la historia como sistema —como idea, como narración, como hilo conductor de la humanidad cosmopolita— procede del relato del encuentro de los hombres con los dioses —o con la Providencia— que los protegen y tutelan. Solo hará falta dirigir la vista a la refutación aristotélica de los negadores de la validez del principio de no contradicción para atender a la potencia del diálogo como signo que sella la autoridad reconocida a cierta estructura y condiciones de producción de

¹ Žižek, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 88.

² En «What is Western? Politics and Self-Knowledge in j. Ford's *The Searchers*», *Critical Inquiry* 35/2 (2009), especialmente pp. 240-241.

³ Žižek (2016, p. 91).

sentido. Partimos, pues, de la convicción de que el diálogo no es un acontecimiento natural, a pesar del elogio recibido de Rousseau, que lo convierte en expresión del encuentro más puro con la naturaleza, sino una acción tutelada y cuidadosamente dirigida, una suerte de *gadget* configurado por nuestra vieja técnica, una peculiar *radix-matrix*, cuya verdadera faz Celan puso al descubierto:

«Como se le habla a la piedra, como
tú,
venida a mí desde el abismo, hermanada
desde una patria,
lanzada hasta aquí, tú,
tú que de lo antaño,
tú en la nada de una noche,
tú que en la ni-noche me sales al encuentro,
tú,
ni-tú».⁴

El poema tiene la virtud y la osadía de desplazarse a la última escena, apocalíptica necesariamente, de toda teleología dialógica, cuyo vaporoso cendal lanzado sobre la historia apenas logra ya ocultar la maltrecha y deforme materialidad que aspira a cubrir y ordenar. El acontecimiento del diálogo funda la historia, pues posee una intensa conciencia del paso del tiempo y del orden que quepa aplicar a sus desde entonces plurales y divergentes *tempi*. Como sostiene Heidegger, «[d]esde que surgió el Tiempo, y se lo detuvo, *somos* nosotros, desde ese momento, históricos»⁵, cuya materialización sería el dar nombre a los dioses y acompañar la emergencia del mundo. Ahora bien, el camino hendido por el símbolo que busca la paz, comporta asimismo la *stásis*, el signo *schibboleth*, el río que dibuja la figura de los rivales. Y la negación de esta última vertiente conduce inexorablemente a la petrificación del interlocutor, a su entrega a un abismo que desfigura los rostros y los pierde en el desencuentro absoluto. La elevación casi sublime de las escenas dialógicas a la posición propia de una juntura estructural reviste a sus portavoces de una llamativa seriedad, rayana empero con una suerte de sospecha del alcance por medir que posee la *gebrechliche Einrichtung der Welt*, por decirlo à la Kleist, poderosa archi-tectónica que amenaza con manifestarse a cada momento en lo que parece haber, por muy firmes que sean los lazos de lo que llamamos sentido. Y quién no conoce esos instantes en los que un movimiento de ceja o una secreta palpitación del ánimo anuncia la entrega de una realidad nueva, en que advertimos que el pensamiento se trama mientras se habla. Como nos ha recordado

⁴ *Obra completa*, trad. J.L. Reina Palazón, Trotta, 1999.

⁵ Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 60.

en varias ocasiones Félix Duque, siempre tan atento a las estrías que arroja a su paso todo destino —personal y colectivo—, este está atravesado siempre por una fuerza centrípeta-escatológica (donde *éschata* remite a las cosas últimas que nos atienden al final de los tiempos) y por otra centrífuga-escatológica (donde el “escato-“ procede esta vez de *skór / skátos*, a saber, el excremento, la escoria y el desecho en general)⁶, dióscuros que lo sostienen y desgarran simultáneamente. De la adecuada comprensión de este *Grundbegriff* ambivalente depende el poder habérselas o no con la violencia connatural al evento y con el lastre existencial que entendemos por historia.

Qué duda cabe que la escena dialógica está profundamente arraigada en el íncipit de la filosofía como práctica consciente. Basta remontarse a la genealogía ofrecida por *El nacimiento de tragedia* de Nietzsche, donde se atribuye al diálogo platónico una capacidad de subsunción de anteriores géneros poéticos comparable a la previamente puesta en marcha por la tragedia. Como escenario discursivo, el diálogo nace de la mano de una de-cisión que troquela lo que puede decirse y lo que no, reservando en el caso platónico un lugar específico a una suerte de afasia gramaticalizada, que se acciona cuando el decir pretende apuntar a determinaciones supremas como la Idea de Bien, siendo esta una operación clave para el desarrollo del razonamiento. Cualquiera que haya leído un diálogo platónico percibe que la letra está en constante combate con un fondo indomeñable que inspira gigantomaquias y da mucho que pensar y hablar, sin poder comparecer más que de soslayo, por el hueco que deja el espíritu cuando el cuerpo no puede evitar la salida de la risa. Pero la escenografía moderna del diálogo remite más bien como imagen fundacional al contemplador solitario en medio de la naturaleza y su encuentro con el pájaro igualmente solitario, del que Kant levanta cuidadosa acta en el § 42 de la *Crítica del Juicio*, en una variante en realidad del solaz que las ensoñaciones propiciadas por la herborización despiertan en el paseante rousseauiano. Llama la atención en este ejemplo de discursividad pura, sumamente atenta a la economía más libre e inmanente de los signos, un respecto del que paradójicamente se habla raramente. En efecto, en la escena dibujada, en el fondo siniestra, se supone que hablan entre sí quienes no pueden hacerlo —el ser humano y la bestia, transfigurada esta vez como delicado ave—. Creo que no sería un completo desacierto considerar esta pieza kantiano-rousseauiana como un resto, si bien es cierto que un resto profundamente moderno, donde el sujeto reflexionante siempre tiene la razón, del legado de las *Metamorfosis* de Ovidio, toda vez que en el deseo comunicativo aguarda una tendencia ambivalente e irresistible a encontrarse con lo que se encuentra más allá (o más acá) de uno que desembocará en el *King Kong*

⁶ Duque, «El destino de la filosofía», en I. de los Ríos (ed.), *El sacro desorden de nuestras vidas*, Madrid, Abada/A. Bello Ediciones, 2014, pp. 26-27.

de Delos Lovelace. La inviabilidad pesa sobre este reconocimiento, pues el lenguaje del sujeto y del ave sencillamente carecen de instrumentos para encontrarse y traducirse mutuamente, lo que en pureza debería suscitar asombro y consternación, no placer puro, en el espectador. A pesar de estas dificultades, ambos se encuentran en una suerte de grado cero lingüístico y, no contentos con la hazaña, los autores interesados en el *topos* harán de él la clave de la antropogénesis y del surgimiento de toda convivencia política. Con ello, un resto inabordable se adueña del origen del hombre, abriendo una atalaya de la que no siempre nos llegarán parabienes y certezas.

Como recuerda Starobinski⁷, Rousseau plantea la correspondencia entre la solidaridad recíproca de los participantes en un almuerzo campestre —donde «cada uno sería servido por todos»— y la entrega conjunta de todos por medio de la fórmula representada por el contrato como uno de los principios básicos de toda antropología política. La metáfora del diálogo es central para su despliegue. Así, el sometimiento generalizado y recíproco de todos los agentes y la consiguiente emergencia de un lenguaje universal desempeñaría la función de una suerte de significante flotante del vocabulario político. Pero como ocurría con la imagen de la convivencia armoniosa coyuntural del paseante y el pájaro salvaje, la imagen y la lógica del don recíproco incondicionado son portadoras de su peculiar exceso. Si en el primer caso dibujábamos en realidad una proto-figura del Frankenstein de Shelley, sustanciada en el aparentemente inocuo espectador hastiado del amor propio de la civilización, en este último destaca algo parecido al fantasma de *Las bacantes* de Eurípides, que con su desenfreno báquico llevan a su extremo el proyecto de una comunidad perfecta y declaran una comunión tan intensa como destructiva entre sus miembros, cuya proximidad con la comunión cristiana tan bien supo localizar André-Jean Festugière. La vertiente destructiva de la facultad para el diálogo tan cara a los seres humanos la enfoca con despiadada claridad la *Vorfassung* del célebre poema *Todtnauberg* de Paul Celan, donde el diálogo —*Gespräch*— aparece como instrumento de tortura y exhaustión del individuo sometido a la influencia de fuerzas poco interesadas en granjearle satisfacción:

«Desde que somos un diálogo,
en el que nos asfixiamos [an dem wir würgen],
en el que me asfixio [an dem ich wüрге],
que me expulsa de mí mismo
por tercera vez, por cuarta vez»

(P. Celan, «Vorfassung von Todtnauberg»,
Bd. 9: *Lichtzwang*, Frankfurt a.M., 1997, p. 107).

⁷ Starobinski, *El almuerzo campestre y el pacto social*, Madrid, Abada, 2010.

Como todo *Génesis* exige su *Apocalipsis*, las palabras de Celan parecen compararse con una suerte de contrafigura del alborozo ilustrado por la comprensión sin fronteras, que rompe finalmente las barreras entre la bestia y el ser humano. La instalación mayestática del tiempo desemboca para el poeta del abismo en la experiencia de ser expulsado por lo pretendidamente más propio, de ser víctima de una radical *akrasía*, donde —como sostiene la Ética Nicomáquea (VII, 2)— lo que debería desatragantarnos sin embargo lo hace irremediablemente. La insensibilidad hacia los cuerpos sufrientes produce ese cortocircuito de la búsqueda del otro mediante la palabra. Por ello el *kósmos* dialógico debe reconciliarse con la sentencia apuntada en el fragmento 124 de Heráclito, que recogemos en traducción de Félix Duque: «El mundo más bello es como la carne de lo esparcido al azar» [*sárma eike kechyménon kállistos [...] ho kósmos*], pues sin reconocimiento del dolor ajeno como carne de nuestra carne no habrá verdadera comunicación ni verdadero Espíritu.⁸ El esbozo del poema *Todtnauberg* deja traslucir la asfixia —el atragantamiento, en realidad— que el poeta siente frente al imperativo de diálogo depurado de las esquirlas de la sarcosis, un episodio que tiendo a asociar con el sufrido por uno de los hermanos Worringer-Wittgenstein en la obra *Ritter, Dene, Voss* de Thomas Bernhard, cuando Dene le trae su postre favorito, unos profiteroles, con toda su promesa de placer, a su hermano Ludwig:

«devoramos [fressen] el profiterol
que nuestra hermana ha cocido al fuego, abrimos bien la boca
y metemos el profiterol dentro
y lo metemos hasta el fondo de la garganta [würgen ihn hinunter]
tu profiterol ves como lo trago [hinunterwürge]
un profiterol desagradable
un profiterol repugnante
mi postre preferido lo ves».⁹

La proximidad semántica de los textos es evidente, pero esta también concierne al objeto en juego en ambos contextos, ya se trate del anhelado diálogo como ajuste de cuentas con la historia o del dulce transubstanciado en la boca de quienes deberían poder degustarlo. En ambos casos se describe el hartazgo experimentado cuando el bien —imaginado, simbólico— se concreta históricamente, lo que nos recuerda que quizás el mejor desenlace para la voluntad que busca la virtud no sea otro que el desencuentro entre los interlocutores, la aparición de un obstáculo que impida el progreso epistemológico o, mejor dicho, que invierta el curso habitual de

⁸ Vd. Duque, *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Madrid, Abada, 2015, pp. 116-117.

⁹ Bernhard, *Ritter, Dene, Voss*, en *Stücke*, vol. IV, Suhrkamp, 1988, p. 191.

este, forzando a la lengua a hacerse cargo de la dureza de ese *no*. Tal revolución de los signos se inspira para Celan en la punta acerada del Infinito y en «un germinante Jamás» [*ein keimendes Niemals*]¹⁰, que el poeta (À la pointe acérée,) toma de un dibujo de Baudelaire citado en los diarios de Hofmannstahl.¹¹

«Deja al desnudo los minerales, los cristales,
las drusas,
lo inescrito, empedernido
en lengua, libera un cielo»

(Celan, GW I, 251-252).

Los paisajes lunares evocados por el poema, lo que queda en el fondo de los celestes, similares a los que comparecen en *Todtnauberg*, son vástagos del *meridiano cero* buscado (GW, III, 202), en el que la palabra y la carne se dan la mano, cristalizando en la lengua y condensando el *blanc* que origina el poema. Lo no-escrito, el vacío, la *hiancia* dirigen al lenguaje un nuevo imperativo, que sueña con contribuir a la aparición de otro *nomos* de la tierra, al liberar una nueva medida y suministrar nuevos criterios de acción. Se trata del in-mundo de las «(dis)funciones transitivas», de que nos ha hablado con tanto provecho Félix Duque, nativamente u-tópicas, fuera de lugar¹², donde los sujetos profieren discurso para situarse fuera de lo normal, hundiéndose así en el *pathos* llamado a fundar un renovado simbolismo, que se haga cargo esta vez de que el dolor no es tanto «la fuga del rasgo [*Die Fuge des Risses*]» ni el «umbral» [*Schwelle*] que conduce al acontecimiento emprompiador, sino un acontecimiento de petrificación¹³, del que el lenguaje ha de rendir también, si es que no *sobre todo*, sus cuentas. La sospecha de que el diálogo estaba preñado de su propio obstáculo endógeno nos acompaña, como decíamos, desde la siempre lozana lontananza platónica, tan pródiga en reticencias, elipsis e hipérbolos. Pero tales obstáculos rinden un excesivo culto a la abstracción, que les impide atender al exceso de los cuerpos. Una vieja conversación con Hegel relatada por un maduro Heine siempre me ha parecido representativa de aquello en lo que consiste un verdadero aguafiestas del diálogo y su aspiración a reconciliar la dimensión de lo pensable y lo intuible, cuyo pretendido *happy end* rousseauiano parece sacar tanto de quicio al primero como el «triste silencio» de un *Wallenstein*, con el que la muerte se enseñorea de la vida. En la anécdota subrayada por Heine al recordar aquel

¹⁰ Celan, «Die Silbe Schmerz», en *Die Niemandrose*, I, 280; 194.

¹¹ Vd. Hamacher, *Entferntes Verstehen*, Suhrkamp, 1997, pp. 364-365.

¹² F. Duque, «El tránsito y la escoria. Las escatologías de Heidegger y Celan», en Id., *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, 1997, p. 186-187.

¹³ Véase sobre el *Schmerz* como umbral las consideraciones de Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, V. Klostermann, 1959, p. 27s. y de Lacan, *La ética del psicoanálisis* (1959/60).

encuentro su entusiasmo mítico, propio del joven, es rápidamente refrenado por una sobriedad que obliga al interlocutor a medirse consigo mismo, con las consecuencias no-dichas de lo formulado:

Un bello atardecer estrellado estábamos sentados, Hegel y yo, juntos al lado de una ventana, y yo, un joven de veintidós años entonces, había precisamente comido bien y bebido café y comencé a hablar con entusiasmo de las estrellas, llamándolas la residencia de los bienaventurados. Pero el maestro musitó para sí: „¡Las estrellas, hum! ¡Las estrellas son solo una mancha brillante en el cielo! – „Válgame Dios, repliqué, ¿no hay entonces allí arriba ningún lugar feliz, para galardonar allí a la virtud tras la muerte? Pero aquel, mirándome torvo con sus ojos claros, dijo incisivo: „¿Así que usted quiere aún una propina de Dios por haber cuidado de su madre enferma y no haber envenenado a su hermano?“.¹⁴

Como en las páginas de la historia, Hegel recuerda a Heine que en los recodos de los diálogos tampoco hay espacios reservados a la felicidad, pues en ellos no suele haber finales redondos, orondos como todo sujeto satisfecho. Con ello evidencia una sensibilidad notable hacia una de sus coordenadas de pensamiento, a saber, la certeza de que el placer no está ligado primordialmente a la vida, sino que nos devuelve el único rostro visible de la muerte. Esto parece sumamente paradójico, pues la poética del diálogo comparte con la latina *consolatio* el esfuerzo por reconciliar los polos opuestos, como en el esbozo del poema escatológico¹⁵ inacabado *Friedensfeier* con que Hölderlin conmemorara la paz franco-austríaca de Lunéville, en el que los *Hölderlinkenner* ven el sólido vínculo establecido entre el tiempo, la memoria y la Palabra-Diálogo, como sostendrá Heidegger en su personal interpretación. Debemos a Félix Duque una lectura del «decorado» del himno aludido que nos devuelve al clima de la conversación mantenida por Hegel y Heine, toda vez que el escenario natural que rodea el nuevo periodo que marca la paz, caracterizado por «los días del bello humanitarismo, los días de bienes seguros, sin miedo», de los que Hölderlin habla en una carta a su hermana, datada el 23 de febrero de 1801, es un don del mundo más que fruto de la abstracción. He aquí la interpretación a la que aludo del poema:

«Hölderlin, que escribe desde Hauptwil (cerca de St. Gallen), se muestra arrobado «ante esas espléndidas cordilleras eternas [...] y si el dios del poder tiene un trono en la tierra, habrá de estar en esas cumbres soberbias». Así que ya sabemos de dónde ha tomado el poeta el grandioso «decorado» de la primera estrofa de *Friedensfeier*. No se trata en este caso de ninguna ensoñación (y menos, griega), sino de la descripción de una cadena suiza de montañas. Bastaba con que el poeta avistara desde Hauptwil los no demasiado cercanos

¹⁴ Heine, *Briefe über Deutschland*, vol. 5, p. 197.

¹⁵ Tan provechosamente analizados por J. Schmidt, *Hölderlins geschichtsphilosophischen Hymnen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1990.

Alpes berneses para que pudiera escribir luego: «lejanamente esplendente se alza, / [...] bien ordenada, una magnífica línea, / al lado, elevándose por doquier sobre / el elevado suelo, las mesas». [...] Hölderlin bien pudo ser un ingenuo (la paz duró poco, y las guerras siguieron —ellas sí, *crecientes*— hasta Waterloo, diez años después de que el poeta se hundiera en su locura), pero sus meditaciones son bien poco «metafísicas» si entendemos por tal las especulaciones aéreas y sin base en la realidad más cercana».¹⁶

La contemplación más directa y la meditación más empírica sobrepujan en este caso la interpretación metafísica, pero adoptar esta óptica con respecto al poema tiene la ventaja de enfocar la clausura de la divinidad y la palabra que esta entrega en una suerte de bucle de las *Übertragungen* —de Zeus a Dioniso, de Dioniso a Cristo—, de las que la pretendida comunidad humana no puede salir, con cuya secuencia puede llegar a atragantarse y asfixiarse. Si ello es así, la sentencia inicial e iniciática para los occisos en cuerpo y alma del *Abendland* —desde que somos diálogo— traicionaría su propia teleología para salirse de su horma, dejando entrar así en escena la aberración, la estridencia y el asco. Sabemos cuál es la apuesta de Hölderlin, desesperada y preludio de la *Umnachtung*, a saber, embridar el ciclo ilimitado de las traslaciones de la salvación por medio de un instrumento propio del paciente sembrador, a saber, el trasplante [*Verplanzung*], el arte de los esquejes, que sepa inocular en la sociedad civil cristiana y germánica la savia aliena del dios procedente del Oriente.¹⁷ La segunda versión de la elegía nupcial *Brod und Wein* convierte la venida anunciada del *kommende Gott* en un dios que «ríe, trasplantado [*verplanzet*]» (v. 54, SWB, I, p. 375). Con ello apenas se conseguirá que la fiesta nupcial entre hombres y dioses dure un lapso de tiempo [*Weile*], como leemos en *Der Rhein* (SWB, I, p. 347, vv. 180-183), que nos devuelve al final § 12 de la *Crítica del Juicio* y su elogio de la dilatada demora [*Verweilung*] propia del placer estético puro, cuyo proceso de auto-fortalecimiento y reproducción es análogo al mecanismo del estímulo vital (KU, AA 05: 222). La consumación de esta *Umkehrung* precisaba por de pronto apropiarse de la mirada del agricultor, que el lingüista Eduardo Gil Bera ha opuesto con acierto a la del cazador y pastor nómadas. El primero se instala en una mirada paciente, cuyo alejamiento de la acción conduce al encuentro con el mundo ideal de la siempre presunta objetividad, un acontecimiento que se produce desde las coordenadas culturales del *tao* a las de la *sophia*.¹⁸ Sin embargo, la humilde aceptación de lo propio, del burgo cristiano-germano en busca de salvación, entraña el riesgo de sustituir el asombro ante la circularidad

¹⁶ Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología. Heidegger/Levinas — Hölderlin/Celan*, Madrid, Abada, 2010, p. 103, nota 54.

¹⁷ Duque, *Residuos de lo sagrado, op. cit.*, pp. 122ss.

¹⁸ Vd. E. Gil Bera, *A este lado*, Pamplona, Pamiela, 1993, pp. 96-98.

de los mensajes redentores de la Hélade y el Cristianismo por la entrega a una voz pasiva de la que en vano cabría esperar decisión alguna capaz de abrir las costuras necesarias para que el diálogo no avergüence a las dos partes. El precio de esa dejación bien podría ser la caída sin retorno bajo el dominio del instinto. Pues lo que está en juego es justamente la adhesión a otras condiciones de manifestación de lo que hay, que esta vez no cercenen la presencia de lo que nos resulta insoportable. No encuentro mejor formulación de la necia patología que entraña cierto ejercicio de la paciencia y su connatural des-encuentro con lo que nos es más común que la lectura que Félix Duque dedicara allá por 1991 al *Vor dem Gesetz* de Kafka, y cuyo tono tanto gusto de emparentar con *La cuádruple raíz del principio de razón insuficiente* que Fernando Rampérez antepuso a su traducción, al alimón con Jordi Massó, de *Prejuzgados* de Derrida:

«A fuerza de ser temporal, [el campesino] no ha madurado su propio tiempo, sino que se ha ido encogiendo al paso de este, como un animal apaleado. No ha vivido como *mortal*. Ni siquiera sabe que muere, sino que se dobla y flexiona *naturalmente*, como si regresara al claustro materno. Tampoco el guardián ha estado a la guarda de la verdad. Tras él, la puerta. Ante él, el campesino. Entre la eternidad congelada en pura luz y el inerte fluir del tiempo, él no era *instante* sino puro, vacuo «ahora»: presente siempre puntual. Ni él ni el campesino eran hombres, mortales (*Sterbliche*). Por eso, su relación nunca fue comunitaria, *política*. Por eso también, el fenecer del campesino es también el final de este indolente, rígido Ángel de la guarda: el Ángel de la mala suerte. Él ya no tiene nada que hacer».¹⁹

La situación del campesino ante la ley está poseída por una radical pereza, fundamentalmente una tardanza que rehúye el llegar a ser, que convierte a los agentes en innombrables sujetos de las novelas de Beckett, para los que el signo dejó de tejer significados comunes y que perdieron sin vueltas atrás el lenguaje en el extranjero. Hablamos, pues, de seres desmemoriados para los que la poesía ha dejado de soñar con un paraíso originario en el que refugiarnos.²⁰ A este no-encuentro entre el campesino y el ángel custodio le sobra presente y monumentalidad y le falta atención al abismo, desde el que se aprecia una Nada que no deja de recordar un Todo, archipiélago conglomerado de ruinas, esquirlas y demás astillamientos de un *kósmos* disperso, cuya articulación siempre falta, impidiendo clausurar el símbolo. La falta de atención a tal geografía *real* prolifera las falsas comunidades y la comunión pre-

¹⁹ Duque, «La guarda del espíritu. Acerca del «nacional-socialismo» de Heidegger», en VV.AA., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 122.

²⁰ Es de interés para el paso, gigantesco si se quiere, mostrenco como el que más, que media entre Hölderlin y la versión del lenguaje en Beckett, el comentario de F. de Azúa de una estrofa del poema *Mnemosyne* en «La torre de los mundos incomprensibles», en *Cortocircuitos*, Madrid, Abada, 2004, pp. 15ss.

tendidamente inmediata, que las redes sociales consolidan con su innegable *pathos* sociofóbico. En tales circunstancias la reconstrucción de lo comunitario rehúye enfrentarse a lo que en verdad ocurre, fiando sus mentes a las «visiones oscilantes» que acuden en tropel a estremecer y turbar el pecho de Fausto²¹, actualizadas al modo de una galería de malos espíritus, profundamente estetizados, el resto con el que nuestra sociedad no sabe literalmente qué hacer. Comparto asimismo con Félix Duque el diagnóstico del recorrido y alcance que nos ha deparado la modulación asociativa de una comunidad acostumbrada a poner en circulación pública el consuelo que encuentra cabe sus fantasmas privados, lo que como quiera que sea genera efectos sobre la acción política:

«[L]a conciencia social no sería sino la autoconciencia generalizada de la mala conciencia individual, o al revés: la mala conciencia generalizada de la autoconciencia individual. He aquí nuestra reconciliación: entre todos hemos creado un mundo en el que todos sueñan lo que son, aunque ninguno lo entiende. Y no lo entiende porque no quiere (porque no quiero). Porque ninguno, en el fondo, quiere saber de verdad lo que se dice y lo que se es».²²

El malestar de la autoconciencia individual y su reflejo general reconcilia —o, mejor dicho, hace *como si* reconciliara— en un *pathos* que no quiere saber que lo es. Sería necio obviar que en un terreno magmático, en el que resulta difícil distinguir los bordes entre poesía y filosofía, han crecido sobresalientes ejemplos de resistencia frente a esta perversión del espíritu colectivo, pero también lo sería pretender que tal ejemplaridad puede salvarnos de una tendencia narcotizante que envuelve todos los espacios donde se combate por el sentido. Es menester y de justicia nombrar tales muestras de oposición, reunidas en torno a una visión nada simbólica de los signos, sino receptiva, sensible a las interrupciones, fallas y descoyuntamientos, como la poesía de Hölderlin lo había estado a una parataxis displicente con las materializaciones disyuntas del *Ur-theil* y anhelante de un *Sein* por venir. Esa deriva descende a la *contravoz* [*Gegenwort*] o insistente *despalabro* [*unword*] de vocales que rechazan la coyunda consonántica, pues solo aspiran a *estar por* lo que falta, que ningún destino podrá saldar.²³ A pesar de todo, la belleza sobrevive, pero se traslada de la duración del *Weile* a la del *segundo* iluminador de una culpa compartida y de una deuda insalvable: «Luego, / línea de boyas, / boyas de aflicción, / con reflejos de aliento, a saltos, bellos por un segundo», leemos en *Anábasis* de Celan.²⁴ El genio de Kafka coincide con él en hacer del desfondamiento, del volver *Abgrund* al *Grund*,

²¹ J.W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil (Zueignung)*; vv. 1-8), Reclam, Stuttgart 1971.

²² Duque, «Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo», *Eikasia* 15 (2007), p. 16.

²³ Duque, *Residuos de lo sagrado*, op. cit., pp. 179ss.

²⁴ Celan, *Anábasis*, I, 256, p. 182.

la huella más radical del fondo que sostiene la historia. Y para llevar la antorcha de esta verdad de los hombres no será ya preciso permanecer en las caceras de la elegía o del himno nacional, sino que bastará con emplear una prosa llana y sencilla, tendente a la reticencia y a la sigética, conscientemente desprovista de estilo, cuya principal tarea sea trazar los planos de un mundo en el que estamos encerrados, pero del que solo conocemos la fachada y el decorado, como los infantes el mero aspecto de lo que comen. Arendt captó esta peculiaridad del no-estilo de la lengua de Kafka con una perspicacia notable:

Mientras que el surrealista trata de mostrarnos el mayor número posible de aspectos y puntos de vista contradictorios de la realidad, Kafka crea libremente tales aspectos y nunca se conforma con la realidad, pues lo que a él le interesa no es la realidad, sino la verdad. Si el fotomontaje es la técnica preferida de los surrealistas, la técnica de Kafka podría definirse como la construcción de modelos. Así como el que quiere construir una casa o asegurarse de su solidez ha de proporcionarse unos planos del edificio, del mismo modo podríamos decir que Kafka elabora los planos de un mundo existente. [...] Para comprenderlos, el lector necesita hacer uso de la misma imaginación que se requirió para su elaboración, y si pueden comprenderlos de esta forma es porque tales modelos no son fruto de la libre fantasía del autor, sino resultados del pensamiento mismo, de los que Kafka se sirve para sus construcciones. Por primera vez en la historia de la literatura, un escritor exige a sus lectores la misma actividad que muestran él y su obra.²⁵

La pauta impuesta por este nuevo diálogo, tan apegado a las catástrofes del siglo XX y las que nos quedan por ver como si nos hubieran cortado los párpados²⁶, contiene una clara alusión a la acción compartida del poeta y un pueblo desnortado, que solo puede esperar ser galvanizado por el sofista populista. Kafka no es este sofista, pero habla a un pueblo que comienza a reflejarse en la atomización de las demandas. La misión del diálogo, tan urgente como los hinchidos abscesos de los males de los tiempos, adquiere visos de condensarse en la búsqueda de un ritmo compartido, para cuya consecución no será de menor importancia el reconocimiento universal de la Nada como abertura que fenomenaliza y destruye a partes iguales. Hay algo en ello de la «vieja confusión originaria» [*uralte Vewirrung*] del final de *Der Rhein* (SWB, I, 348) y también de recuperación de la antigua secuencia circular de las traslaciones del mensaje salvífico, débilmente orientadas ahora por un «significante flotante», operador teológico que no quiere serlo, pero que gana cuerpo gracias a su constante *kénosis*. Las nuevas recetas de la comunidad política recuerdan demasiado a antiguas sendas horadadas por el reverso nihilista que las acosaba,

²⁵ H. Arendt, «Franz Kafka», en Id., *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 101-102.

²⁶ Vd. H. von Kleist, «Impresiones ante una marina de Friedrich», en: T. Marí (ed.), *El entusiasmo y la quietud*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 217.

de cuyo espíritu y dinamicidad orgánica solo podemos arrancar las exangües figuras de una retórica a la que nos aferramos como el único motor fenomenológico que resta, la fábrica de la *Übertragung*. Pero lo temible aquí sería que la retórica, expresión originaria del desajuste originario de todo lenguaje, se convirtiera de manera prevalente en fábrica de cadenas equivalenciales de las demandas, preparadas para encubrir arraigadas inequidades en nombre de la construcción de un velo de Maya lo suficiente denso para experimentar su *momentum*. En un clima omnímodamente neoliberal como el nuestro la principal batalla que le cabe al individuo es la que concierne a su propio capital simbólico, lo que atañe al tipo de comunidades a las que desea pertenecer. Žižek ha insistido recientemente en la urgencia de que nuestra frecuentemente ingenua concepción de la *philia* y de la *simpatía* asuman el irreductible fondo oscuro de la otredad que como obstáculo salvífico nos separa del otro, pero sin ir más lejos, de nosotros mismos.

Al adoptar esta perspectiva no se trata de disminuir el estallido de la indignación ni de abogar por ninguna partitocracia sistémica, sino por el contrario de reconocer la apertura de nuevos espacios en lo público que debemos a las asambleas y movimientos de la calle acreditados por Judith Butler.²⁷ Pero la escena dialógica de la que precisamos requiere de una solidaridad ni meliflua ni confiada en que el vínculo comunitario crece de la buena *phúsis*, al modo de un Píndaro o un Teognis a la medida de la plaza Taksim. Por el contrario, debe reivindicarse, más aún cuando los tiempos se han olvidado de ello, que el deseo dialógico que comporta nuestra condición dilapida su potencial cuando pretende sepultar la percepción del obstáculo y del resto que impide que ningún yo en concreto tome el centro de la escena. La hipótesis populista genera, conscientemente, hay que reconocerle esta virtud epistémica, una proyección de lo comunitario profundamente unilateral, excesivamente obsesionada con una mismidad enfrentada a un enemigo social y económico con el que, sin embargo, llegado el caso, podrían encontrarse también lazos de fraternidad en el eje de las demandas, a las que como es sabido carga el diablo de la mistificación fetichista. Reconociendo que la contingencia y no la teología es el único destino de la política, ese nuevo estado, propio de lo fragmentado, desordenado y diseminado, no nos ahorra la trabajosa elaboración de una otredad constituyente, que vuelve el diálogo la tarea más arriesgada y más difícil, aunque solo sea porque hasta en su versión más limpia asoma ese exceso que soy yo mismo, «los extravagantes hijos de mi fantasía», por decirlo con Bécquer. El aparente y banal diálogo que el populismo de Laclau pide a la sociedad es, como

²⁷ Sobre la movilización de grupos y plataformas ligados a la llamada democracia radical puede acudirse con provecho a Duque, «Otro modo de utopía», F. Duque/L. Cadahia (eds.), *Indignación y rebeldía*, Madrid, Abada, 2013, pp. 99-125.

sabemos, un expediente pragmático de supervivencia, pero, aparte de la coyuntura contingente, la historia nos devuelve largos espacios de un tiempo que no se deja rellenar con una comunicación rayana con la línea de flotación del instinto. El populismo como metáfora y proyecto político pertenece a la creencia en el *reissende Zeit*. Pero una imagen del mundo populista es incapaz de fundar ningún escenario social estable, pues su vocación es la volatilidad de la superficie y su advocación depende de una sofística que puede resultar de manera puntual tremendamente exitosa. La principal cuenta pendiente de este diálogo, que en el fondo sabe que no lo es (pero funciona), gozoso de su propio síntoma como solo un cliente del psicoanálisis podría hacerlo, delata un desconocimiento antropológico que ninguna empresa política se puede permitir. Este consiste principalmente en un desconocimiento de la fuerza de lo negativo y de lo insuperable del obstáculo, de cuya presencia deberíamos antes solazarnos que dolernos, pues de lo contrario el tedio nos sumergiría en una nada en que solo cabe reconocer los dominios del tedio. No conozco en este sentido mejor antídoto de la visión populista del mundo que las siguientes palabras recogidas en el artículo de Félix Duque del que antes citaba un pasaje poco anterior:

«Y es que, según mi parecer, lo que se dice, lo que hay es que “yo” no soy sin el otro y sin embargo no es cierto que los dos seamos un “nosotros”; lo que hay es que el otro bien puede ser para sí un “yo”, pero para mí seguirá siendo el otro en cuanto tal: inasimilable para mí, inaccesible para nosotros, indisoluble en fin en una Idea común, comunitaria; y sé que esa constatación se revuelve contra mí y me hace también otro, pero un otro absolutamente sin solución y sin absolución, un otro condenado sin emisión porque él —ese otro que me constituye— es ya la remisión, el reenvío a lo que está de más: el reenvío, en la obra, *actu*, a lo que sobra: impotente, irreductible. Tal sería un saber mortalmente absoluto: saber que el otro nunca podrá ser de veras mi otro, mi otro “yo” que va conmigo; saber que menos aún podrá ser —ni él, ni yo— el otro del Concepto, sino más bien el resto, el residuo de toda palabra y de todo concepto. Saber, también, que sin ese resto incancelable, la vida sería un absurdo».²⁸

Semejante *atrezzo* dialéctico trae al recuerdo en un primer momento el caleidoscopio del sobrino de Rameau, al que Hegel dedicará memorables páginas en el cap. VI de su *Fenomenología*, con su radical huida de la monotonía, que le lleva a recorrer toda la escala de sentimientos, desde los más abyectos a los más sublimes, ofreciendo un espectáculo que la conciencia aquietada no puede sino identificar con «un compuesto de altura y bajeza, de sabiduría y demencia», enunciado en «una endiablada jerga que es medio mundana y letrada, medio grosera y propia de

²⁸ Duque, «Hegel. Alabanza del saber, desprecio del individuo» (2007), pp. 16-17.

carreteros». ²⁹ El sobrino es quien declara: «[q]ue me parta un rayo si sé lo que soy en el fondo» ³⁰, pero también se trata de un sujeto del siglo XVIII, confiado en poder visibilizar con su proteico discurso la totalidad de su contradictoria sociedad, un sujeto pues que aún vive en la abundancia ontológica, que piensa que el *yo* puede volverse efectivamente *otros*, poco conocedor de la mutilación y la falta endógenas del ser. La complejidad a la que se está aludiendo ahora es distinta. Pues no hay bufón que pueda volver transparente y límpido el resto incancelable que la actividad del concepto deja tras de sí. A la luz de lo dicho quizás la remisión sin tasa, descreída en relación con su posible clausura, deba convertirse en la apuesta por la interdependencia que necesitamos, en la que nadie está de más, ni nadie sobra o todos lo hacen en una desbordante equidad. Solo desde esa presuposición ganaremos una cierta autoconsciencia de la producción de *skór* que lleva asociada toda construcción de sentido, y que por tanto también transporta el dispositivo dialógico, ya sin ilusiones mirantes a un futuro henchido de gracia. Por poner otro ejemplo, la sustitución barroca del diálogo por la situación alegórica experimentada por la pareja protagonista de *El Criticón*, Critilo y Andrenio, apuntaba a un itinerario semejante, pero como siempre en el Barroco, no en vano el estilo del Imperio ibérico, lo negativo se purifica y conserva estetizado, el delito se vuelve ornato —*pace* Adolf Loos— y el detrito fachada de gloria. Esa lógica en espiral tampoco podía iluminar el camino. Hablamos de una conciencia desgraciada, pero no melancólica ni hipócrita, sino por primera vez a la altura de la destrucción que genera a su paso, de su experiencia y su pobreza. Hay algo en ello de transvaloración del tiempo que vivimos, pero sobre todo una recuperación de la *theoria* que necesitamos, como bien dejó dicho el sabio Hegel en el «Prefacio» a la *Fenomenología del Espíritu* con las que me gustaría cerrar, en falso necesariamente, esta escatología del diálogo, ambivalente como solo pueden serlo los signos de toda lengua, tanto más cuando es la nuestra:

«[E]n cuanto ese sentido común apela al sentimiento, es decir, apela a su oráculo interior, ha liquidado ya de antemano a todo aquel que no comulgue con él; pues tiene que declarar que no puede decir ya nada a quien no encuentre en sí lo mismo y no sienta lo mismo, con otras palabras: ese sentido común está pisoteando las raíces mismas de la humanidad. Pues la naturaleza de esta humanidad consiste en empujar hasta el acuerdo, y la existencia de esta humanidad solo se funda en la comunidad de las conciencias que efectivamente se haya producido. Y lo antihumano, es decir, lo animal, consiste precisamente en quedarse en los sentimientos y en solo poder comunicarse por estos» (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, «Prefacio», trad. de F. Jiménez Moreno, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 171).

²⁹ Diderot, *El sobrino de Rameau*, trad. de F. de Azúa, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 236.

³⁰ Diderot, *El sobrino de Rameau*, ed. cit., p. 207.

No llegar al otro desde el sentimiento, sino desde una teoría del concepto, aunque lo que más nos interese remita a lo que de él sobra escapando a su control, nos parece el saldo arrojado por un arqueo en el que la esencia dialógica ha manifestado que su blindaje estético es la principal razón de su vulnerabilidad empírica. Cobrar conciencia de esto solicita llegar al otro con conciencia de que pretender convertirlo en el amigo que conmigo va —el *heterón autón* de la *philia* aristotélica— lo reducirá antes o después —*sic transit gloria mundi*— al repugnante profiterol de los hermanos Wittgenstein de Bernhard o al pasajero goce de una escucha *online*, mero paripé del espíritu, pacato effluvio del malestar de las conciencias. Lo que no quiere uno para sí, no lo quiera para el otro, es decir, no queramos hacer del otro alimento dialógico del sí mismo. Valga esta tan humilde como excesiva sentencia para intentar poner coto al mal que no podemos evitar por existir como solemos hacerlo, atraídos por la especie de que en soledad podemos solaparnos con la efigie del concepto. *Wahr spricht, wer Schatten spricht*³¹, y esas sombras que rodean como pesada aureola a toda verdadera apofansis son la condición para contemplar, como el umbral de los jardines sin aurora, un cielo cuya eternidad aumenta con cada viruela, cada pústula y cada incendio de la historia.³² Sin embargo, he ahí la humanidad transfigurada al contraluz del matadero de la historia, aquella con la que nunca deberíamos dejar de encontrarnos en diálogo.

³¹ Verso procedente del poema de Celan, *Sprich auch Du*, recogido en *Von Schwelle zu Schwelle*, traducido al castellano por J. Munárriz (1997). Vd. la interpretación de estos versos de Duque (2010: 162ss.) y V. Vitiello, *Non dividere il sì dal no*, Roma/Bari, Laterza, 1996.

³² Vd. el poema de Celan, *Wir sehen Dich*, recogido igualmente en *Von Schwelle zu Schwelle*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDETT, H., *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.
- AZÚA, F. de, *Cortocircuitos*, Madrid, Abada, 2004.
- BERNHARD, T., *Stücke*, vol. IV, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.
- CELAN, P., *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- *Obra completa*, trad. J.L. Reina Palazón, Trotta, 1999.
- *De umbral en umbral*, trad. por J. Munárriz, Madrid, Hiperión, 1997.
- DIDEROT, D., *El sobrino de Rameau*, trad. de F. de Azúa, Madrid, Alfaguara, 1979.
- DUQUE, F., *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Madrid, Abada, 2015.
- *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología. Heidegger/Levinas — Hölderlin/Celan*, Madrid, Abada, 2010.
- «Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo», *Eikasía* 15 (2007), pp. 4-17.
- *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, 1997.
- DUQUE, F./L. Cadahia (eds.), *Indignación y rebeldía*, Madrid, Abada, 2013.
- GIL BERA, E., *A este lado*, Pamplona, Pamiela, 1993.
- GOETHE, J.W., *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Reclam, Stuttgart 1971.
- HAMACHER, W., *Entferntes Verstehen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1959.
- HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke und Briefe*, Deutscher Klassischer Verlag, 1992.
- MARÍ, T. (ed.), *El entusiasmo y la quietud*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- PIPPIN, R., «What is Western? Politics and Self-Knowledge in j. Ford's *The Searchers*», *Critical Inquiry* 35/2 (2009), pp. 223-246.
- RÍOS, I. de los (ed.), *El sacro desorden de nuestras vidas*, Madrid, Abada/A. Bello Ediciones, 2014.

SCHMIDT, J., *Hölderlins geschichtsphilosophischen Hymnen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1990.

STAROBINSKI, J., *El almuerzo campestre y el pacto social*, Madrid, Abada, 2010.

VITIELLO, V., *Non dividere il sì dal no*, Roma/Bari, Laterza, 1996.

VV.AA., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.

ŽIŽEK, S., *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.001>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 23-42



Eros in front of the Mirror: on Love and Knowledge

*Eros frente al espejo: sobre
el amor y el conocimiento*

LORENA ROJAS PARMA

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.002>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 43-74



Recibido: 24/06/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El trabajo busca problematizar la noción de totalidad tanto en la tradición del marxismo occidental (bien trátase de la Escuela de Frankfurt, bien el marxismo anti-hegeliano) como en la tradición postestructuralista. Para eso hemos elegido a un autor de cada tradición: Walter Benjamin, Louis Althusser, y Jacques Derrida. Intentaremos reponer las críticas de cada uno de ellos a la noción de totalidad, a fin de analizar las similitudes y diferencias a la hora de emprender esta crítica.

Palabras clave: Totalidad, Escuela de Frankfurt, Postestructuralismo, Walter Benjamin, Louis Althusser, Jacques Derrida.

Abstract

The paper aims to problematize the notion of totality both in the tradition of occidental Marxism (Frankfurt School or anti-hegelian Marxism) and in poststructuralist tradition. For this purpose we have chosen an author of each tradition: Walter Benjamin, Louis Althusser, and Jacques Derrida. We will try to reconstitute the critics of each one to the notion of totality, for the purpose of analyze the coincidences and differences between the critics.

Keywords: Totality, Frankfurt School, Postestructuralism, Walter Benjamin, Louis Althusser, Jacques Derrida.

*Seme favorable, soberano, seme favorable, pues la
divinidad decretó que fueses mi dios: en tus manos
tienes la última palabra de mi vida y de mi muerte*

MELEAGRO

Dame un oráculo, y yo seré tu intérprete

PÍNDARO

α Proemio: el amor espejo

DESDE EL DÍA EN QUE NARCISO HALLÓ su rostro reflejado en aquella «fuente nada cenagosa, de claras y plateadas aguas»¹, y, para su infortunio, se enamoró perdidamente de su belleza, cumpliendo así con el maleficio lanzado por un enamorado no correspondido,² quedamos advertidos para siempre de ese impulso amoroso hacia nuestro propio reflejo —o hacia nosotros mismos—, mientras permanecemos ciegos y sordos ante cualquier otra cosa del mundo. En realidad, nos deja ver Ovidio, el mundo se reduce a nuestro reflejo. En la filosofía, también hemos sido testigos de hondas reflexiones sobre el amor, salpicadas un poco de esas aguas complejas del «amarse a uno mismo» a través de otro. Un otro que, según sea la versión amorosa de que se trate, podría ser incluso una «parte» de uno mismo. Así lo afirma, por ejemplo, el Aristófanes platónico, quien bellamente en su discurso del *Banquete* evoca el hallazgo erótico de su *symbolon* o «mitad perfecta».³ Y ha sido una historia sobre el amor tan atractiva que tiene incluso, como se ha reconocido, un tono ro-

¹ *Fons erat inlimis, nitidus argenteus undis*, Ovidio: *Metamorfosis*, Madrid, Alianza, 2001, vv 407. Mantengo la traducción de A. Ramírez de Verger, Madrid, Alianza, 2001.

² vv 404-405.

³ Cfr. *Banquete*, 191d; cfr. 198d. Gadamer explica, a propósito de Aristófanes, el sentido originario del *symbolon*: «El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cuarenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente *juntando los dos pedazos*. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. *Algo con lo cual se reconoce un antiguo conocido*», *La actualidad de la bello*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 84. Cursivas añadidas. En la Carta XIII, Platón usa *symbolon* como «contraseña»: «En cuanto a la contraseña (*ton symbolou*) [para reconocer] las cartas que te escribo por propia iniciativa y las que no, supongo que la recuerdas [...]» 363a. El *symbolon* es, entonces, la mitad perfecta de la que mitad que somos; la parte que perdimos y que Eros, con su auxilio, nos ayuda a encontrar tras el desgarrar condenatorio de Zeus. Lo que alivia el anhelo y la nostalgia con las que venimos al mundo. Cfr. Velázquez, O.: *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002, p. 75.

mántico⁴ y nos ha permitido el sueño con el abrazo del que es «para mí».⁵ Desde muy antiguo sabemos que «lo semejante atrae lo semejante»,⁶ y que Eros se encarga de lograr esos encuentros siempre que no haya soberbia en nuestro corazón.⁷ Ese que es «para mí» ha de poseer algo semejante, y Aristófanes diría que el amado es «mi otro yo».⁸ De maneras más sofisticadas hallamos amantes con un «dios» común en sus almas,⁹ engarzados por el recuerdo de la belleza que deslumbra y que corre como un río de uno a otro,¹⁰ con la tarea de parecerse tanto como sea posible a lo que realmente *son*: al «dios» que comparten y a ellos mismos.¹¹ Este es el caso, por supuesto, del *Fedro*, de Platón, de su tercer discurso amoroso o el segundo de Sócrates, y de los amantes «espejo». Los que están, en efecto, cuando está uno frente al otro, «como en un espejo».¹² A Platón le debemos esta expresión tan sugerente para pensar el amor.¹³ Y es la que nos va a permitir disertar sobre el amor entre «semejantes» de una manera vital y transformadora, pues en estos amantes, a dife-

⁴ Cfr. Esteban, A.: «El *Banquete* de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», en *Estudios griegos e indoeuropeos*, 20, 2010, p. 121. Es una de las versiones amorosas más hermosas del *Banquete*, ante la que hay que mantener «una cierta sobriedad 'positivista' para no sucumbir, *stricto sensu*, a su valor explicativo», Libis, J.: *El mito del andrógino*, Madrid, Siruela, 2001, p. 15.

⁵ Cfr. el discurso de Aristófanes, *Banquete*, 189c-193d. Strauss, L.: *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, 1966; Dover, K.: "Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*", en *The Journal of Hellenistic Studies* 86, 1966; Rosen, S.: *Plato's Symposium*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999; Marí, E.: *El Banquete de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 2001; Mayo, C.: "Disruptions of Desire: From Androgynes to Genderqueer", en *Philosophy of Education*, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007.

⁶ Cfr. *Banquete*, 191d y ss; *aiei toi homoion agei theos hos ton homoion*, *Odisea*, XVII 218; *Lisis*, 214a-b; Hippol. Refut., I, 8,1 en Cappelletti, Á.: *La filosofía de Anaxágoras*, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984, p. 34. Con relación al vínculo entre el saber y la amistad en el *Lisis*, cfr. 210d. También, 219c y el *proton philon*; Jaeger, W.: *Paideia*, Bogotá, F. C. E., 1992, pp. 566-567; Mooney, T.: "Plato's Theory of Love in the *Lysis*", en *Irish Philosophical Journal*, 1990. «La observación final de Sócrates [en el *Lisis*] constituye un consejo: si quiere ser amado, ha de adquirir sabiduría. Este es el camino para ser querido por todos», Grube, op. cit., p. 150. Cfr. Guthrie, W.: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, tomo IV, p. 144-150; Brusco, M.: «El *Lisis*, diálogo 'erótico'. Como imagen del tema que trata», en Cornavaca, R. (comp.): *Estudios platónicos III*, Córdoba, Ediciones del copista, 2010, pp. 83-97; Padrón, H.: «Consideraciones sobre la *philia* en el pensamiento de Platón», en *Diadokhé*, 1-2, 2004-2005, p. 11 y ss.

⁷ Cfr. *Banquete*, 196a y ss.

⁸ Como señala Nussbaum, M.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995 pp. 238-239.

⁹ Cfr. *Fedro*, 252c y ss.

¹⁰ Cfr. *Fedro*, 251c-d.

¹¹ Cfr. *Fedro*, 253a.

¹² *Hosper de en katoptro en to eronti eauton horon lelethen*, *Fedro*, 255d. Haré uso de la traducción autorizada de E. Lledó (salvo alguna modificación señalada), Madrid, Gredos, 1997. En algunos casos, G. Caccia y G. Giardini, *Platone, Tutte le opere* (edición bilingüe), Roma, Newton Compton Editori, 2010. Las citas textuales del griego han sido transcritas al latín sin acentos, siguiendo una de las opciones académicas en uso al respecto.

¹³ «La visión, la mirada, el espejo, el amante que en el amado busca su propio reflejo, Anteros que responde necesariamente a Eros como su necesaria contrapartida para que el diálogo erótico pueda alimentarse, tales son los temas sobre los que Platón arroja luz, en su análisis referido a Eros, como ilustración de las relaciones entabladas entre lo real y la imagen, entre el individuo y su doble, entre el conocimiento de uno mismo y el necesario desvío por el otro, entre lo mortal y lo inmortal, entre el medio, el uno, el dos y el tres», Vernant, J.-P.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 155.

rencia de Narciso y Aristófanes, hay un auténtico «verse» y una experiencia con el conocimiento. Estos amantes, en efecto, han de recorrer largos caminos a través del espejo en que se miran, que conducen a una transformación interior y a un replanteamiento de la vida. Los delicados senderos de este amor no terminan en tragedia o en una repetición de sí mismo; por el contrario, hacen del amante, el filósofo.

Sobre la importancia que tiene el amor en el conocimiento versa esta breve meditación. Y los amantes espejo del *Fedro*, que se implican con el saber, son especialmente oportunos para disertar sobre el estado de enamoramiento y los hallazgos a los que da lugar. Por ello Platón vendrá en nuestro auxilio: el apolíneo «conócete a ti mismo» de Sócrates,¹⁴ se muestra en el diálogo como un autoconocimiento compartido a través del amor. Y precisamente en el caso del amor, se implica también el saber trascendente y universal de la belleza.¹⁵ En este sentido, amar trae consigo una experiencia que conduce hacia los caminos de la *episteme*: revela en el alma enamorada, tras una fuerte remoción, «la verdad» de lo realmente amado —la belleza— junto a la naturaleza contradictoria del alma del amante que, con un trabajo fuerte y doloroso, ha de ser serenada.¹⁶ Platón nos presenta el amor como una estremecedora ocasión para conocerse, recorrerse, saber de las propias violencias y virtudes, mientras hace posible el descubrimiento —el recuerdo— de lo verdaderamente amable y objeto amoroso de contemplación.

El conocimiento comienza, desde Sócrates, con uno mismo. El sentido platónico lo fortalece con el amor, haciendo de Eros la experiencia que despierta el asombro que nos lleva a la filosofía.¹⁷ El amor hace posible el descubrimiento y reconocimiento de la Idea de belleza que, no obstante su naturaleza eterna y trascendente, como es sabido, en el *Fedro* se hace «visible» en el amado.¹⁸ Vence las discordias

¹⁴ Cfr. *Alcibíades I*, 129-b; y el examen de la máxima en el *Cármides*, 165a-b y ss.; Platón, *Apología de Sócrates*, 29c-30d [En adelante, *Apología*]. Especialmente, *Fedro*, 229d-230a. Cfr. Pieper, J.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1998, p. 25. La «introducción» a los discursos amorosos del *Fedro* es, precisamente, una alusión al conocimiento de sí. Al modo del pórtico de Delfos. Y este hermoso pasaje anuncia el «conócete a ti mismo» como un autoconocimiento compartido en medio del amor. Lo que no se considera en los primeros discursos del diálogo, y en lo que se destaca el último y gran discurso erótico de Sócrates. Aquí confluyen, como en otros lugares, y con belleza, la filosofía platónica y la del maestro.

¹⁵ Cfr. *Fedro*, 250d-e.

¹⁶ Cfr. *Fedro*, 250e-253d.

¹⁷ Cfr. Cruz, M.: *Amo, luego existo*, Buenos Aires: Eudeba, 2013, p. 14; García-Baró, M.: *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 106. El ímpetu del conocimiento es, para Platón, el de lo erótico. El «amor apasionado que la mente siente por la verdad —sostiene Grube— es la misma corriente de deseo que aparece en las pasiones físicas, si bien dirigida hacia la consecución del conocimiento... Ha debido ser cierto en su propio caso [el de Platón] que el anhelo que sentía por los descubrimientos del pensamiento era, si no tan intenso, sí desde luego tan real y más duradero que cualquier otro anhelo por la satisfacción corporal. Ambos sentimientos le parecían esencialmente idénticos y a ambos los denominó Eros. Lo cual puede muy bien ser verdad», Grube, G.: *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 2010, p. 182.

¹⁸ Cfr. *Fedro*, 250d, Reale, G.: *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 247. Cfr. *supra*, p. 12, n. 66.

entre la finitud de la materia y la eternidad de lo que se nos anuncia intangible. Y esto se devela, se hace cognoscible, en medio del entusiasmo erótico, en medio de una *mania* cuyo trastorno provoca en el enamorado, curiosamente, una suprema lucidez: *ve lo bello en el amado, lo reconoce en sí mismo y lo contempla trascendente*.¹⁹ Y hace de su vida, como veremos, algo completamente nuevo.²⁰ Hablamos, entonces, de amor, entusiasmo y conocimiento. Es por ello que el amor platónico ha de ser ahora nuestro Virgilio.²¹

El proceso erótico que desemboca en hallazgos de uno mismo, y en la aprehensión de lo verdadero, ocurre junto al amado. Es decir, este amor es un amor compartido, pleno, y no uno de tono solipsista o nostálgico que el amante vive en soledad. No se trata, por ejemplo, de ese Eros que uno acepta con sumisión en silencio, en medio de la melancolía, la resignación o el disimulo. Del que puede incluso prescindir de la presencia del amado. No es ese tipo de experiencia erótica la que conmueve los caminos platónicos del conocimiento. No son las cavilaciones de Kierkegaard sobre Regina lo que ahora nos ocupa. Ni las reflexiones del «Diario» de su Johannes. Tampoco el Marcel de Proust sufriendo tras la partida de Albertine. Los amantes platónicos viven un amor acompañado, lo que permite afirmar que el conocimiento que aquí se implica necesita del otro, del otro amado; y que el amor *se vive junto al amado*. Esto no niega, por supuesto, la profundidad de las reflexiones del amor en soledad. De las revelaciones y hallazgos que se develan en medio del silencio del que sufre por un amor ausente o imposible. Y en ese estadio complejo del que cavila sobre el amado lejano, también hay hallazgos del alma que de otra manera, probablemente, no se habrían descubierto a la conciencia. Quizá el Oscar Wilde que escribe *De profundis* sea lo más conmovedor que podamos evocar.

Pero los amantes espejo –y los que parecen serlo–, a diferencia del amor silencioso y solitario, llevan consigo al otro, *requieren* del amor compartido. Y esto lo embellece. El sufrimiento de Narciso es precisamente porque no puede abrazar a su amado, aunque ve que éste también extiende sus brazos queriendo abrazarlo.²² Lo

¹⁹ Cfr. *Fedro*, 244a y ss.

²⁰ “Love knows what it knows, although it cannot give ‘reasons’, and cannot always ‘find the words’ for what it knows... And this practical impossibility of giving an account does not render the love ‘untrue’, nor does it render it unsusceptible to philosophy scrutiny. Rather, such loving points out to us the limits of all such human knowing. I am coming closer to the suggestion now that the best translation of the Platonic account of *eros* is our well-worn Anglicism ‘true love’”, Ruprecht, L.: *Symposia*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 56.

²¹ “Love and knowledge are primordially linked. The question, ‘What is knowledge?’ is unanswerable in theory (*Theaetetus*). But it may be answerable in practice – in political action (*Republic, Statesman*), in death (*Phaedo*), and in love (*Symposium, Phaedrus*)... this absolutely essential connection –between *eros* and *episteme*, love and knowledge– has been missed”, Ruprecht, op. cit., p. 83.

²² Cfr. vv 455-460. Narciso no puede alejarse de su amado. No se aparta de la fuente ni sufre la desventura lejos de su reflejo. En realidad, prefiere morir que apartarse.

vemos también en el Eros del Aristófanes de Platón, que nos hace felices cuando permite el reencuentro con la mitad perdida.²³ Los amantes platónicos no son la excepción, pero en este amor, y a diferencia de los anteriores, hay un vínculo con el conocimiento: con el propio, con el del otro y con lo trascendente.²⁴ Desde la perspectiva del espejo platónico, hay un reconocimiento de que lo que ocurre en mí, en términos amorosos, está en relación profunda con aquel que provoca el entusiasmo, esto es, el otro «porta» consigo lo que causa *en mí* el arrebato, y si ocurre *en mí* es porque –necesariamente– ya estaba *en mí*. Y aunque viene de afuera, más aún, entra por la vista, como dicen Platón y los griegos, eso amado que estremece, lo que se ama en el otro, ha de estar ya en mi alma exaltada. El alma, entonces, necesita de un espejo para verse, para (re)conocerse, para amar. El punto medular de los amantes especulares es que aman lo común, lo semejante, lo conocido. Dando cuenta de que el otro está siempre reflejando algo propio, y que si hay conciencia de ello se hace posible saber de uno mismo lo que podría no salir a la luz –a nuestra luz– de otra manera. El sesgo platónico es que ese saberse implica el recuerdo de «lo verdadero» y, así, que ese amor a lo conocido es amor a lo bello absolutamente. Los filósofos son los enamorados. Y si bien hay descubrimiento y recuerdo, también hay transformación y trabajo interior para poder vivir ese amor en compañía. El amante platónico, que tranquiliza con mucho dolor el ímpetu voraz de su «caballo negro» del alma para poder aproximarse al amado que lo estremece, es un ejemplo de ello.²⁵ Como veremos, no se va al amor en una condición irreflexiva de uno mismo.²⁶

Sin embargo, podríamos pensar en amantes que sin ser los filósofos de Platón pueden descubrir, desde la mirada especular, verdades de su corazón. Y hacer algo

²³ Cfr. *Banquete*, 189c-d; 193c-d.

²⁴ Y precisamente esto es lo que llevará a concluir que ni el caso de Narciso ni el de los amantes de Aristófanes son amores espejo.

²⁵ Cfr. *Fedro*, 250e-255a. Tiene razón Guthrie cuando afirma: «Después de una batalla desesperada (descrita por Platón con fuerza imaginativa insuperable), [el caballo negro] acaba por someterse y el alma del amante sigue al amado con reverencia», op. cit., p. 388. «En efecto, el autoconocimiento empieza en la acción real, de la que rebota, por así decir, la conciencia oscura de las opiniones que él mismo es hacia el hombre que acaba de actuar», García-Baró, op. cit., p. 108. Cfr. Ferrari, G.: «Platonic Love», en Kraut, R. (comp.): *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, pp. 265-267. Tras el estremecimiento que causa la belleza en el alma del amante, comienza un proceso interno, de «batalla desesperada», que éste logra serenar para poder acercarse al amado. El saber de uno mismo implica el recuerdo de lo bello, y el de los propios excesos y deseos que irrumpen en el amor y que han de ser equilibrados. También, como veremos, el hallazgo de un «dios» que mora en el alma y que funge como un espejo entre amantes. La belleza es, por supuesto, la verdad suprema que permite el amor. Es en ella donde se cruza lo íntimo y lo universal. Por tanto, el amor a la belleza remueve no sólo su recuerdo, sino la naturaleza misma del alma.

²⁶ El amor espejo que estoy destacando en Platón, en estrecho vínculo con el autoconocimiento, se exige del amor espejo que el psicoanálisis atribuye especialmente al narcisismo. A propósito de esto, Moscone, quien hace un interesante intento de perfil psicoanalítico de Sócrates, alude al amor espejo en términos narcisistas y, por ello, permite hacer un comentario. Sólo que el autor se refiere a la relación entre Sócrates y Alcibiades –ahora no considerada– y al amor entre las «mitades» que se reencuentran en el mito de Aristófanes en *Banquete*

con ellas. Hacerse «mejores», como diría Sócrates.²⁷ Pero lo que parece que ha de quedar excluido es el amante «ciego» que sólo se ve a sí mismo y que, como Narciso, se enamora de su propio reflejo sin saberlo.²⁸ Y cuando se da cuenta (*iste ego sum*), se resigna y muere desvanecido. Ante esta historia trágica y conmovedora nos asalta una pregunta: ¿quiénes somos para «amarnos» de esa manera, para incluso preferir la muerte –la absoluta destrucción– antes de separarnos de nuestra imagen? Cuando Diotima sostiene que «el amor es deseo de poseer siempre el bien»,²⁹ y Sócrates en el mito del *Fedro* describe la conmoción del amante ante la belleza,³⁰ quedamos estremecidos ante la posibilidad de que lo bello –lo que nadie negaría que ama– no

(189c-193d). A este amor haré referencia más adelante, pero para señalar que estos amantes no son capaces de verse a sí mismos porque, entre otras cosas, desconocen que son «espejos», están ausentes de su propia *psyche* y, sin embarfo, sólo se aman a sí mismos –pues son «partes» del mismo ser, *symbola*-. Más aún, como veremos, desde el punto de vista del *Alcibiades I* y del *Fedro* –donde específicamente Platón habla del «espejo»-, los *symbola* de Aristófanes realmente no funcionan como espejos de sí mismos. Y, en este caso, no hay conocimiento de sí a través del amor. Así, lo desplazado/rechazado de uno hacia el otro, lo que constituiría una «semejanza» entre ellos, no implica, desde el punto de vista «platónico» que aquí se asume, un «espejo». Moscone sostiene que este tipo de amor «se presenta en personas que tienen un elevado grado de narcisismo», y destaca tres aspectos: «1) Lo que es propio y rechazado es percibido como si fuese un objeto porque no se advierte que el objeto funciona como un espejo. 2) Se ama al objeto como si fuese la imagen de sí mismo espejada porque éste tiene lo que se desea para sí. 3) Al ser amado por las cualidades que se desean para sí, este amor, como la imagen que ofrece el espejo, reconfirma la identidad y produce sentimientos de omnipotencia», Moscone, R.: *Sócrates: sólo sé de amor*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 137. Quizá el «rechazo» se vincule, en el mito de Aristófanes, con el corte que decide hacer Zeus a los seres primigenios por su comportamiento orgulloso y soberbio. Y habría que pensar si ese corte, además de atentar contra la unidad, implica efectivamente un rechazo a lo separado. El mito nos narra una condición anhelante de los hombres después del desgarrar, de búsqueda de lo perdido, y su hallazgo es, precisamente, un alivio que este Eros «terapéutico» otorga a los amantes serenos de corazón para que sean felices. Con todo, la alusión crítica que hace Diotima a Aristófanes en 205e-206a, ya nos deja ver las grietas de esta versión amorosa, y lo cuestionable del final feliz y de la sanación que debe ocurrir si se halla el *symbolon*. Moscone hace énfasis, además, en la participación del odio, «ya que este amor intenta re-unir aspectos que resultaron intolerables y, por lo tanto, implica que también lleva en sí una cuota significativa de rechazo, lo que hace prever una relación conflictiva», op. cit. Con respecto a esto, y a la posibilidad misma del conflicto entre «mitades», Diotima, antes que nadie, tiene mucho qué decir. Cfr. *Banquete*, 205e-206b. Si bien estos aspectos del psicoanálisis nos permiten una lectura del mito de Aristófanes, también nos permiten distinguir el amor espejo entre los amantes platónicos. Los *symbola*, como veremos, no tienen conciencia de ser espejos (como sostiene el autor en el primer punto), mientras que los amantes platónicos, como se afirma en los diálogos antes mencionados, sí lo saben (*Alcibiades I*, 133b) o, al menos, lo recuerdan (*Fedro*, 255d-e). Estos amantes, según se sostiene más adelante, se conocen a sí mismos en el amor. Ni el rechazo ni el odio se vinculan con el amor de los platónicos; menos aún un deseo de las cualidades desplazadas hacia el otro. El espejo amoroso de Platón tiene otras connotaciones. Quizá por ello, Moscone, en sus análisis del amor espejo precisamente en Platón, no menciona ni al *Alcibiades I* ni al *Fedro*. Mientras que Platón en el mito de Aristófanes, precisamente, no habla de *katoptro*. Sobre la relación entre Sócrates y Alcibiades, cfr. Rojas Parma, L.: «De amore: Alcibiades y Sócrates en el *Banquete*, de Platón», en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. XXIII, n° 1, 2011; sobre el amor en el mito de Aristófanes, cfr. Rojas Parma, L.: «De amore: el amor del reencuentro en el mito de Aristófanes en el *Banquete*, de Platón», en *La lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad de Puebla, n° , 2014.

²⁷ Cfr. *Apología*, 29e; *Alcibiades I*, 124e y ss; 128b-c; e; *Hippias Mayor*, 283c-d.

²⁸ *Et placet et video; sed quod videoque et placetque, non tamen invenio, tantus tenet error amantem*, v 445.

²⁹ «*Estin ara syllebden*», *ephe*, «*ho eros tou ton agathon auto einai aei*», *Banquete*, 206b. Como es sabido, Diotima, en 204e, ha sustituido *kalon* por *agathon*.

³⁰ Cfr. *Fedro*, 251a y ss.

sea tan solo lo que es «bello para mí», y que implique un proceso de conocimiento exigente y riguroso. Nos estremece que haya que *saber* de lo bello; así, *saber* amar. Que el amor y el deseo de lo bello involucren una experiencia de honda remoción, que da lugar a cuestionamientos y aperturas hacia uno mismo. En fin, que «lo bello para mí» luzca como una trivialidad que nos aleje de esos procesos reflexivos. Y entonces la relación entre la *episteme* y el amor se muestra más compleja aún: no todo es amable, no todo es amor. Si subestimamos la remoción del propio conocerse que se exige del amor, Narciso podrá seguir amándose perdidamente, ciego y sordo ante la vida, mientras se desvanece convencido de su belleza insustituible. No deja de ser tentador imaginarse a Sócrates haciendo al Narciso enamorado la tormentosa pregunta que hace a Hippias: «qué es lo bello».³¹ Sin ninguna respuesta, por supuesto. Pero con Eco repitiéndola incesantemente. Mucho más estremecedor nos resulta recordar, desde esta perspectiva, la última línea de Sócrates en el *Hippias mayor*: «lo bello es difícil».³²

Narciso no sale de sí mismo y muere marchito por la imposibilidad de consumir su amor. Se abrasa con su imagen y no abandona su propia *repetición*. Esta célebre historia es trágica en muchos sentidos. Ahora sólo quiero señalar que éste no es un amor solitario que solloza desde la ausencia del amado, pues el mismo Narciso confiesa que es muy pequeño el obstáculo que le impide alcanzar su amor.³³ A pesar de ello, termina sus días desvanecido en la soledad del uno. No hay nadie más que Narciso; no hay otro a quien amar.³⁴ Y aquí se vislumbra un hondo problema de naturaleza erótica: Narciso es uno.³⁵ La relación de espejo requiere desde el punto de vista filosófico una mirada que se escape de la mera repetición. Así, este vínculo entre Eros y *episteme* se destaca especialmente ante el mencionado Aristófanes del *Banquete*, como veremos más adelante. Allí encontramos otro modelo de repetición en el amor, en el que precisamente la ausencia del conocimiento y de la transformación interior que implica el amor protagoniza toda la historia. El amor a uno mismo en otro, de manera irreflexiva, como vemos que ocurre en el mito del poeta, que repite ciclos que recorren un largo pasado, no es el amor del saber ni el que es capaz de abrir los caminos hacia el propio descubrirse. Aunque son aparentemente dos estos amantes, en realidad son uno, con aroma a Narciso por supuesto, pero con un –discutible– final de *eudaimonia*.³⁶

³¹ *Kai didaxon hikanos auto ho kalon hoti esti, Hippias mayor, 286d-e.*

³² «*Chalepa ta kala*», *Hippias mayor, 304e.*

³³ *Nam quotiens liquidis porreximus oscula lymphis, hic totiens ad me resupino nititur ore. Posse putes tangi: minimum est amantibus obstat, vv 450; 453.*

³⁴ Cfr. vv 425-435; 460-470.

³⁵ Incluso a tres, como dice Diotima, Cfr. *Banquete, 206c y ss.*

³⁶ Cfr. *Banquete, 189d.* Más adelante haré alusión al mito.

Con esto no quiero decir, finalmente, que todos los que permanecen juntos en una relación amorosa son amantes espejo. Ni mucho menos felices o contemplativos.³⁷ Tampoco, que éstos y el amor solipsista sean las únicas clases de amor. No exige mucha reflexión, por ejemplo, saber de almas que permanecen juntas sin abrazarse por Eros o del acompañado que vive consciente de su honda soledad. Pero hablar sobre ellos exigiría otro espacio y, por supuesto, otro tipo de amor. Probablemente más que de amor, habría que disertar sobre la soledad y todos los esfuerzos que hacemos por evadirla o aliviarla; mientras somos capaces de llamar «amor» a eso que distrae los pasillos vacíos del estar solo. Decía Voltaire que «se llama falsamente amor al capricho de unos días, a una relación ligera, a un sentimiento al que no acompaña el aprecio, a una costumbre fría, a una fantasía novelesca, a un gusto al que sigue un rápido disgusto, en una palabra, se da ese nombre a una multitud de quimeras».³⁸ Y sin más explicaciones nos remite al *Banquete* platónico. En efecto, desde Sócrates y Platón el amor se perfila distinto de esas «multitudes». Por ello quizá sea útil el rigor del filósofo para distinguirlo. Aunque, por supuesto, esto tenga la grave consecuencia de comprometer lo que los hombres comunes llamamos «amor». Pero más grave probablemente sea la vida que transcurre «creyendo» que nuestras experiencias –tormentosas, superficiales, múltiples, simples o fantasiosas– son amor. Sin embargo, y como no podía ser de otra manera, tampoco tenemos acuerdos filosóficos al respecto. Basta pensar en Lucrecio, Spinoza, Kierkegaard, Schopenhauer e incluso en Nietzsche para evocar los desacuerdos. Con todo, lo que quizá sí tengan en común –cada uno a su manera– sea la mirada sospechosa y vigilante ante esa pasión peligrosa. Como decía el mismo Voltaire, «el amor es una materia poco filosófica».³⁹ Seguramente porque su naturaleza tan poco amigable al concepto suele escaparse a las exigencias rigurosas de la razón, y porque con dificultad se logra un alejamiento de las propias experiencias –pues ellas mismas requieren ser exploradas–.

De manera que hay que hacer frente a la naturaleza amorosa con sus particularidades, si no queremos un análisis que concluya en algún anestésico pasional. Desde Zenón de Citio o Epicuro sabemos de algún *pharmakon* para lograrlo. Pero el amor es un desbordamiento, y explorarlo filosóficamente en su naturaleza es un cometido valioso. En este sentido, Platón tiene el mérito de haber pensado el amor con sus desvaríos inevitables, sin acusarlo de pasión lamentable u opresora –al menos no

³⁷ En realidad, este amor es privilegio de los filósofos. Cfr. *Fedro*, 249c-e.

³⁸ Voltaire: *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de hoy, p. 130.

³⁹ Voltaire, op. cit., p. 128. Más recientemente sostienen Lancelin y Lemonnier: «Es un lugar común fuertemente instalado: el amor y la filosofía no forman buena pareja. Viven en cuartos separados, al menos desde el comienzo de los tiempos modernos», *Los filósofos y el amor*, Buenos Aires, Kairós, 2013, p. 9.

en el *Fedro*- mientras señala que su furor es un cauce hacia el conocimiento. Platón hizo de Eros, como es sabido, el mejor colaborador de la naturaleza humana,⁴⁰ y de la vida filosófica, la vida del enamorado.⁴¹

No debemos olvidar, entonces, que este es el amor de un filósofo -y de un filósofo «platónico»-. Y que el alma filosófica, por supuesto, no es de muchos. Y sin ser

⁴⁰ Cfr. *Banquete*, 212b.

⁴¹ La relación entre amor y conocimiento sigue siendo poco común, a pesar de su honda raigambre antigua y especialmente platónica. La alusión a Voltaire es una brevísima pero contundente «muestra» de esos «cuartos separados» que habitan la *episteme* y el amor, al menos desde la época moderna. Ruprecht, quien se ha ocupado del tema desde la perspectiva del *Banquete*, de Platón, sostiene: “It has seemed at times, as I have reflected upon the purposes of this book, a rather dark time to be a Platonist. It has, at times, seemed an even darker time to be in love”, op. cit., p. 72. Con todo, son estos mismos tiempos los que permiten, a diferencia de algunos siglos que nos antecedían, una suerte de revisión, de recuperación del Eros en los terrenos del conocimiento filosófico. Reale afirma que en el *Fedro*, «Eros se presenta como la otra cara de la verdadera filosofía: la pura razón abstracta no puede sino encerrar en los estrechos horizontes de pequeñeces humanas y mortales; es necesario alcanzar aquel influjo divino que proviene de la inspiración erótica, mediándola con una adecuada templanza”, y esto es, para el autor, “lo que la filosofía debe seguir siendo”, op. cit., p. 249. Su contraejemplo es –nada menos que– Hegel: «Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo», *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1966, 9. Es evidente que el amor tiene poco que decir aquí. Y podríamos recordar, a propósito de esto, lo que ha dicho Gadamer con respecto a la relación entre belleza y el conocimiento: «Comparada con la orientación global del Racionalismo hacia la matematización de la regularidad de la naturaleza y con el significado que esto tuvo para el dominio de las fuerzas naturales, la experiencia de lo bello y del arte parece un ámbito de arbitrariedades subjetivas en grado sumo», op. cit., p. 53. Con todo, el filósofo del *Fedro* se muestra como el filósofo enamorado, y Platón es, según afirma Reale, *filosofía como Eros* (p. 250). Quizá, por ello, Gadamer vuelve precisamente al *Fedro* para repensar el saber de la belleza, op. cit. pp. 46-52. Las cumbres platónicas de la *episteme*, que comienza por el alma, se alcanzan *apasionadamente*. En cierta forma, no es un desierto pensar que el amor y el conocimiento, meditados junto a Platón, se impliquen con el estar enamorados. Al menos, con la remoción de hondas experiencias, de nuestros mejores fantasmas. El *ethos* clásico del saber, que no se divorciaba de la vida, se nos muestra aún más interpelante con el amor. Los motivos históricos y espirituales por los cuales Eros abandonó el conocimiento, exceden con creces este espacio. Por ahora podemos, con Ruprecht, y aún con más recato, sostener: “I would like to offer the tentative, simply intuitive, and perhaps even the *outlandish* suggestion that these two appearances [*Eros* y *episteme*] are related”, op. cit., p. 72. Finalmente, Nussbaum hace un comentario que, en buena medida, sintetiza el espíritu de esta reflexión. Se refiere al maravilloso pasaje 243a, del *Fedro*, en el que Sócrates pregunta a Fedro por ese supuesto muchacho que escucha sus discursos amorosos. A lo que el joven responde, con una finura insuperable: «Aquí está, siempre a tu lado, muy cerca, y todo el tiempo que te plazca». Comparto con la autora la emoción hacia este pasaje: «En efecto, el genio de su escritura filosófica muestra aquí el entrelazarse de pensamiento y acción, de experiencia amorosa y discurso filosófico sobre el amor, de defensa filosófica de la pasión y reconocimiento personal de apertura y receptividad. Si estos personajes pueden experimentar la pasión como la experimentan de hecho, es en parte porque se atreven a pensar y razonar de cierta manera, porque el discurso filosófico les descubre determinadas formas de ver el mundo. Por otra parte, si hablan filosóficamente como lo hacen, es también porque yacen juntos, recostados sobre la hierba junto al río, dispuestos a enloquecer; y su locura les conduce a una nueva visión de la verdad filosófica. Sería vano, incluso tal vez incluso trivial, intentar decir qué viene antes, si el pensamiento o la experiencia, pues ambos se interpenetran y se iluminan mutuamente. Las vidas de los personajes se convierten en formas de buscar la sabiduría y, en parte, la nueva concepción de la locura proviene de la experiencia de esas vidas», op. cit., p. 283. Esta implicación entre el amor y la verdad filosófica, entre la vida y el pensamiento, y la luz que mutuamente se imparten, es a lo que alude esta revisión del amor como un estado propicio para saber de sí. Y, en el caso platónico, para saber de lo universal. En realidad, en ese entremezclarse de la vida y la filosofía, en su honda complicidad, la búsqueda y lo hallado se expresan en medio de los linderos muy frágiles entre lo íntimo y lo universal.

nosotros el *tetrapodos* que denuncia en 250e del *Fedro*,⁴² incapaz de estremecerse ya ante lo bello gracias a sus excesos, seguramente tampoco seamos el lúcido filósofo enamorado. Sin embargo, para indagar el conocimiento desde el amor, deberemos asumir –tanto como nos sea posible– la experiencia y la mirada del filósofo entusiasmado para que su estremecimiento amoroso no nos resulte completamente extraño. Y si bien no gozaremos de su iluminación o su vida contemplativa, quizá podamos, con los límites del caso, replantear nuestra mirada hacia el amor y su vínculo con el propio conocimiento. Tomaremos del filósofo y su amado la experiencia de este tipo de amor, con la fuerza vital que tiene, para señalar, finalmente, que el Eros que nos impulsa hacia la *episteme*, el amor atento a la reflexión, con frecuencia tendrá que mirarse al espejo.

β Te miro, luego me conozco

ASUMIR LA EXPERIENCIA AJENA HA DE TENER en cuenta la advertencia que hace Manuel Cruz en la introducción a su libro sobre los filósofos y el amor: «como suele ocurrir con las experiencias en verdad importantes, el relato de lo vivido por otros no nos empieza a servir hasta que nosotros no hemos pasado igualmente por lo mismo».⁴³ Y quizá este sea uno de los motivos que ha causado el divorcio entre la filosofía y el amor: comprender sus verdades, sus entusiasmos, sus quiebres o sus delirios, así como tratar de exponerlos filosóficamente, lleva consigo haberlos padecido. La distancia entre el filósofo y sí mismo, su *pathos*, su descontrol, su propio desbordamiento se desvanece, y el involucrarse vívidamente con lo reflexionado se vuelve imperioso. La vida y la filosofía no se rigen por la escisión.⁴⁴ Con todo, estamos

⁴² Cf. Carta VII, 335b.

⁴³ Cruz, op. cit., p. 18.

⁴⁴ A propósito del *Fedro*, 243a, antes comentado, Nussbaum concluye: «Por otra parte, si nos situamos en el plano del autor observamos que, al mostrarnos la fusión de vida y razonamiento, Platón nos enseña una parte profunda de la verdad y, por tanto, un aspecto de su filosofía. Supongamos ahora que dicha fusión se relaciona también con la vida del propio Platón... supongamos que lo que escribe aquí sobre la pasión surge de una experiencia particular. ¿Haría esta circunstancia menos filosófico el *Fedro*? No lo creemos así. En todo caso, más filosófico, si por ello entendemos lo que es una parte más profunda de la búsqueda comprometida de la verdad y el valor cuyo argumento lo constituyen tanto el propio discurso como las elecciones y decisiones personales del filósofo», op. cit., p. 283. Aunque estoy completamente de acuerdo con la autora, no deja de sorprenderme que tenga que hacer la pregunta del texto citado. ¿Hay que plantear, *realmente*, que una reflexión que surja de una experiencia pueda ser *menos filosófica*? ¿Fue tan contundente el olvido de la *episteme* socrática que llevaba consigo vivir desde lo sabido, implicar la vida con la búsqueda? ¿Que se implica, por tanto, la coherencia entre lo sabido y la manera de vivir? Que el amor fuese filosóficamente pensado en un banquete o recostados a la orilla de un río, en vínculo profundo con la belleza, ¿es sólo un asunto de ornamento? «En la filosofía se fue imponiendo poco a poco un curioso precepto: no se justifica ni se explica un pensamiento por la vida de su autor. Circulen, no hay nada para ver. *Esta postura habría sorprendido mucho a los hombres de la Antigüedad*, que

hablando del filósofo enamorado de Platón. De manera que haber pasado «por lo mismo» aquí no puede significar, por supuesto, una experiencia como la del filósofo platónico: si atendemos al mito del *Fedro*, el alma ha debido contemplar la verdad intangible desde la «espalda del cielo» en su viaje con los dioses, no ser presa absoluta del olvido, y haber elegido encarnar tres veces en un filósofo, entre otras cosas. Lo que es, sin duda, poco probable. Sí puede significar, sin embargo, que reconozcamos en él, el estremecimiento profundo que nos produjo el encuentro con el amado, las certezas que sentimos en medio del amor, y la experiencia límite de la vida en la que se cruzaron los ímpetus del alma y el cuerpo. Y, con ello, la transformación definitiva que trajo consigo el grosor de esa vivencia. Si esa *mania* nos resulta cercana, si esa perturbación resuena en nosotros, es probable que nos sea útil la advertencia. No somos el filósofo platónico, por supuesto. Pero él nos permite, desde su experiencia, orientar un poco la nuestra. Aprender que el amor es una apertura hacia el propio saberse, y hacia el despertar de una vida que puede estar ausente de sí misma o pavimentada de hábitos sin fundamento. Nos permite, quizá, evitar aquella vida equivocada que denuncia Sócrates de algunas almas: las que teniendo que elegir su próxima existencia como mortales, y tras haber llevado una vida virtuosa, yerran contundentemente, porque deciden «por hábito, sin filosofía».⁴⁵ Y desde los dominios amorosos, las almas saben de sí mismas cuando están enamoradas.

Hemos dicho que el conocimiento comienza con el propio, y que el amor permite, mientras el amado se vuelve nuestro espejo, *vernos*. Esta alusión al espejo podemos hallarla en otro contexto erótico, entre Sócrates y Alcibíades, en el *Alcibíades I*.⁴⁶ Una maravillosa declaración de amor hace Sócrates al joven, a quien

precisamente solían medir una idea con la vara de la fuerza interior que le confería a quien la elaboraba. *Desde el origen socrático, la filosofía busca el deshielo de toda una existencia*», Lancelin y Lemonnier, op. cit., p. 16. Curativas añadidas. Si bien la respuesta de Nussbaum es satisfactoria, pues las verdades del filósofo —o al menos sus profundas convicciones— deberían reflejarse no sólo en su discurso sino en sus decisiones de vida, en su manera de orientarse en el mundo y de amar al otro, sin embargo, está precedida por un tímido «no lo creemos así». Como insinuando un dejo nostálgico por la vida, abandonada del pensamiento, que busca, con sus desaciertos y fragilidades, éxtasis y amores, ser reivindicada. Su comentario, por lo demás, es acertadísimo, entre otras cosas, por el pasaje platónico en que se apoya. El gran hallazgo de Platón, desde este punto de vista, es haber detectado que la fuerza del amor por la belleza, es el mismo ímpetu del conocimiento, del descubrimiento y la creación. Que la *episteme* «exige», al menos en algunos casos, la corriente erótica que impulsa y devela lo que quizá, de otra forma, se mantendría invisible. Como la Belleza, en el caso del *Fedro*; o lo que podemos crear gracias a ella, según lo dijo Diotima (*Banquete*, 209a-c). “In recognizing this intimate connection, this *necessary* connection —between loving and knowing— I think that we can begin to appreciate the real sensitivity and suppleness of Platonic thought afresh... that is to say, the way we love, the manner of our loving —what we think has happened to us, *its* rhythms, and *its* rules— may well have everything to do with the way we claim to know, the very shape of our knowing, and even of what we think it humanly possible *to* know”, Ruprecht, op. cit., p. 74.

⁴⁵ *Erhei aneu philosophias, República*, 619d. Cfr. Rojas Parma, L.: «Decidiendo la vida: el mito de Er en la *República*, de Platón», en *Thémata, Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, n°53, 2016.

⁴⁶ Sobre la relación entre el *Alcibíades I* y el *Fedro*, cfr. Vernant, op. cit., p. 156. Cfr. Reale, G.: *Socrate*, Milano, BUR, Saggi, 2000, pp. 59-60.

confiesa haber observado mucho tiempo con atención, mientras adivina sus deseos y ambiciones.⁴⁷ Mientras se afirma, además, como el único amante que no lo abandonará nunca, aunque la belleza de su cuerpo se marchite. Alcibiades, por su parte, le promete, de manera conmovedora, seguir haciéndose bello para que no lo abandone.⁴⁸ En el diálogo que inicia entre ambos, Sócrates conecta con la máxima delfica «conócete a ti mismo», y la necesidad de verse reflejado en el otro, que se vuelve nuestro «espejo» (*katoptró*), para poder cumplirla. Así, una vez que el joven se hace consciente de su incapacidad para gobernar la *polis*, y que sus opiniones políticas –en tanto tales– no tienen fundamento, Sócrates le insiste en la necesidad de concentrar la reflexión en sí mismo. Y recurre a la célebre pregunta: «¿Veamos: ¿qué es preocuparse de uno mismo... y cuándo lo lleva a cabo el hombre?»⁴⁹ El filósofo sostiene, sabemos, que el hombre es el alma,⁵⁰ y que, por lo tanto, «es el alma la que conversa con el alma cuando tú y yo dialogamos intercambiando razonamientos».⁵¹ Conocerse es, entonces, mirar hacia el alma; preocuparse, hacerse cargo de lo que hay en ella. «Luego el que nos ordena conocerse a sí mismo nos está mandando en realidad conocer el alma».⁵² Este socrático volverse hacia el alma se ha visto, con acierto, como una «conversión a la interioridad», y «acaso la más original y fecunda de las convicciones fundamentales de Sócrates». En efecto, «Todo el mundo conocía esta expresión, vuelta proverbial a la vez que banal, de la sabiduría apolínea, aunque sin captar el sentido profundo que Sócrates le atribuye... Para Sócrates, este conocimiento interior es la condición necesaria para que el alma se libere por sí misma: sin él, no hay ni conocimiento ni moralidad que sean válidos».⁵³ Este hallazgo de la interioridad como lugar en el que hemos de concentrar nuestra atención, no se emancipa de la necesidad del otro que nos acompaña, no se aleja ni se abandona a la estricta soledad reflexiva: si ese volverse hacia el alma es el inicio del saber, entonces el alma tiene que mirar a un alma,⁵⁴ pues el alma sólo puede saber de sí cuando se ve reflejada en otra.

⁴⁷ Cfr. *Alcibiades I*, 103-106c.

⁴⁸ Cfr. *Alcibiades I*, 131c-132b.

⁴⁹ *Phere de, ti estin to eautou epimeleisthai ... kai pot' ara auto poiei anthropos*; *Alcibiades I*, 128a.

⁵⁰ Cfr. *Alcibiades I*, 130c.

⁵¹ *Oukoun kalos echei outo nomizein, eme kai se prosomilein allelois tois logois chromenous te psyche pros tem psychen*; *Alcibiades I*, 130d. Más textualmente: «¿Puede estar bien pesar así, que cuando tú y yo conversamos, utilizando las palabras, [en realidad] se trata de un alma que se dirige a otra alma?»

⁵² *Psyche ara hemas keleuei gnorisi ho epitatton gnonai heauton*, *Alcibiades I*, 130e.

⁵³ Humbert, J.: *Sócrates y los socráticos menores*, Caracas: Monte Ávila, 1995, p. 84. «La preocupación por el alma es totalmente interior. El cuidado del alma no quiere formar el alma en ningún acontecimiento exterior; esto es cosa de sofistas. El cuidado del alma es la formación interior del alma misma, su formación como única cosa, inquebrantable y, en este sentido, existente, porque se preocupa del pensamiento», Patočka, J.: *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, p. 85.

⁵⁴ Cfr. *Alcibiades I*, 133b.

Es conocida la alusión a los ojos y a la vista en estos pasajes. Sócrates propone tomar la máxima de Apolo como si fuese un consejo para nuestros ojos: y entonces se vuelve «mírate a ti mismo» (*ide sauton*).⁵⁵ Pero como el ojo no puede verse a sí mismo, necesita de algo que lo refleje: otro ojo o un espejo. En el ojo ajeno, en efecto, «como en un espejo» (*hosper en katoptro*), vemos el nuestro reflejado; es el ojo del otro el que nos da noticia del nuestro. Y como *se ve* en ese reflejo, «así se ve a sí mismo» (*outos an auton idoi*),⁵⁶ pues *no tiene más visión* de sí que la que el otro le brinda. Pero si el ojo mira una parte distinta del cuerpo, una que no le resulta «semejante» (*homoion*),⁵⁷ entonces tampoco logra conocerse. Y así como el ojo necesita de un espejo para verse, también el alma que busca conocerse necesita de algo que la refleje. El alma socrática se mira a través de otra que le devuelve su imagen, que la hace visible y, de esa manera, le permite ocuparse de sí. El alma hace de espejo al alma. Lo semejante *refleja* lo semejante, podríamos decir ahora. Quizá esa semejanza se atribuya a que se trata de ojos o de almas, esto es, de cosas semejantes en su naturaleza que se reflejan entre sí. Pero la que ocurre entre almas implica encuentros y reconocimientos tan estremecedores que se hace imprescindible el vínculo amoroso. El «conócete a ti mismo» implica un saber del alma que se descubre en otra; un alma que buscando conocerse mira lo que hay de «divino» en la que se vuelve su espejo: y encuentra «un dios y una inteligencia» (*theos kai phronesis*), verdades aún más luminosas que el espejo. «El amor verdadero es el del alma que ama a otra alma».⁵⁸ Sócrates nos invita a elevar los ojos hacia lo divino que mora en el otro para ser revelados y descubiertos por ese dios que vemos y que nos mira desde ese otro. Reconocer lo divino en la intimidad ajena y encontrarse uno mismo allí, recibirse a uno mismo desde allí, es una experiencia profundamente erótica. ¿Acaso este conocerse no está mediado inevitablemente por el amor? ¿No hay aquí un amor especular?

La alusión al ojo permite, como es sabido, una alusión a lo erótico. Sólo recordemos que allí gustaba de posarse Eros, que desde la mirada lograba sus presas de seducción.⁵⁹ En el ojo encuentra Sócrates el símil para el alma que quiere conocerse

⁵⁵ *Alcibiades I*, 132d.

⁵⁶ *Alcibiades I*, 133a.

⁵⁷ *Alcibiades I*, 133a.

⁵⁸ Abraham, T.: «El ciudadano irresistible», en Abraham, T.: (comp.): *Platón en el callejón*, Buenos Aires, Eudeba, 2012, p. 499.

⁵⁹ Cfr. Anacreonte, 14 p.; *Hipólito*, 525 y ss.; Calame, C.: *Eros en la antigua Grecia*, Madrid, Akal, 2002, p. 9; pp. 25-26. «Visión, revelación, contemplación: lo que en efecto caracteriza la experiencia erótica es que privilegia el sentido de la vista, que se basa por completo en el intercambio visual, en la relación de ojo a ojo. El flujo erótico, que circula del amante al amado para luego reflejarse en sentido inverso del amado al amante, sigue en sus idas y venidas el camino cruzado de las miradas, sirviendo cada uno de los dos miembros de la pareja al otro como espejo en el cual, por el ojo de quien tiene enfrente, será el reflejo duplicado de sí mismo lo que perciba y lo siga con su deseo», Vernant, op. cit., pp. 155-156. En opinión de Rodríguez Adrados, lo realmente importante del

y, como sabemos desde el *Fedro*, el alma del filósofo es el alma enamorada; el alma que ama es el alma que conoce. Es una mirada erótica. Que da sentido, forma, y permite el hallazgo de uno mismo en el reflejo que se recibe del otro.⁶⁰ En lugar de dispersarnos como las estatuas de Dédalo ante la mirada ajena que nos refleja, nos sostenemos en ella mientras somos capaces de *vernos*. Esa tensión que ocurre entre dos –conocidos dominios del dios amoroso– es la que custodia la mirada del «mírate a ti mismo», y nos rescata de la evasión del –siempre difícil– proceso de autococonocimiento. No es necesario recurrir a las fuentes griegas para reconocer la fuerza de Eros en la mirada que nos tensa y nos mantiene trémulos junto al otro. Es suficiente reconocernos en esa experiencia. Así, ese otro, portador de un dios-espejo que nos refleja, es un otro de alma semejante; un otro amado. En cierta forma ese amado ya nos alberga en su alma, pues es en él donde nos hallamos. El conocimiento se implica entonces con el vínculo erótico, con el amor que tiene la extraña potencia de develarnos, con la «lucidez» que Eros otorga a los amantes. Algo de uno sólo se devela en medio de las fuerzas amorosas. En este sentido, afirma Vernant:

Si Sócrates lanza la afirmación de que él es el único enamorado (*erastés*) de Alcibíades, es porque al mirarse en los ojos del muchacho, de modo similar en que el joven se mira en los suyos, ambos intentan verse a sí mismos, conocerse por medio de los ojos del otro... El juego de espejos entre el amado y el amante (gracias al cual el *uno* se convierte en *dos* con el fin de redescubrirse) conduce a una coincidencia entre sí, entre el alma y el dios... Gracias a Eros, que la conduce hacia el otro, el alma se reúne en la coincidencia de su naturaleza auténtica con lo divino.⁶¹

Que amamos lo semejante, hemos visto, pertenece al amor especular. Y así como el ojo sólo puede verse en lo semejante, así también el alma que compromete en esa semejanza su *phronesis* y su propia divinidad. El hallazgo del dios en el alma, nos dice el *Fedro*, ocurre precisamente en medio del amor. Ese dios que nos refleja se descubre *amando*. En realidad, se trata de una tarea de los amantes que se recorren y se buscan a sí mismos, siguiendo la huella divina en sus almas, con la mirada vuelta hacia la interioridad.⁶² Y si el dios hallado los refleja mutuamente, es un dios común: los que llevan a Zeus consigo buscan que en el alma de su amado esté también Zeus.⁶³ Somos –realmente *somos*– como el dios que está en nosotros; y el

Fedro «son las tesis del amor-locura y del amor-conocimiento a través de la visión», *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995, p. 230.

⁶⁰ Luri, G.: *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998, p. 47.

⁶¹ Vernant, op. cit., p. 160.

⁶² Cfr. *Fedro*, 253a4-5.

⁶³ *Fedro*, 252e. Es un dios lo que refleja. Es un dios común al alma de los amantes lo que se vuelve su espejo. El contraste con el reflejo de Narciso en la fuente es notorio. La imagen en el agua nos recuerda el primer segmento de la conocida línea dividida de *República*, 509e-510a: *eikasia*. Estadio ínfimo de la *doxa*, que sólo tiene ese tipo

recuerdo que excita el amor lo vivifica, mientras nos vuelve lúcidos y despiertos para emprender el camino hacia nuestros propios fondos vitales. Antes del amor, parece, estamos ciegos de nosotros; ignoramos los recuerdos que reposan dormidos en el alma e ignoramos ese núcleo que nos «define» y que Platón identifica con alguno de los olímpicos.

En este sentido, el conocimiento de sí no tiene como fin transformar lo que realmente somos, sino *ser* como realmente somos. Si al seguir las huellas del dios del alma que ha de ser descubierto, hallamos a Zeus, habrá que ser un poco como Zeus: en hábitos, gusto o maneras de vivir.⁶⁴ Pero si es Ares el que se nos revela, tendremos que ser, entonces, un poco también Ares. Después de Zeus, Ares es el ejemplo de Platón para referirse a los dioses del alma y al amante que busca un alma semejante.⁶⁵ Parecerse al dios es, entonces, parecerse a lo que uno realmente es. Por ello no hay «censuras» contras los excesos de alguna divinidad: Platón describe la escena pasional de un amante seguidor de Ares, en la que acabaría con la vida de su amado y con la propia si sospechara de algún agravio, sin decir una palabra contra la desmesura de ese apasionamiento.⁶⁶ El saber de uno mismo *da cuenta* de uno mismo. Descubrirse, en un sentido profundo, nos impele a hacernos cargo y a cuidar de nosotros. Y el que encuentra a Ares en su alma, aprenderá cómo hacerlo; sabrá de sí lo suficiente para orientarse en el mundo y ser honesto con lo que lleva consigo. Que Platón llame «dios» a algo del alma, alude a una imposibilidad de cambiarlo. No tenemos jamás más poder que un olímpico; es él quien ejerce su poder sobre nosotros.

Ese dios que llevamos dentro supone una imagen fuerte de lo que somos. Su aparición en el alma se «justifica», en el mito del *Fedro*, en un viaje cósmico a través de una carroza que conduce el dios que está en nosotros. No sabemos por qué estamos en esa carroza y no en otra. No sabemos de los vínculos con un dios en particular. Esto sugiere que venimos a la vida del mortal con una fuerza interna sobre la que no tenemos poder, con una «herencia» de la que no somos responsables. Con una suerte de sustrato vital que no podemos, en rigor, explicar, pero que está en nosotros, nos pertenece y, desde esta perspectiva, nos obliga a ser de una cierta manera. El proceso de auto conocimiento, entonces, implica también un acercamiento a esa

de visiones imprecisas que se asumen como la realidad. Allí están, dice Sócrates, *ta en tois bydasi phantasmata*. Allí está Narciso viéndose en el agua y amando su «belleza».

⁶⁴ *Fedro*, 253a; b. Los filósofos son, por supuesto, seguidores de Zeus. Cfr. 250b-c.

⁶⁵ Cfr. *Fedro*, 252c.

⁶⁶ Cfr. *Fedro*, 252c-e. Lo que no deja de ser muy interesante en el contexto platónico. «Cada hombre, se nos dice, reacciona ante el amor de acuerdo con su carácter, es decir, de acuerdo con el dios a quien siguió en las alturas», Grube, op. cit., p. 175. Asimismo: «Cada uno ama según la manera de la divinidad a la que acompañó en el viaje celeste y busca el tipo humano que le corresponde, a quien intenta moldear luego en la imagen de esa divinidad», Guthrie, op. cit., p. 389.

naturaleza, su aceptación y ser semejante a ella. Es el amor la fuerza que permite el hallazgo de esa divinidad, esa verdad honda del alma, quizá intuitiva, que esperaba ser recordada, sentida junto al amado.⁶⁷ La *paideia* erótica busca que los amantes encuentren su naturaleza y se parezcan a sí mismos tanto como sea posible. El amor irrumpe contra las tapias que se han construido sobre cierta autenticidad del alma que permanece oculta, que se hace presente tras el impacto amoroso y, en adelante, se incorpora a la vida de manera consciente.

Pero hay amantes, hallazgos y amor, porque ha habido un reconocimiento previo y estremecedor: la belleza se ha revelado ante el amante y ha despertado su recuerdo; en sí mismo ha hallado lo que *ve* seductor en el amado.⁶⁸ Y quiebra todas las imposturas y artificios que han opacado el alma ante sí misma. La divina belleza contemplada antaño por el alma sin cuerpo, ahora viene al mundo, hecha vida en el amado, despertando al amante de aquellas aguas del olvido que embriagan la memoria.⁶⁹ Tras esa visión maravillosa, el amante, trastornado, comienza una vida

⁶⁷ Cfr. *Fedro*, 252e-253a. Cfr. Nussbaum, op. cit., p. 291. “What sort of person will provoke this passion is a matter of the lover’s peculiar temperament”, Taylor, A.: *Plato, The Man and His Work*, New York, Meridian Books, 1959, p. 309.

⁶⁸ Cfr. *Fedro*, 250d-e. A la belleza, dice Sócrates, «la captamos con el más claro de nuestros sentidos, porque es el que más claramente brilla. Es la vista... Pero sólo a la belleza le ha sido dado ser lo más deslumbrante y lo más amable (*nyn de kallos monon tauten esche moiran, host’ ekphanestaton einai kai erasmiotaton*)». En este sentido, Lledó sostiene que «La belleza es frontera entre ese conocimiento sensible y la forma superior e intuitiva del saber, cuyo supremo esplendor, como ‘mente’, no podemos ‘ver’. Pero la belleza sí ‘se deja ver’. Su ser es, pues, fronterizo, su realidad inmanente y, en cierto sentido, trascendente», op. cit., n. 72, p. 354. Guthrie, por su parte, señala: «La belleza se sitúa al mismo nivel de la sabiduría (la verdad) y el bien como Formas supremas, o, más bien, como aspectos de una Forma única. Pero, en cuanto Belleza, ella proporciona un vínculo con el mundo sensible que faltaba en el escenario más austero del *Fedón*», op. cit., p. 409. También, Gadamer afirma: «La enseñanza importante que podemos extraer de esta historia [se refiere al mito del *Fedro*] es precisamente que la esencia de lo bello no estriba en su contraposición a la realidad, sino que la belleza, por muy inesperadamente que pueda salirnos al encuentro, es una suerte de garantía de que, en medio de todo el caos de lo real, en medio de todas sus perfecciones, sus maldades, sus finalidades y parcialidades, en medio de todos los fatales embrollos, la verdad no está en una lejanía inalcanzable, sino que nos sale al encuentro. La función ontológica de lo bello consiste en cerrar el abismo abierto entre lo ideal y lo real», op. cit., p. 52. “... but beauty is much more impressively adumbrated in sense-experience, and the effect of the experience in awakening ‘recollection’ is therefore exceptionally startling”, Taylor, op. cit., p. 308. Finalmente, Reale sostiene: «A menudo sucede que los intérpretes no se esfuerzan en llegar a captar el núcleo teórico de esta metáfora del Eros que devuelve las alas, así como de la afirmación de que la belleza tuvo en suerte el privilegio de ser lo inteligible visible también en la dimensión de lo sensible», *Platón...* p. 247. Así, Grube, aludiendo también a Robín, señala: «La belleza, en cuanto Forma, posee aquí la misma naturaleza que las demás. La razón de que la percepción de sus imágenes en este mundo de abajo sea más clara, se encuentra en el hecho de que la vista es el más lúcido de nuestros sentidos», op. cit., n. 16, p. 173. Según la afirmación del mismo Sócrates en 250d-e, tanto la condición especial de la vista, sentido privilegiado, por donde hemos visto entrar ríos de deseo y de belleza para empapar al alma (251b7c-d), como la condición «visible» de la belleza, son argumentos relevantes para considerar esa condición de «frontera» entre lo visible y lo invisible que, como bien sostiene Guthrie, tanto extrañamos en el *Fedón*. Que la vista sea, en efecto, el más lúcido de nuestros sentidos, no invalida la naturaleza colindante de la belleza, donde se encuentran lo visto y lo intuitivo.

⁶⁹ Cfr. *República*, 612a; 621a. «Solamente ese ‘otro’ [amado] extremo puede establecer el valor erótico tanto del prójimo como de mí, hacernos hermosos el uno para el otro y cada uno de nosotros para sí mismo, puesto que

frenética que sólo busca estar junto al amado que porta consigo la belleza. Por ello, en medio de las ansiedades provocadas por su deseo, «abandona todos aquellos convencionalismos y apariencias [*nomimon de kai euschemonon*] con los que antes se adornaba».⁷⁰ Como si la vida comenzara a ser real, plena, con sentido, tras el hallazgo del amor. Como si la vida pasada fuera extraña y sin fondo. Olvida madre, hermanos, amigos y hacienda, y sólo le ocupa estar cerca del amado.⁷¹ Por supuesto que es un delirio. Es una *mania*. Pero esos trastornos hacen del amante un alma lúcida, capaz de ver las verdades de sí misma junto al amado, de sentir la fuerza del recuerdo, fuente de la vida profunda que se hace carne con él, y de reconocer que el amor ampara experiencias que nos sobrepasan con la fuerza de una divinidad. De la memoria regresa la belleza como una remembranza, pero presente y vigorosa en el amado revelador de sí mismo y del amante. El alma hace espejo al alma. Y la certeza ante lo visto y recordado es la certeza de la *anamnesis*. Un Eros que azuza la reminiscencia atraviesa todo este amor.⁷²

Sabemos que el amante se perturba, que padece dolores punzantes en el alma, que se humedece en sus orificios y siente crecer sus «alas» nuevamente, como se narra en el mito. Las alas de antaño. Las del viaje con los dioses. Las que el alma perdió en su vuelo cósmico descendiendo al mundo de la materia. También sabemos que el deseo por la belleza es lo que le permite recuperar su naturaleza alada y ligera. Que su recuerdo enciende el amor y brinda al alma una oportunidad de redimirse, haciéndose bella —*recordándose*— mientras henchida de deseo se acompaña del amado que la estremece.⁷³ «El bullir del alma es cognoscitivo: un indicador fiable de la

nos ilumina a ambos con la misma luz, aquella que es proyectada por la inextinguible fuente de toda belleza», Vernant, op. cit., p. 162. «Platón, después de haber ascendido al mundo suprasensible, de habernos presentado al eros como esa tensión enloquecida hacia lo más alto... nos permite, aquí, descender de nuevo al amor de la persona humana que contempla una belleza que, en realidad, no les es extraña... Amor es reconocimiento de la Belleza primera: pero ahora, encarnada en un hombre», Rodríguez Adrados, op. cit., p. 231. En este sentido, sostiene Ferrari: «For this reason, also, the place of Beauty in the two dialogues [*Banquete y Fedro*] is different. Diotima's initiate comes to see the Beauty just in itself; he comes to see, I suggested, that there is such a thing as Beauty, independent of what we find beautiful. The experience of the inspired lover in the *Phaedrus*, by contrast, is to shuttle in memory between the bodily beauty of the boy and the Beautiful itself», op. cit., p. 268.

⁷⁰ *Fedro*, 252a. Lledó traduce *euschemonon* por «fingimiento». G. Caccia traduce «convenienze», más cercano a esa «apariencia conveniente» que sugiere la palabra. En todo caso, se trata de lo que abandona el amante tras haber sido cautivado por la belleza del amado.

⁷¹ *Fedro*, 252a.

⁷² «Creemos que la comprensión de lo que son las Ideas *in concreto* sólo es posible si tomamos conciencia de lo que significan para nuestra vida, si nos damos cuenta de que nosotros mismos, en nuestra relación con el dominio de lo puro, llegamos a ser algo que pertenece a este dominio, de que nuestro propio ser se transforma, se asimila, por así decir, al ser puro, se eleva por encima de la dispersión, de la indeterminación y del tiempo y accede a la esfera de lo que es realmente... nuestro ser propio se vuelve ser verdadero», Patočka, op. cit., p. 257.

⁷³ «Para el alma desterrada a la pesadez terrenal, que ha pedido sus alas, por así decirlo, y no puede volver a impulsarse hasta las alturas de lo verdadero, existe una experiencia por la cual le vuelve a crecer el plumaje y se eleva de nuevo. Es la experiencia del amor y de la belleza, del amor a la belleza. En unas descripciones maravillosas, sumamente barrocas, Platón concibe juntas estas vivencias del amor que despierta con la percepción espiritual

presencia de la belleza y de los progresos hacia el verdadero saber». ⁷⁴ En ese trajinar del deseo se roba al olvido un saber que reanima la vida y, con ello, se hace posible la recuperación de la *psyche*. Así, el deseo se muestra con el poder misterioso de enlazar el pasado y el presente; lo contemplado y lo que ahora deslumbra. Y también el futuro, porque el amor tiende al porvenir. ⁷⁵ Esta intuición nos da licencia para pensar el amor como una fuerza capaz de franquear distancias y deslizarse entre los diversos «tiempos» de la existencia, como si se tratara de un solo acontecer. Como una fuerza que permite sentir un *continuum* en el que lo múltiple se funde en una unidad que, misteriosa, colma de deseo al amante y lo torna lúcido ante lo verdadero. Lo temporal y lo eterno se cruzan en los dominios del entusiasmo. ¿Cuál es el «tiempo» del amor? ¿Cuál el de la belleza? Es una verdad de los amantes que el tiempo se trastorna; es una certeza de los amantes haber sido amparados por la belleza. Haberla sentido íntima y reconocida. No cabe duda que es un delirio y una *mania*. ¿Cómo es que no va a ocurrir una auténtica transformación de la vida? ¿Cómo lo vivido sin amor no luce «convencional» y «fingido»?

En este sentido, sostiene Cruz:

Lo que hace el amor entonces es proporcionar la fuerza para que el sujeto relativice y tome la necesaria distancia respecto al mundo de sus afanes cotidianos. Quien está *embargado por el amor*, en el sentido que se acaba de indicar, se encuentra en condiciones de llevar a cabo una reorientación filosófica de su vida que desemboque en una ruptura con el universo de costumbres y usos que oculta el profundo sinsentido de aquella. ⁷⁶

Ese «oculto sinsentido» de la vida sólo lo devela el amor. El amor que ocasiona una violencia interior tan estremecedora que redimensiona la comprensión de lo vivido. Y, evidentemente, provoca una redimensión del amante. Quizá sea pertinente recordar ahora que los «hombres llaman a amor a una multitud de quimeras», que no todo es amor. Que Platón se refiere a una experiencia muy conmovedora que truenan en el amante, en la que reconoce, desde la certeza y la emoción, la

de lo bello y del orden verdadero del mundo. Gracias a lo bello se consigue con el tiempo de nuevo el recuerdo del mundo verdadero. Este es el camino de la filosofía», Gadamer, op. cit., pp. 51-52.

⁷⁴ Nussbaum, op. cit., p. 288. "Plato's use of the plant as the central metaphor for the aspiring person's soul suggests that he believes that there are certain sorts of beauty and value that are inseparable from vulnerability to loss, and that self-sufficiency is not an appropriate end for an ethical theory to aim at. Grief and passionate love return in their humanly recognizable form, and the best human life becomes one that is not free of certain ordinary tensions and risks", Nussbaum, M.: "Plato on Commensurability and Desire", en *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, U.P., 1992, p. 122.

⁷⁵ Sostiene Chrétien: «El encuentro amoroso del *Fedro*, aun siendo el lugar de la reminiscencia, no conduce a que nada se repita, al contrario, es la prenda del amor abierto al futuro, futuro de verdad y de experiencia, justa olímpica que procede de los únicos verdaderos juegos olímpicos, los de la vida misma», *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 30.

⁷⁶ Cruz, op. cit., p. 33.

belleza amable e irrenunciable. Un amor en el que el sentimiento de eternidad y universalidad que embarga a los enamorados, se «explica» por la naturaleza eterna y universal de la belleza. Con todo, el entusiasmo erótico platónico no es una pasión enceguecedora que hace del alma una sierva de los excesos. En realidad, «El *eros* confiere al sujeto una fuerza pasional que, lejos de debilitar su racionalidad, la potencia al disponerla para acceder a otro género de realidad».⁷⁷ El amor no ciega el *logos* a la contemplación de lo bueno y lo bello, aspiración del alma filosófica; por el contrario, lo vigoriza y le permite la *visión* de lo trascendente. El (re)encuentro con la belleza, que provoca la turbación amorosa, posiciona al alma para recobrar su naturaleza y abocarse a la vida junto al amado. «El bien y la verdad se aprehenden, no trascendiendo la locura erótica, sino en el marco de una vida de pasión».⁷⁸ Así, si el amor abre senderos hacia la *episteme*, y el amor es una *mania*, el conocimiento tiene que ver con locura. Eros debe derramarse en nosotros, contagiarnos de entusiasmo, para encauzarnos hacia la sabiduría. Y la relación entre la locura, Apolo y el conocimiento, es bien conocida. El mismo Platón lo afirma al contar al dios como una de las divinidades que causa *mania* en las almas.⁷⁹ Una suerte de Pitia se anuncia en medio del amor. Apolo y Dioniso, sostiene Colli, «tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la ‘*manía*’; juntos, abarcan completamente la esfera de la locura».⁸⁰ Y si los enamorados están enloquecidos por Eros, y en ellos vemos el hallazgo de lo bello y de sí mismos, «la locura es la matriz de la sabiduría».⁸¹

El amor, entonces, se presenta como una *via regia* hacia el conocerse y el conocer, lo que hace posible, finalmente, hacer bueno lo que nos rodea.⁸² Lo interesante de este planteo amoroso es lo semejante como *condicio amoris*, para que pueda darse el espejo y, con él, el conocimiento. Y si hay espejo, platónicamente hablando, hay

⁷⁷ Cruz, op. cit., p. 33. El amor, sostiene Grube, «es *mania* porque se trata de una emoción irracional, si bien solamente alcanza su nivel más alto, el amor filosófico de la verdad y de la belleza, cuando se asocia con la razón. Mejor aún, es la emoción que motiva la búsqueda del filósofo, ya que el origen del movimiento y la fuente principal de la acción se encuentran en el alma», op. cit., pp. 172-173. Como recuerda Guthrie: «El conductor mismo siente el pinchazo de *eros* (253e)», op. cit., p. 407.

⁷⁸ Nussbaum, *La fragilidad del bien...*, p. 293.

⁷⁹ Cfr. *Fedro*, 244b y ss.

⁸⁰ Colli, G.: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 21. Esta afirmación la hace Colli, por supuesto, discutiendo la conocida dicotomía de Nietzsche entre Apolo y Dioniso. En cuanto a la presunta divergencia entre los dioses, pero con relación a la adivinación, cfr. Dodds, E.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 75 y ss. Allí muestra, especialmente contra la conocida tesis de Rohde, quien sostiene que la adivinación no es originaria de Apolo, que «la locura profética es, por lo menos, tan antigua en Grecia como la religión de Apolo», p. 76, y no resultado de la intervención dionisiaca. El testimonio del mismo Platón es inequívoco al respecto, en el *Fedro*, 244a y ss. Cfr. Rohde, E.: *Psique*, México, F.C.E., 1983, pp. 164-171.

⁸¹ Colli, op. cit., p. 22. Lo que equivaldría a decir ahora que el amor es el origen de la sabiduría.

⁸² Cfr. *Apología*, 29e; *Gorgias*, 502e-503; 503d; 513e-514. *Alcibiades I*, 120c; 124a-b; 134b. Cfr. Reale, *Socrate...* pp. 59-60.

dos. No es un argumento desestimable el de Sócrates: el alma necesita verse en un alma semejante, para saber de ella. La presencia del otro, sabemos, es imprescindible para el filósofo del diálogo.⁸³ Ahora sólo hacemos énfasis en el otro amado, en el Eros que posiciona a los amantes para el conocimiento. «El bebedizo de la vida y de la muerte es el *lógos*, el *diálogos*».⁸⁴

γ Nos amamos, somos dos

ESTE AMOR ENTRE IGUALES, exige un último comentario sobre el amor. Me refiero a los mencionados amantes del mito de Aristófanes en *Banquete*. Ellos también se aman y son, *stricto sensu*, iguales. Más aún, son «partes» del mismo ser. Sin embargo, en esta versión del amor no hay compromiso ni experiencia con la *episteme*; no hay caminos hacia el propio conocerse, ni al bien ni a la verdad. Y es importante explorar por qué en este caso hay más proximidad con Narciso que con Sócrates.

El amor que Platón narra en el *Fedro* es un amor de filósofos amantes; el de Aristófanes, evidentemente no. El poeta, sin embargo, dice que amar a la auténtica «mitad» perdida, al *symbolon*, es un privilegio de pocos. Pero esos pocos asistidos por un Eros terapéutico, no son filósofos amantes. Y esto tiene que ver con la posibilidad de contemplar y saber de la belleza; con la experiencia interna que provoca el amor. En la versión de Aristófanes, hay un reconocimiento de amantes, ciertamente, pero ciego, no sabido, ignorado. Según el mito del poeta, Zeus dividió a los hombres originarios —que eran una esfera con dos pares de manos, de pies y dos rostros— en dos mitades. Esas mitades quedaron para siempre desgarradas y anhelantes en búsqueda de su parte perdida. Y esos pedazos de ser, cercenados por el dios, somos nosotros. Por ello, vinimos a la vida con un sentimiento de ausencia, de que algo nos falta, de no estar completos. En efecto, así define Aristófanes a Eros, como el «deseo y persecución de esta completitud».⁸⁵ Su versión es la de un Eros sanador que congrega lo disperso. De manera que reúne, cuando es propicio, esas dos partes perdidas que anhelan, desde su amor, volver a fundirse en aquella unidad del pasado remoto.⁸⁶ Dice el poeta que los amantes *no saben* por qué quieren estar juntos a

⁸³ Cfr. *Cármides*, 166c-d.

⁸⁴ García-Baró, op. cit., p. 139.

⁸⁵ *Tou holou ouu te epithimia kai dioxei eros onoma, Banquete*, 192e. «e il nome d'amore dunque è dato per il desiderio e l'aspirazione all'intero», trad. G. Giardini. Cfr. Velázquez, op. cit., p. 75. «Che cos'è, allora, l'amore? È la ricerca dell'altra metà, ossia il fare 'di due uno', e quindi il tentativo di risanare l'umana natura, riportandola alla sua 'antica natura'», Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000, p. 16.

⁸⁶ «L'Eros viene solo presentato come grande desiderio di ciò di cui l'uomo risulta mancante, ossia dell'uno e dell'intero», Reale, op. cit., p. 17. Será Sócrates, en el *Fedro* 252a-b, quien diga que ha encontrado en el amado que porta la belleza, «al médico apropiado para sus grandes males».

cada momento, *no saben* por qué se aman;⁸⁷ y que si Hefesto se presentase ante ellos preguntándoles si quieren fundirse en una unidad, la respuesta sería afirmativa.⁸⁸ Pero ese deseo de volver a la unidad –un deseo desconocido para ellos–, en realidad, significaría una cancelación del propio Eros, pues el anhelo de completitud que lo define quedaría fundido en medio de los trabajos del dios, mientras restaura con su metalurgia aquella antigua unidad. Regenerada la unidad desaparece, por supuesto, el deseo de completitud, el amor. Los hombres esféricos y primigenios no fueron seres eróticos.⁸⁹

Ese pasado de unidad originaria y de desgarramiento olímpico no lo conocen los amantes. Ni hay indicios, en el mito, que lo lleguen a conocer. El pasado permanece oscuro, desconocido, pero con la fuerza para hacer posible el reconocimiento de lo semejante y lo familiar.⁹⁰ Más aún, del *symbolon*. Así, desde algo desconocido de nosotros amamos lo que tampoco conocemos. Los *symbola* son, en realidad, el mismo ser, lo mismo. Son una versión del Narciso «ciego» que sólo ve su imagen, y quieren –de manera no consciente– volver a aquella unidad en la que fueron un ser completo. El reconocimiento en esta versión ocurre desde la tiniebla del no saber; el reconocimiento, a diferencia de los filósofos amantes, nunca se hace claro, pues ellos no saben *qué es* lo que recuerdan ni *qué es* lo que aman. Un pasado remoto, nebuloso e incierto –como suele ser el de todos–, envuelve (¿determina?) ese reencontramiento que, según Aristófanes, es el amor. Y, como Narciso, los *symbola* sucumben ante sí mismos. Probablemente convencidos de su amor a lo bello. Diotima, en 205e-206a, cuando alude a la historia del poeta, cuestiona precisamente eso: el no considerar si eso a lo que se unirían los hombres –como ocurriría con la propuesta de Hefesto– es realmente bueno (*agathon on*). De lo contrario, esa (re)unión no ocurriría, pues nadie querría unirse a lo que no es bueno ni bello. Y en asuntos re-

⁸⁷ Cfr. *Banquete*, 192c. «¿Cómo esas almas que desean ‘otra cosa’, y no saben el qué, podrían no estar, a pesar del acercamiento reiterado de los cuerpos, radicalmente inquietas?», Libis, op. cit., p. 217.

⁸⁸ *Banquete*, 192e. Señala Esteban que Hefesto aparece ante los enamorados «cuando están acostados en unión amorosa», op. cit., p. 128. En el ardor del abrazo y del encuentro amoroso, aparece el dios con su propuesta de unidad, tan imposible de rechazar en medio de esos fragores de unidad.

⁸⁹ Ni siquiera sus órganos sexuales estaban dispuestos para el amor. Fue después del corte, y tras una concesión de Zeus, cuando fue posible el sexo entre las mitades, con el fin de que encontrarán alivio a su sufrimiento. Cfr. *Banquete*, 191 b-d. «No es casual que el mito hable de fusión y se refiera a los útiles del herrero en lugar de a los instrumentos del médico. Una vez constatado el carácter auto-cancelador de este *éros*, deja de estar claro que nuestro primer y entusiasta ‘sí’ a la proposición de Hefesto expresara nuestros deseos más profundos», Nussbaum, op. cit., pp. 242-243. “As they do not reproduce sexually, none are distinguished by their role in reproduction. None are distinguished by any relation between sex and sexual desire, since they have no sexual desire”, Sandford, S.: *Plato and Sex*, Cambridge, Polity Press, 2010, p. 47. “By cutting the circle-men in half, he [Zeus] gives humans the powerful friendship of Eros”, Rosen, op. cit., p. 144. «Eros es el remedio que deriva del mal de la división en dos; es la búsqueda de la otra mitad», Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 115.

⁹⁰ *Banquete*, 192b-d.

lacionados con lo bueno, nadie quiere apariencias.⁹¹ El amor es, dice la sacerdotisa, «deseo de poseer siempre lo bello y lo bueno». Y esto trae consigo, hemos visto, que lo bello no se agote en lo «bello para mí». En realidad, lo bello se emancipa de la fragilidad de la contingencia para hacerse estable y mirada permanente del amor. Si la belleza es una *episteme*, entonces no todo es amor, pues sólo se ama la belleza. Y en la historia de Aristófanes no hay ninguna alusión a lo bueno o a lo bello, lo que permite que se cuestione la naturaleza misma del amor.

Desde este mismo punto de vista, lo que ocurre a Narciso tampoco se aleja de lo dicho. Pues deslumbrarse ante la propia belleza, permite algunos cuestionamientos. ¿Narciso *sabe* lo que *es* bello para amarse? ¿Los Narcisos del mundo *saben*, además, que ellos *son* bellos para poder amarse? La respuesta es «no». Saber de lo bello exige esfuerzos y trabajos que sólo llevan a cabo unos pocos; un recuerdo lúcido que sólo es dado a unos pocos. No es Narciso uno de ellos. Y no lo es porque conocemos su historia, y porque un alma lúcida de sí misma y de lo bello sabe «distinguir» (*diagignosko*).⁹² Aceptar, sin más, que la suya es una belleza irresistible, es aceptar que

⁹¹ Cfr. *República*, 505d; cfr. 505b. Es interesante que Jaeger llame a la versión amorosa de Diotima «espejo» de la versión de Aristófanes, op. cit., p. 576. Lo es, en este caso, con el sentido de reverso, como si la sacerdotisa fuese el dorso de esos amantes nostálgicos que se buscan a lo largo de la vida. El «espejo» de Platón, sin embargo, en el *Alcibiades I* y en el *Fedro*, refleja –y revela– el alma *como es*, o, en todo caso, como efectivamente puede ser vista. No sugiere que esa visión de nosotros mismos sea nuestro reverso. Con todo, esa alusión de Jaeger a Diotima y Aristófanes en estos términos, abre caminos en nada desestimables para considerar, en otro lugar, la perspectiva especular. En todo caso, la relación entre la sacerdotisa y el poeta, no es, por supuesto, de amor. Y aquí estamos hablando de amor. Sobre la relación entre los discursos de Diotima y Aristófanes, cfr. Dover, K.: *Plato: Symposium*, Cambridge University Press, 1980; Mayo, C.: “Disruptions of Desire: From Androgynes to Genderqueer”, en *Philosophy of Education*, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007; Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004.

⁹² Cfr. *Protágoras*, 356e1-2. A propósito de esto, una versión «narcisista» pero del propio Sócrates la ofrece Moscone, op. cit., pp. 75-79. Discutir sobre este punto excede con creces el espacio. Con todo, probablemente omitir aspectos filosóficos de alta envergadura, permita ver a Sócrates, en este caso, en esos términos. La conocida escena de Sócrates y Critóbulo en el *Banquete* de Jenofonte, donde hay un «concurso de belleza» entre ellos, en un contexto festivo y rebosante de ironía socrática (V, 2-7), que guarda además compromisos con lo que desde Sócrates se vislumbra como la auténtica belleza (como lo sugieren las preguntas del filósofo a Critóbulo en 4-5), es para el autor «muestra que el narcisismo de Sócrates lo obligaba a tener que superar a todos, aun en lo que él mismo admitía que era inferior», p. 77. [Es sabido que nunca negó su parecido con el sileno]. Hago referencia a esta escena en su calidad de «muestra». Es, por lo demás, muy exigente al espíritu filosófico suponer que la filosofía socrática –que asume la contención y la *sophrosyne* como virtudes cardinales– sea resultado del rechazo del filósofo a su propio cuerpo por ser tan poco agraciado. Y, por ello, «inconscientemente... adoptase una filosofía que desvalorizase todo lo físico y que adquiriese una modalidad amorosa acorde», p. 79. Aludir a algo «inconsciente», particularmente en Sócrates, requiere de mucho cuidado y estudio sereno. Es el filósofo del *cuidado del alma*, «aquello por lo cual el alma llega a ser lo que puede ser: una, sin contradicción, que excluye toda posibilidad de estallar en parejas de contrarios y que, en realidad, permanece en contacto con algo duradero, estable», Patočka, op. cit., p. 84. Es el filósofo del análisis constante «de la *doxa* implícita siempre en la acción que realmente va llenando la vida de uno», cfr. García Baró, op. cit., p. 106. Además, Sócrates no «adoptó» una filosofía, pues eso supondría que asumió, hizo propia, una filosofía ajena. Lo que, por supuesto, no fue así. También es una imprecisión sostener que el filósofo «desvaloriza todo lo físico», pues escenas como las del *Cármides*, 154b-156a, perderían todo su sentido. En general, el deseo de Sócrates por los jóvenes bellos, y la «frustración» a la que luego los somete es, para Moscone, ejemplo del «antagonismo amoroso de Sócrates»

lo bello es tan frágil y fortuito como la opinión de cualquiera. Y, al menos desde Platón, con Sócrates y Diotima incluidos, la belleza supera la contingencia y el parecer. Y si «sólo se ama lo bello», que deslumbra y estremece, no se ama cualquier *eikon* que parezca bello. Si antes imaginamos a Sócrates preguntando a Narciso «¿qué es lo bello?», podemos imaginar ahora su reacción si Diotima le dijese que lo bello no es un rostro ni unas manos ni un color,⁹³ y que apegarse a eso —o peor aún a una imagen— es una esclavitud propia de los espíritus cortos.⁹⁴ El mismo Narciso habla de su «locura»,⁹⁵ y es un buen momento para distinguir, con Platón, la *mania* del enfermo y la divina que nos procura «grandes bienes» (*ta megista ton agathon hemin gignetai dia manias*).⁹⁶ Platón rescata el delirio de los posesos por la divinidad, que en sus éxtasis son portadores de visiones y verdades, y lo vincula con el saber amoroso de la belleza. Pero esa no es la *dementia* de Narciso, que se descubre en una fuente y no supera su propia imagen. Además, Narciso es uno. Y el amor es deseo de lo que no se tiene.⁹⁷ Desde los inicios del cosmos, Eros implica a dos entre los que surge el deseo de procreación.⁹⁸ El amor, vimos, realmente hace *tres*.⁹⁹ Pero

(p. 138). Sin embargo, «su ironía consiste exclusivamente en sustituir la reacción física por una exhortación a vivir mejor», Grube, op. cit., p. 145. Sabemos que Sócrates hace uso de esa energía erótica para sus búsquedas filosóficas. Una breve referencia a Vernant nos recuerda la envergadura del Eros socrático: «En virtud del impulso que toda su alma manifiesta por los jóvenes hermosos, Sócrates, representación de Eros, se convierte (para ellos) en espejo, un espejo en el que mirándose a sí mismos los amados pueden verse con los ojos de quien les ama, resplandeciendo bajo otra luz, bajo la luz lejana, *la de la verdadera Belleza*», op. cit., p. 159. Cursivas añadidas. Sería filosóficamente lamentable convertir la maravillosa e íntima escena entre Alcibíades y Sócrates en *Banquete*, 218e, cuando el joven intenta un cambio de «belleza por belleza» y Sócrates lo acusa de ser un cambio de «oro por bronce» (*Iliada*, VI 232-6), en un problema narcisista. Cfr. la ponderada reflexión de Grube, op. cit., pp. 146 y ss.

⁹³ Cfr. *Banquete*, 211a.

⁹⁴ Cfr. *Banquete*, 210d.

⁹⁵ vv 475-480.

⁹⁶ *Fedro*, 244a. Como la Sibila, las sacerdotisas de Dodona, Dioniso y las musas. Cfr. *Fedro*, 244b-245c. Para una revisión de *mania* en los diálogos anteriores al *Fedro*, cfr. Nussbaum, op. cit., pp. 274-282. Esa división entre una y otra locura, la divina y la del enfermo, en realidad, no deja de ser delicada. Al mismo Platón debió de parecérselo, pues antes de decir que la *mania* divina nos otorga grandes bienes, sostiene que no es «tan simple afirmar que la demencia es un mal». Asimismo, en 244b-c, recurre a los que plasmaron los nombres de las cosas «que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio (*oneidos*) la manía». Si bien ahora no voy a tratar el tema de la *mania* platónica, y la asumo en los términos de entusiasmo que el mismo Platón expone, traigo al texto la referencia ineludible a Dodds: Una «locura divina» es «una paradoja deliberada. Sin duda sorprendió al lector ateniense del siglo IV apenas menos de lo que nos sorprende a nosotros», op. cit., p. 71. Cfr. Capítulo III. Asimismo, cfr. Del Valle, J.: «La inspiración del poeta y la ficción platónica», en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol XV, n°1, 2003; García Castillo, P.: «La locura divina en Eros en el *Fedro* de Platón», en *Cauriensia*, Universidad de Salamanca, vol. II, 2007; Pájaro, C.: «Eros, psique y manía: los recursos de la inspiración filosófica según Platón», en *Eidos*, n° 9, 2008.

⁹⁷ Cfr. *Banquete*, 200a-201b. Tanto Narciso como los *symbola* de Aristófanes plantean la compleja situación del uno que no se tiene a sí mismo.

⁹⁸ Cfr. *Teogonía*, 123; 126; 129; 132; 139; 213; Vernant, op. cit., pp. 151-152.

⁹⁹ Cfr. *Banquete*, 206e y ss. «In particular, Socrates' contribution to the discussion at the symposium replaces the question of parentage —common in the genre of speech practised here by Phaedrus, Pausanias and Agathon especially— with the characterization of eros as a giving birth», Sandford op. cit., p. 100. Para una disertación

en el uno, ajeno al «nosotros» y a la procreación (*te genei*), no hay Eros.¹⁰⁰ Como no hay Eros entre los seres primigenios de Aristófanes que, en plena existencia de su completitud, de su unidad primera, no fueron seres amorosos. La presencia del deseo en los hombres es consecuencia de la división que sufrieron de la mano de Zeus.¹⁰¹ Los *symbola*, entonces, también son uno; el mismo ser se está amando a sí mismo. Fundirse en lo que siempre se ha sido, y fundirse acríticamente, no tiene nada qué ver con el amor y sus caminos hacia el conocimiento. Así, «en virtud del impulso que lleva hacia el otro, Eros se revela como amor por uno mismo. Pero si se plantea al otro a manera de doble de uno mismo, como la perfecta mitad, no se obtiene nada».¹⁰²

Aquí vislumbramos una semejanza de pasado, y una semejanza ontológica, por así decirlo. Pero es difícil sostener una semejanza de almas, un alma espejo del alma, al modo de Sócrates, que permite el conocimiento. El alma platónica, la que tiene vida sin el cuerpo, o el alma socrática, la que *es* el hombre, la que se «conoce», no la vemos en los enamorados de Aristófanes. Nussbaum lo sintetiza con claridad: «La *psyché* de Aristófanes no parece ser una sustancia incorpórea, sino el complejo de elementos ‘interiores’ de una persona –deseos, creencias, imágenes- al margen de cómo éstos se analicen o se entiendan».¹⁰³ En realidad, en la versión del poeta, «no se requiere un presupuesto dualista»,¹⁰⁴ más aún, no hay todavía conciencia de un espacio interior donde se forja el pensamiento. Por lo tanto, ese «conocerse a sí mismo», que se vuelve un «mira tu alma» que precisa del espejo, se torna opaco entre los *symbola*. En efecto, ese vuelco a la interioridad que vemos desde Sócrates, no lo

sobre la noción de «procreación» (*te genei*) en Diótima, cfr. pp. 98-127. Por otro lado, Ruprecht señala un sentido distinto del «tres» en la relación de amor: “How many terms are there, finally, in a love affair? Two? Or Three? Two people, but three terms... Socrates seems to me to be marvelously clear about all of this. The only thing that ultimately matters in a love affair is love. You and I are penultimate entities, deeply significant and relevant in our ways, indispensable in fact, yet subservient to a third term that takes the form of a we, the love that we, in some mysterious way, have become. In love... the two become three: you, and I, and we. *Erastes* and *eromenos* cast in the finer, and infinitely harder, form of *erotikoi*”, op. cit., p. 91; Vernant, op. cit., pp. 158-159.

¹⁰⁰ «Se podría resumir el punto de vista de Aristófanes diciendo que, para él, el desciframiento de Eros pasa por el planteamiento de la fórmula $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ », a lo que subyace un «autoerotismo» en el «tema del espejo en el relato mítico de Aristófanes... El punto de vista de Platón se expresa, por el contrario, más bien por medio de una fórmula del tipo: $1+1=3$ », Vernant, op. cit., pp. 158-159. Asimismo, Ruprecht sostiene: “Aristophanes (and implicitly Alcibiades as well) offers a time-honored image of ‘the two become one’, two lovers united to form a single primordial whole. Socrates, building upon the central image of pregnancy so prominent in Diótima’s speech, argues contrastingly that, where love is ‘true’, the two become three, not one”, Ruprecht, op. cit., p. 72.

¹⁰¹ Cfr. *Banquete*, 191b y ss.; Sandford, op. cit., p. 49.

¹⁰² Vernant, op. cit., p. 162.

¹⁰³ Nussbaum, op. cit., p. 242. «*Psyché* comprende los hábitos, el carácter, las opiniones, los apetitos, los placeres, los dolores, los temores y el conocimiento», op. cit., p. 242, n. 24.

¹⁰⁴ Nussbaum, op. cit., p. 242. Siendo rigurosos, en Sócrates tampoco hay todavía «dualismo». Con todo, y es lo que me interesa enfatizar ahora, hay una consideración del alma como lo que define al hombre y es distinto del cuerpo (*Critón*, 47e-48a; *Alcibiades I*, 130c), y, especialmente, como lo que hemos de cuidar y examinar, *Apología*, 38a.

hallamos en versiones del hombre que no hacen de su *psyche* el lugar consciente de sus reflexiones. Entonces no hay alma que mirar, no hay espejo capaz de devolver el reflejo ni verdad qué recordar, pues sólo contamos con un «complejo de elementos» que –quizá ciegamente– se acostumbran, se heredan, y que buscan ansiosamente repetirse en otro, que no es más que repetirse en sí mismo.

A su manera, Narciso y los *symbola* permanecen hipnotizados y encerrados en sí mismos. Sin posibilidad de diálogo auténtico con el otro ni de hacerse «mejores». Narciso sólo ve su reflejo en el agua; el *symbolon* sólo ve una «parte» de sí. ¿Qué hace que el «mírate a ti mismo» que procura el amor no ocurra en estos amantes? ¿Por qué, si se aman a sí mismos, no saben de sí? Lo que pueda darnos alguna explicación tiene que ver, por lo dicho, con lo que efectivamente es el amor y con la naturaleza del alma. A uno de estos amantes lo vemos marchitarse ante sí mismo, sordo a Eco y al mundo, y a los otros los vemos repetirse confiadamente, llevados al deseo por un pasado desconocido, sin preguntarse siquiera si su (re)unión, su volver a encontrarse, es realmente bueno, *agathon on*. Eso es precisamente lo que Diotima nos permite ver en su alusión crítica a Aristófanes. No hay cambio, sólo un deseo de regresar a lo ya sido. Podría pensarse que ese reencuentro con lo que uno *es*, con lo que es «igual», debería llevar a una mirada crítica de uno mismo; pero lo que sucede es una entrega ciega al otro y al deseo oculto de fusión en unidad. Aquí se va a al amor –como vamos todos– sin hacer algo por nosotros, creyendo que somos lo suficientemente bellos para amar y para que nos amen. Y lo que alivia nuestro deseo, según Aristófanes, es la certeza de la semejanza, del hallazgo de nuestro *symbolon*. Es un rotundo amor a lo que uno es. Sin sospechar si somos buenos o bellos. Sabemos, sin embargo, que lo que conoce es el alma, y un alma consciente de conocer y de conocerse a sí misma. Pero los *symbola* no son amantes conscientes de su «interioridad», ni de su memoria, ni de la *dynamis* del recuerdo. Sólo se ven, como dormidos, y se entregan a un destino que retoma ciclos que siguen repitiéndose en silencio. Estos amantes no tienen nada que conocer de sí, ni algo que «examinar», ningún lugar dónde hacer hallazgos. Así, si Narciso se deslumbra por su propio reflejo, si se enamora de una imagen que *crea* bella, no hay esperanza para el conocimiento. Como los encadenados de la caverna, tampoco se separa de la sombra y la silueta de su propia «realidad». Y de manera aún más dramática, muere de deseo.¹⁰⁵ Ni en los amantes de Aristófanes ni en este desvanecido de sí mismo hay pensamiento, reflexión, doma de sí, diálogo consigo mismo, porque no hay «alma».¹⁰⁶ No hay

¹⁰⁵ Como las mitades de Aristófanes, cfr. *Banquete*, 191a.

¹⁰⁶ Cfr. *Gorgias*, 493b-c; *Fedro*, 253e-255b; *Teeteto*, 189e-190a; *Sofista*, 263e. Patočka, op. cit., p. 85. Que Narciso no tenga *psyche* no tiene que ver, por supuesto, con alguna alusión histórica. No se trata de anacronismos, sino de comprender la vida irreflexiva de sí misma.

aprehensión de lo verdadero ni conocimiento filosófico. No hay belleza –*stricto sensu*–; entonces, no hay amor. Amor espejo, por lo tanto, es sólo el que permite el conocimiento de sí y de lo verdadero. Con todo lo que se implica, es el amor *con alma*.

Sin embargo, los filósofos amantes, es evidente, tienen otra historia que contar. No dejemos de hacer explícito que *son dos*;¹⁰⁷ y, sólo así, con la posibilidad de ser tres. El pasado que comparten se hace vida en la belleza que los deslumbra y los enamora; y su recuerdo es tan nítido como humanamente es posible. Son almas de filósofos. El amor se abraza a la *anamnesis* que trae desde su fondo inmemorial la belleza; y la *mania* erótica que desata en un alma no contaminada de excesos, es el amor. Así, ese estado de «amor platónico» es la posibilidad de la *episteme* de uno mismo, del amado y de lo verdadero. «La verdad no puede ser descubierta, a menos que la corriente principal del deseo sea orientada a ello».¹⁰⁸ Este amor espejo, revelador de verdades, portador de reflejos transformadores, nunca es deseo de regreso a lo que ya se ha sido: «Para Platón, el recuerdo constituye la modalidad propiamente humana del saber y no el restablecimiento de un estatuto anterior de la humanidad... lo inmemorial de un saber que es preciso recuperar arrancándolo al olvido es aquello que nos da futuro, lo que abre un futuro en el que reencontrar no es repetir».¹⁰⁹ Es así que el amor atraviesa lo remoto, deslumbra la presencia con lo bello y se impulsa hacia el futuro, dejándonos saber de la memoria como lo que siempre ha sido y lo que siempre nos espera. «La afirmación del carácter inolvidable del amor por alguien, más allá incluso de la muerte, se incardina en el pensamiento del amor como reminiscencia, en el inmemorial envite de la belleza».¹¹⁰ Los amantes del *Fedro* se buscan, se indagan, son espejos de sí mismos, se conocen, mientras se mantienen en la tensión erótica que provoca la belleza, verdad que los antecede y los aguarda.

Como se advirtió al inicio, no somos los filósofos enamorados de Platón. Pero desde la mirada que se aproxima a su vivencia, el amor se nos devela como el estado, la alteración, la posibilidad de hacernos conscientes de nosotros; de lo que carga el alma consigo y que se implica con hallazgos universales del alma humana. El amor

¹⁰⁷ «Con el fin de encontrarse, de reunirse, uno consigo mismo, es preciso primero perderse, despojarse, hacerse uno mismo absolutamente otro en lugar de desdoblarse, proyectarse y permanecer no obstante en el 'sí mismo', en la posición propia de otro particular. Si yo hago de mí, al modo de Narciso, un cierto otro, un tal otro determinado –que comprende el mí mismo–, no podría incorporarlo ni reencontrarme. En lugar de plantearme, en mi ipseidad, como otro, debo hacerme otro desde dentro, verme convertido en otro gracias a una visión en la que el espejo, en lugar de mi reflejo, me devuelve la figura de un dios por el que debo ser iluminado a fin de que, desprendido de mí por su presencia en mí, pueda por fin reencontrarme, poseerme porque él me posee», Vernant, op. cit., p. 162.

¹⁰⁸ Grube, op. cit., pp. 214-215.

¹⁰⁹ Chrétien, op. cit., pp. 24-25.

¹¹⁰ Chrétien, op. cit., p. 30. Cfr. *Banquete*, 202e. El *pharmakon* de la memoria no son las letras, como dijo Theuth (274e), es el amor.

es la *paideia* de uno mismo junto al otro; y el hallazgo de lo verdadero que transforma la vida.

Cuando nos deslumbramos nos amamos y, desde esa luz que irradia la belleza, desde el espejo del dios que nos espera desde el otro, emprendemos la ruta hacia el saber. Ahí hacemos nuestros hallazgos con pena y paciencia, y, como el filósofo que desciende a sus fondos, a sus tierras desconocidas, regresa con la serenidad del que ya es dueño de sí mismo, pero sin perder el furor de la visión embellecida. Los caminos del conocimiento nunca son caminos fáciles:¹¹¹ «...quien con lo bello se atreve, soporte también lo que soportar tenga», dice Sócrates.¹¹²

Quizá nuestros amantes se susurrarían, con Safo, uno al otro:

*...pienso yo que jamás joven habrá,
viendo la luz del sol,
que se pueda decir que en su saber se te parezca a ti...*¹¹³

¹¹¹ Como no lo son los caminos de lo bello y del amor.

¹¹² Fedro, 274a-b. *Alla kai epicheirounti toi tois kalois kalon kai paschein hoti an to symbe pathein.*

¹¹³ Safo, fr. 56. Trad. Juan Manuel Rodríguez Tobal: *Safo, poemas y fragmentos*, edición bilingüe, Madrid, Hiperión, 1993, p. 73.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Clásica:

- Platonis Opera, J. Burnet, Clarendon, Oxford University Press, 1973.
Platone, tutte le opere (ed. bilingüe), Roma, Newton Compton Editori, 2002. (Fedro: G. Caccia).

Traducciones autorizadas:

- Eurípides: Hipólito, Gredos, Madrid, 2006. A. Medina, J. López, J. Calvo.
Homero: Odisea (ed. bilingüe), Madrid, Espasa Calpe. J. Pabón.
Jenofonte: Banquete, Madrid, Gredos, 1993. J. Zaragoza.
Ovidio: Metamorfosis, Madrid, Alianza, 2001. A. Ramírez de Verger.
Platón: Fedro, Madrid, Gredos, 1997. E. Lledó.

Secundaria:

- Abraham, T.: (comp.): Platón en el callejón, Buenos Aires, Eudeba, 2012.
Calame, C.: Eros en la antigua Grecia, Madrid, Akal, 2002.
Cappelletti, Á.: La filosofía de Anaxágoras, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984.
Chrétien, J.-L.: Lo inolvidable y lo inesperado, Salamanca, Sígueme, 2002.
Colli, G.: El nacimiento de la filosofía, Barcelona, Tusquets, 2000.
Cornavaca, R. (comp.): Estudios platónicos III, Córdoba, Ediciones del copista, 2010.
Del Valle, J.: «La inspiración del poeta y la ficción platónica», en Areté, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol XV, n°1, 2003.
Dodds, E.: Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza, 2001.
Dover, K.: "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", en The Journal of Hellenistic Studies 86, 1966.
Dover, K.: Plato: Symposium, Cambridge University Press, 1980.
Esteban, A.: «El Banquete de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», en Estudios griegos e indoeuropeos, 20, 2010.
Gadamer. H.-G.: La actualidad de lo bello, Barcelona, Paidós, 2002.
García-Baró, M.: Filosofía socrática, Salamanca, Sígueme, 2005.
García Castillo, P.: «La locura divina en Eros en el Fedro de Platón», en Cauriensia, Universidad de Salamanca, vol. II, 2007.
Platonis Opera, J. Burnet, Clarendon, Oxford University Press, 1973.
Platone, tutte le opere (ed. bilingüe), Roma, Newton Compton Editori, 2002. (Fedro: G. Caccia).

Traducciones autorizadas:

- Eurípides: Hipólito, Gredos, Madrid, 2006. A. Medina, J. López, J. Calvo.
Homero: Odisea (ed. bilingüe), Madrid, Espasa Calpe. J. Pabón.

Jenofonte: Banquete, Madrid, Gredos, 1993. J. Zaragoza.
Ovidio: Metamorfosis, Madrid, Alianza, 2001. A. Ramírez de Verger.
Platón: Fedro, Madrid, Gredos, 1997. E. Lledó.

Secundaria:

Abraham, T.: (comp.): Platón en el callejón, Buenos Aires, Eudeba, 2012.
Calame, C.: Eros en la antigua Grecia, Madrid, Akal, 2002.
Cappelletti, Á.: La filosofía de Anaxágoras, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1984.
Chrétien, J.-L.: Lo inolvidable y lo inesperado, Salamanca, Sígueme, 2002.
Colli, G.: El nacimiento de la filosofía, Barcelona, Tusquets, 2000.
Cornavaca, R. (comp.): Estudios platónicos III, Córdoba, Ediciones del copista, 2010.
Del Valle, J.: «La inspiración del poeta y la ficción platónica», en Areté, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol XV, n°1, 2003.
Dodds, E.: Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza, 2001.
Dover, K.: "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", en The Journal of Hellenistic Studies 86, 1966.
Dover, K.: Plato: Symposium, Cambridge University Press, 1980.
Esteban, A.: «El Banquete de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», en Estudios griegos e indoeuropeos, 20, 2010.
Gadamer. H.-G.: La actualidad de lo bello, Barcelona, Paidós, 2002.
García-Baró, M.: Filosofía socrática, Salamanca, Sígueme, 2005.
García Castillo, P.: «La locura divina en Eros en el Fedro de Platón», en Cauriensia, Universidad de Salamanca, vol. II, 2007.
Guthrie, W.: Historia de la filosofía griega, Madrid, Gredos, 1990.
Grube, G.: El pensamiento de Platón, Madrid, Gredos, 2010.
Hegel, G. W. F.: Fenomenología del Espíritu, México, F.C.E., 1966.
Humbert, J.: Sócrates y los socráticos menores, Caracas: Monte Ávila, 1995.
Jaeger, W.: Paideia, Bogotá, F. C. E., 1992.
Kraut, R. (comp.): The Cambridge Companion to Plato, Cambridge University Press, 1992.
Lancelin, A., Lemonnier, M.: Los filósofos y el amor, Buenos Aires, Kairós, 2013.
Libis, J.: El mito del andrógino, Madrid, Siruela, 2001.
Luri, G.: El proceso de Sócrates, Madrid, Trotta, 1998.
Marí, E.: El Banquete de Platón, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
Mayo, C.: "Disruptions of Desire: From Androgynes to Genderqueer", en Philosophy of Education, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007.
Mooney, T.: "Plato's Theory of Love in the Lysis", en Irish Philosophical Journal, n° 27, 1990.
Moscone, R.: Sócrates: sólo sé de amor, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
Nussbaum, M.: "Plato on Commensurability and Desire", en Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature, Oxford U.P., 1992.
Nussbaum, M.: La fragilidad del bien, Madrid, Visor, 1995.

- Padrón, H.: «Consideraciones sobre la philia en el pensamiento de Platón», en *Dia-dokhé*, 1-2, 2004-2005.
- Pájaro, C.: «Eros, psyqué y manía: los recursos de la inspiración filosófica según Platón», en *Eidos*, n° 9, 2008.
- Patočka, J.: *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991.
- Pieper, J.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1998.
- Reale, G.: *Socrate*, Milano, BUR, Saggi, 2000.
- Reale, G.: *Simposio*, Milano, Bompiani, 2000.
- Reale, G.: *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001.
- Reale, G.: *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004.
- Rohde, E.: *Psique*, México, F.C.E., 1983.
- Rodríguez Adrados, F.: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza, 1995.
- Rojas Parma, L.: “De amore: Alcibíades y Sócrates en el Banquete, de Platón”, en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. XXIII, n°1, 2011.
- Rojas Parma, L.: “De amore: el amor del reencuentro en el mito de Aristófanes en el Banquete, de Platón”, en *La lámpara de Diógenes*, Benemérita Universidad de Puebla, n° 27, 2014.
- Rojas Parma, L.: «Decidiendo la vida: el mito de Er en la República, de Platón», en *Thémata*, Revista de Filosofía, Universidad de Sevilla, n°53, 2016.
- Rosen, S.: *Plato's Symposium*, Indiana, St. Augustine's Press, 1999.
- Ruprecht, L.: *Symposia*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- Sandford, S.: *Plato and Sex*, Cambridge, Polity Press, 2010.
- Strauss, L.: *Socrates and Aristophanes*, The University of Chicago Press, 1966.
- Taylor, A.: *Plato, The Man and His Work*, New York, Meridian Books, 1959.
- Velázquez, O.: *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile, Universitaria, 2002.
- Vernant, J.-P.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Voltaire: *Diccionario filosófico*, Madrid, Temas de hoy, 1995.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.002>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 43-74



*Benjamin, Althusser, and Derrida:
the problem of totality*

*Benjamin, Althusser, y Derrida:
el problema de la totalidad*

GONZALO RICCI CERNADAS

Universidad de Buenos Aires
gocernadas@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.003>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 75-90



Recibido: 05/06/2015

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El trabajo busca problematizar la noción de totalidad tanto en la tradición del marxismo occidental (bien trátase de la Escuela de Frankfurt, bien el marxismo anti-hegeliano) como en la tradición postestructuralista. Para eso hemos elegido a un autor de cada tradición: Walter Benjamin, Louis Althusser, y Jacques Derrida. Intentaremos reponer las críticas de cada uno de ellos a la noción de totalidad, a fin de analizar las similitudes y diferencias a la hora de emprender esta crítica.

Palabras clave: Totalidad, Escuela de Frankfurt, Postestructuralismo, Walter Benjamin, Louis Althusser, Jacques Derrida.

Abstract

The paper aims to problematize the notion of totality both in the tradition of occidental Marxism (Frankfurt School or anti-hegelian Marxism) and in poststructuralist tradition. For this purpose we have chosen an author of each tradition: Walter Benjamin, Louis Althusser, and Jacques Derrida. We will try to reconstitute the critics of each one to the notion of totality, for the purpose of analyze the coincidences and differences between the critics.

Keywords: Totality, Frankfurt School, Postestructuralism, Walter Benjamin, Louis Althusser, Jacques Derrida.

Ya en 1922, Georg Lukács aseveraba con firmeza en un ensayo de su célebre *Historia y conciencia de clase* que “[l]o que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la *totalidad*”¹. En este sentido, y por mor de la circunscripción espacio-temporal, podríamos acordar con Martin Jay al afirmar que la cuestión de la totalidad ha sido una no sólo meramente recurrente, sino fundamental para el pensamiento de esa sinuosa y solapada tradición que se ha denominado como marxismo occidental. Y esto en un sentido muy particular: “Pero si bien se veían atraídos hacia el concepto de totalidad, de ninguna manera se encontraban unificados al entender sus significados o al evaluar sus méritos”². Aún más, es en la disputa por el término y sus implicancias donde se podría identificar toda una movilización de conceptos, estrategias argumentativas y reflexiones teóricas que, de otra manera, habrían quedado ocultos en forma soterrada. Esta tendencia, tan escondida como ya siempre palpable y presente, habría escapado a toda dicotomía, sea hegelianos vs. antihegelianos, y, en cierta medida, habría atravesado transversalmente a toda la gama de pensadores marxistas europeos, sin respetar Escuelas ni lindes geográficas.

De esta manera, creemos que este problema de la totalidad puede tratarse en forma asaz interesante en dos autores exponentes de la tradición del marxismo occidental, en Walter Benjamin (asociado también a la Escuela de Frankfurt) y en Louis Althusser. Y acaso no sea casualidad el hecho de que el último pensador pueda hacer extender la aparición de esta problemática por fuera del marxismo: la influencia de Althusser en el postestructuralismo nos permite también analizar y reconstituir cómo aparecería una crítica hacia la totalidad en un filósofo ya no ajeno, sino aquende: nos referimos a Jaques Derrida. Una tríada, que va desde la geografía francfortesa hasta el posestructuralismo, ha sido así constituida: la del (des)continuo Benjamin-Althusser-Derrida. Este forzamiento ha sido forjado, claro, tan sólo a efectos heurísticos de manera de lograr un abordaje de un tópico común a los autores, y respecto del cual es sobremanera interesante estudiar las coincidencias a la hora de realizar sus movimientos críticos: el problema de la totalidad. Este tópico no escapa a las reflexiones de cada autor, y ha ocupado, más bien, un lugar central.

¹ Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, RyR, 2013, p. 121, cursivas nuestras.

² Jay, M., *Marxism and totality*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 14.

Es la hipótesis de este trabajo entonces la de que gran parte de la obra de estos pensadores ha versado sobre la crítica hacia la noción de totalidad.

Es por ello que pretendemos, en el curso del trabajo, restituir los principales argumentos esgrimidos respecto del concepto de la totalidad. Y, revistiendo este término tamaño centralidad en sus obras, revelará a su vez las posiciones epistemológicas y políticas de los autores, pues estas dimensiones se hallan ligadas en una cuestión fundamental y de la cual ninguno de nuestros filósofos ha podido escapar: la pregunta por cómo leer la historia y cómo hacer lo propio con una situación y una coyuntura. Así, entonces, desearíamos reconstituir las reflexiones, primero, de Benjamin, para proseguir con Althusser, y terminar con Derrida. En las conclusiones buscaremos entonces sintetizar algunos puntos en común o de diferencia que pueden establecerse entre los tres.

1. Benjamin

Es menester acotar que, para muchos de los autores con los que trabajaremos en este trabajo, las reflexiones realizadas en torno a la totalidad van acompañadas por las de la historia. Precisamente este es el caso de Benjamin.

Para el alemán se trata, en principio, de poner en liza el modo dominante de conocer la historia, y que se hace particularmente visible en dos concepciones. Por un lado, una que podría denominarse como progresista, que hace enfática una actitud optimista en el despliegue de una necesidad positiva de la historia. Por otro, un historicismo que, si bien recupera las diferentes individualidades históricas, lo hace sólo fomentando una empatía con el pasado. Pero si entre ambos podemos encontrar, pues, una distinción, es necesario destacar que la misma es efímera, porque “[e]l historicismo culmina, por derecho, en la historia universal”³. Ambas concepciones coinciden en la concepción y en la proyección de la historia universal, bien deductivamente –caso del progresismo– bien inductivamente –caso del historicismo–.

Ambas hacen imposible cualquier consideración sobre el pasado como trunco. Si no pueden evitar empoderar al olvido como el verdadero conocimiento histórico, esto es porque ellas no buscan hacerle justicia al objeto de conocimiento, sino tan sólo desterrarlo a un *oblivion* permanente e inmutable. Frente a esto, Benjamin procede a fundamentar una posición método-epistemológica que insiste no en hacerse de un método que conciba la verdad a la medida de su representación y de su intención, olvidando aquello que la ha despertado. Ese azar o ese olvido que ha desperta-

³ Benjamin, W., “Sobre el concepto de la historia”, *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 150.

do una intención es olvidada, y “[e]n ese olvido prevalece, flagrante, la injusticia”⁴. La empresa de Benjamin entonces intenta necesariamente reconectar el vínculo, que ya amenazaba con parecer por siempre roto, entre verdad y justicia. Se trata así de hacerle justicia a un objeto de conocimiento, y, precisamente, se trata de un “giro objetivo”; un “giro objetivista en el cual el objeto de la reflexión crítica se revela más como un problema que se le impone al pensamiento[, para el pensamiento,] encargándole el esfuerzo de producir su conceptualización, que como algo adecuado a los términos del pensamiento ‘crítico’ vigente. Un giro objetivista a partir del cual se plantea la necesidad de una redefinición de la idea de la ‘actualidad’”⁵. Benjamin expresa lo disruptivo de su empresa emulando la expresión kantiana de “giro copernicano”, que, mientras en el pensador de Königsberg significaba la nueva primacía del sujeto que determina al objeto de conocimiento como tal, en el berlinés aparecía en el famoso convoluto K en los siguientes términos: “El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo ‘lo que había sido’, se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. La política obtiene el primado sobre la historia. Los hechos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino, constatarlos es la tarea del recuerdo. Y en efecto, el despertar es la instancia ejemplar del recordar: el caso en que conseguimos recordar lo más cercano, lo más banal, lo que está más próximo. [...] Hay un saber aún-no-consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar”⁶. Debe suspenderse la prerrogativa subjetiva de la intención para que ese elemento que aparece irreductible a la conciencia subjetiva, y que, al mismo tiempo, se da a la conciencia, pueda concebirse en una forma alternativa a la vía empirista o idealista: sólo así puede concebirse ese elemento que no es “ni encontrado ni inventado, [sino que] se parece más bien a esos hechos convertidos en algo que acaban de salirnos al paso y que es asunto del recuerdo establecer”⁷.

Entender el pasado como clausurado, que ya no sale al paso, que resulta idéntico con sus efectos actuales, es un crimen que podría perpetrarse a la base de desconocer el rastro de los sueños utópicos irrealizados presentes en los monumentos y figuras de la tradición dominante, negando, al fin y al cabo, aquel pasado no-presente y discontinuo.

⁴ Oyarzún Robles, P., “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009, p. 8.

⁵ Catanzaro, G., *La nación entre naturaleza e historia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 50, cursivas del original.

⁶ Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2011, p. 394.

⁷ Catanzaro, G., *La nación entre naturaleza e historia*, op. cit., p. 54.

Esto nos puede servir de propedéutica para una correcta crítica de la totalidad, ejemplificada muy particularmente con la crítica a la historia. La historia, en la representación dominante, es considerada como una totalidad en la cual el sentido fluye en forma ininterrumpida y armónica, garantizando la familiaridad de todo pasado para el presente, que lo considera como momento de su infancia. De lo que se trata entonces es de ubicar en la discontinuidad el basamento de la genuina tradición. Evitando una mirada empática es menester atender a esa “constelación saturada de tensiones”⁸ que se manifiesta en la totalidad del *continuum* de la historia. No toda historia universal es, *per se*, falsa: sólo lo es aquella que, representando en realidad lo parcial, pretende una universalidad. Como el cronista materialista, podemos atender a la tradición del *discontinuum* sin, por ese mismo motivo, abandonar la noción de totalidad: “No toda la historia universal tiene que ser reaccionaria. La historia universal sin principio constructivo lo es. El principio constructivo de la historia universal permite representarla en lo parcial”⁹, sin oponer, así, dos tradiciones como alternativas excluyentes. De esta manera, “[a]ntes que reclamando un corrimiento respecto de los textos ideológicos y/o la sustitución de un principio (la continuidad) por otro (la discontinuidad), la crítica produce aquí teoría actuando en el lugar y exasperando la presunta coherencia interna de las representaciones dominantes”¹⁰. Entonces, si la violencia histórica, efectiva y situada, nos incoa a des-totalizar el campo de representación vigente, formulando la crítica de la totalidad, no debemos obviar que lo singular sólo existe bajo ese modo en este contexto de la violencia de la totalidad en el proceso histórico: lo singular sólo lo es en tanto salta de la totalidad: la discontinuidad es signo de la violencia histórica que obliga a lo singular a manifestarse de este modo. No puede ser abandonada la representación de la historia como totalidad, porque, precisamente, la crítica no puede abandonar algo (una representación falsa) que dice una verdad (que la historia como totalidad es la historia del dominio). Es menester pensar continuidad y discontinuidad juntas de modo de producir la crítica de ambas, “la crítica de la representación (falsa) de la historia como continuo, y la crítica de la continuidad del dominio efectivo, que lee en esas representaciones la persistencia de la violencia en la historia. [...] Crítica de una totalidad, y no simple afirmación de lo diverso, que sólo podría existir allí donde se perfilan trasformaciones efectivas del Todo que lo somete”¹¹. Benjamin es así uno de esos pensadores que buscar recuperar la primacía del objeto, a efectos

⁸ Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 478.

⁹ Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009, p. 61.

¹⁰ Catanzaro, G., “Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin”, ponencia publicada en VII Jornadas de Sociología. UNLP, 2012, p. 14.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 15-16.

tácticos, para hacerle justicia, sin abandonar la categoría de totalidad, sino tan sólo para someterla a una crítica para mostrar así las exasperaciones y las saturaciones que encierra: la violencia ejercida sólo se manifiesta a título de que conservemos aquella totalidad que la permite.

2. Althusser

La crítica althusseriana a la noción de totalidad hegeliana es realizada a partir de una impugnación a la temporalidad tal y como el máximo exponente del idealismo alemán lo presenta.

¿Pero en qué consistía, para Althusser, esa temporalidad hegeliana? El filósofo francés encuentra dos características esenciales. La primera, definida como “la continuidad homogénea del tiempo”, esto es, tiempo como continuo en el cual se manifiesta el desarrollo de la Idea, devenida dialécticamente, es decir, tiempo diacrónicamente considerado. Y segundo, y sincrónicamente, como “la contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico”, en la cual “todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente”¹². La unidad del todo hegeliano es tal que cada elemento es la presencia a sí mismo en un momento histórico determinado. Esto permite, dice Althusser, realizar un corte de esencia, longitudinal, que debele que todos los elementos se encuentran en una relación inmediata expresando inmediatamente su esencia interna. De manera que cuando hablamos del principio expresivo, nos referimos entonces a que todos los niveles de la totalidad social son expresivos de la esencia de esa totalidad histórica, contemporáneos y en el tiempo presente.

Así, la noción de totalidad que aparece en Hegel es una que es posible sólo en virtud de su propia unidad espiritual, expresiva, “en la cual todas las partes sean otras tantas ‘*partes totales*’ expresivas las unas de las otras y expresivas cada una de la totalidad social que las contiene, porque cada una contiene en sí, en la forma inmediata de su expresión, la esencia misma de la totalidad”¹³. Y, a su vez, esta totalidad así considerada se traduce en un tiempo sincrónico continuo-homogéneo, una representación necesariamente ideológica. Y si su lectura sintomática le permite hallar los cortes y rupturas no aparentes como tales, pues todas las partes de un pensamiento se encuentran trabadas en la totalidad centrada del discurso hegeliano,

¹² Althusser, L., *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 104-105.

¹³ *Ibíd.*, p. 105, cursivas del original.

ello le permite postular la consideración de otro tipo de totalidad, disruptiva, parte aguas, y novedosa, propia de la teoría marxista, una totalidad compleja. Porque no hay que dejarse engañar, en la *Fenomenología del Espíritu*, dice Althusser, la contradicción no aparece simple, sino que, por el contrario, se manifiesta muy compleja: “[l]a contradicción hegeliana no está jamás *realmente sobredeterminada* aunque, a menudo, parezca tener todas las apariencias de ello, [...] esta complejidad no es la complejidad de una *sobredeterminación efectiva*, sino la complejidad de una *interiorización* acumulativa, que no posee sino las apariencias de sobredeterminación”¹⁴. La conciencia vive y experimenta su esencia propia a través de los ecos de las anteriores, y los pasados suprimido-conservados son también ecos de la conciencia presente y no determinaciones efectivas distintas de ella; la presencia del pasado es la presencia ante sí de la conciencia misma: “[c]írculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero éste no es el caso”¹⁵. Así, “la simplicidad de la contradicción hegeliana no es sino la reflexión de la simplicidad de este principio interno de un pueblo, es decir, no de su realidad material sino de su ideología más abstracta”¹⁶; la totalidad hegeliana es el desarrollo enajenado de una unidad simple, momento del desarrollo de la Idea, las diferencias son momentos de la enajenación de ese principio interno simple. Es por ello que en Hegel nunca adviene un punto de verdadera ruptura.

Saber absoluto, totalidad que coincide con su verdad: “el presente del *saber absoluto* [...] donde la verdad puede ser leída, a libro abierto, en los fenómenos, si no en forma directa, con poco esfuerzo, ya que está realmente presente en los fenómenos, en la existencia empírica real”¹⁷; la lectura de la esencia en la existencia, expresiva, donde la opacidad se reduce a nada. Este tipo de lectura religiosa, en el que la palabra divina se lee en la existencia concreta, está en relación íntima con la concepción del conocimiento empirista, la cual puede “concebirse como una variación de la concepción de la visión, con la sencilla diferencia de que la *transparencia* no está dada en ella de golpe, sino que está separada precisamente por ese *velo*, por esa escoria de la impureza, de lo inesencial que nos sustrae la esencia”¹⁸. Una concepción empírica del conocimiento en la que lo real guarda dentro suyo tanto la esencia pura como la impura; el proceso necesario así es el de separar, en

¹⁴ Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2011, p. 82, cursivas del original.

¹⁵ Ídem, cursivas del original.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 84.

¹⁷ Althusser, L., *Para leer El capital*, op. cit., p. 135, cursivas del original.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 43.

extraer el núcleo esencial que se encuentra en lo más profundo, rodeado por impureza inesencial, de la cual es menester deshacerse. Pero el empirismo esconde este proceso de abstracción (la existencia de un objeto de conocimiento y de un objeto real, disímiles, distintos) y afirma solemnemente la existencia de un solo objeto en su negación, el objeto real.

A esta lectura de tipo religiosa, “esta lectura inmediata de la esencia en la existencia, [...] donde el concepto se hace al fin tangible en su existencia sensible, donde *este pan, este cuerpo, este rostro y este hombre* son el Espíritu mismo”¹⁹, el francés contrapone una lectura sintomática. Se trata, pues, de no quedarnos en esa mencionada primera lectura que hace Marx sobre los economistas clásicos por la cual, poniendo a contraluz sus discursos con el propio, donde se podría ver las lagunas y discontinuidades de los discursos de Smith y Ricardo. No, es menester evitar tomar a los objetos como dados, esto sería recaer en el mito especular del conocimiento como objeto en tanto dato. Más bien, es necesario ahondar en esta otra lectura que hace Marx, donde el texto clásico no “habla” por reacción al entrar en contacto con un discurso externo, sino que “es el texto clásico mismo el que nos dice que se calla: sus silencios son sus propias palabras”²⁰. El problema no es el objeto, el problema es la “vista”; hay que pensar la “relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo de lo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible”²¹. Así, Marx advertía respuestas de Smith y Ricardo contestadas a ninguna pregunta; estas respuestas sin pregunta, o mejor dicho, la ausencia, en las respuestas, de su pregunta, tenían su origen en el hecho de que había sucedido un cambio de terreno del cual los economistas clásicos no se habían percatado. La ciencia se plantea problemas en un terreno y horizonte de una estructura teórica definida.

La lectura propugnada por Althusser, su modo de crítica, es, como decíamos, sintomática: todo lo que uno dice siempre habla más que uno: la palabra como síntoma. Es una reflexión inmanente que enlaza el objeto con sus condiciones de existencia, las cuales dependen de las condiciones de producción. La crítica, pues, se concibe como leer al pie de la letra, leer sin fondo, poniendo en relación distintas partes del discurso entre sí. El discurso es una totalidad cerrada, un campo que expone él mismo la relación de visibilidades e invisibilidades. El conocimiento no es continuo, sino que hay actos de corte, actos por los cuales Althusser mismo interroga la calidad de las preguntas a las que habría que dar respuesta; esas mismas preguntas hegelianas (por ejemplo, preguntas por el sujeto de la historia; contestación:

¹⁹ *Ibíd.*, p. 21, cursivas del original.

²⁰ *Ibíd.*, p. 27.

²¹ *Ibíd.*, p. 25.

el espíritu del pueblo) que ya anunciaban su respuesta, que no podían fallar, donde la adquisición de historicidad era un progreso lineal, desconociendo la especificidad de los mecanismos donde ha surgido el conocimiento. Justamente el concepto althusseriano de sobredeterminación, así, busca romper con la linealidad, permitiendo pensar instancias que se afectan unas a otras desde su propia especificidad.

La filosofía hegeliana sólo se articula sobre la reflexión del período histórico del presente: “El presente constituye el *horizonte absoluto* de todo saber, ya que todo saber no es sino la existencia, en el saber, del principio interior del todo”²². No sería posible, entonces, tener certeza alguna sobre el futuro, no sería posible, en otras palabras, una ciencia de la política, en tanto somos incapaces de asomar la cabeza por encima del presente absoluto que ocluye nuestro panorama. Althusser polemiza con esta concepción: no hay un tiempo, continuo, presente y contemporáneo, sino que hay varios. Y esta novel concepción del tiempo, no ya bajo la forma ideológica continua-homogénea, actualiza la consideración sobre la totalidad, ya no expresiva (à la hegeliana), sino que compleja, sobredeterminana, y siempre ya dada.

3. Derrida

Para colmo, podría decirse que, hasta aquí, los autores implicados realizan una crítica, bien implícita bien explícita, hacia Hegel. Derrida podría ser ubicado ciertamente entre los últimos. El francés se expresa así: “Soportar la evidencia hegeliana querría decir, hoy, lo siguiente: que es necesario, en todos los sentidos, pasar por el ‘sueño de la razón’, el que engendra y el que hace dormir a los monstruos; que es necesario atravesarlos efectivamente para que el despertar no sea una astucia de la razón. Es decir, de nuevo, de la razón”²³. Es preciso remarcar esta intencionalidad, porque eso tan inefable como lo es la *différance*, eso que no es “ni una palabra ni un concepto”²⁴, le es dado por el autor una definición aproximada en oposición a la reserva hegeliana: “Si hubiera una definición de la *différance*, sería precisamente el límite, la interrupción, la destrucción del relevo hegeliano *dondequiera* que se opere”²⁵. Es la celeberrima *Aufhebung* contra la que Derrida busca polemizar y deconstruir: “[Ella] se produce enteramente dentro del discurso, del sistema o del trabajo de la significación. Una determinación se niega y se conserva en otra determinación, que revela la verdad de aquélla. De una indeterminación a una determi-

²² *Ibíd.*, p. 105, cursivas del original.

²³ Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos, 2012, p. 345.

²⁴ Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2013, p. 39.

²⁵ Derrida, J., *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 66, cursivas del original.

nación infinita se pasa de determinación en determinación, y ese paso, producido por la inquietud de lo infinito, encadena el sentido. La *Aufhebung* queda comprendida *dentro* del círculo del saber absoluto, no excede jamás su clausura, no pone en suspenso jamás la totalidad del discurso, del trabajo, del sentido, de la ley, etc.”²⁶.

Si acordamos con Spivak respecto de que la operación que realiza Derrida puede ser denominada como el escribir *sous rature*, esto es, bajo tachadura, mediante la cual “nuestro lenguaje mismo se tuerce y curva al tiempo que nos guía”²⁷, esto es precisamente porque “el lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica”²⁸. El filósofo francés emprende entonces una crítica contra la metafísica, mero eufemismo para designar cualquier ciencia de la presencia; pero, ¿cómo efectuar esta crítica sin quedar atrapado en un círculo que, con su ingente gravedad, siempre nos hace caer en él? Esto es lo esencial: la crítica no se emprende como una mera destrucción del sistema metafísico, intentando prescindir de sus conceptos, pues “no disponemos de ningún lenguaje que no sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse bajo en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar”²⁹. La estrategia emprendida por Derrida es más bien otra muy distinta a esta recién esbozada: la de poner en cuestión el sistema en el que las reducciones operan, junto con todos los binomios y oposiciones implicados. No hay un afuera de la filosofía, un espacio situado más allá, desde el cual se pueda recusar. Es menester un “gesto audaz”, hacer sentir los límites de las oposiciones, “[i]nquietarse por los conceptos fundadores de toda la historia de la filosofía, des-constituirlos”³⁰.

Quizás ahora ya logramos vislumbrar mejor la estrategia de Derrida con su noción de *sous rature*: “La huella bajo tachadura es la marca de la ausencia de una presencia, un siempre ya ausente presente, de la carencia en el origen que es condición para el pensamiento y la experiencia”³¹. Bajo tachadura, porque desde siempre lleva en sí una huella de una alteridad perenne que nunca se ha presentado como tal: “La ‘escritura’ es entonces el nombre de la estructura siempre ya habitada por una huella”³². La escritura, precisamente, al mismo tiempo que borra la presencia de ese *alter* también la mantiene legible.

De allí que Derrida proponga la noción de *différance*, un nuevo concepto de escritura, que remite tanto al juego de diferencias como al aplazamiento. Esto es, la

²⁶ Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 380, cursivas del original.

²⁷ Spivak, G. C., *Sobre la deconstrucción*, Buenos Aires, Hilo Rojo, 2013, p. 51.

²⁸ Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 390.

²⁹ *Ibíd.*, p. 386.

³⁰ *Ibíd.*, p. 390.

³¹ Spivak, G. C., *Sobre la deconstrucción*, op. cit., p. 59.

³² *Ibíd.*, p. 102.

différance refiere a ese espaciamiento, prórroga, rodeo, o retraso que hace imposible que se esté “precedida por la unidad originaria e indivisa de una posibilidad presente que yo reservara, como un gasto que aplazara para más adelante, por previsión o necesidad de ahorro[, antes bien] [...] lo que difiere la presencia es aquello a partir de lo cual se anuncia ella misma”³³. Es, en segundo lugar, el hontanar de todas las oposiciones de los conceptos que se encuentran desperdigados por todo nuestro lenguaje. Luego, es también la producción de todas esas diferencias que son condición de toda significación y estructura. Es, en suma, la alusión al despliegue de esa diferencia óntico-ontológica. Así, diferencia y aplazamiento: lo radicalmente otro, no idéntico, y constituido por la postergación. “No hay esencia de la diferencia, ésta (es) lo que no sólo sabría dejarse apropiar en él *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia, de la diferencia, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la diferencia”³⁴. Entonces, entender la *grama* como *différance* impide que un elemento se haga presente como simple y que remita a otra cosa más que a sí mismo. Archi-escritura, *grama*, *différance*, sea cual sea la palabra que se utilice, todas ellas reenvían a lo mismo: “Sólo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes”³⁵. Regresa entonces la pregunta ya formulada: ¿cómo pensar eso otro que se encuentra fuera del texto de la metafísica occidental? La *différance*, en ese sentido no aparece nunca como tal, ni como la marca o la huella en sí misma. La *différance* ni siquiera “es un nombre, no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren. [...] Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres”³⁶.

Es en virtud de esto que, precisamente, y volviendo a lo planteado en el principio de este apartado, la *différance* derrideana se separa de la diferencia hegeliana: no la diferencia como contradicción entre opuestos binarios y su consecuente resolución silogística en un tercer término que niega a la vez que revela, que recluye la diferencia en una presencia a sí, sino que más bien el juego de las huellas de diferencias, el inevitable espaciamiento por el cual los elementos se relacionan unos con otros. Es aquí, en esta cadena abierta de la *différance*, donde el concepto de “diseminación” entra en juego. La diseminación nunca reconduce a un origen simple ni a una dimensión escatológica para producir un número no-finito de efectos semánticos.

³³ Derrida, J., *Posiciones*, op. cit., pp. 23-24.

³⁴ Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 60-61, cursivas del original.

³⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

“La diseminación marca una multiplicidad irreductible y *generativa*. El suplemento y la turbulencia de determinada ausencia fractura el límite del texto, prohíben su formalización exhaustiva y clausurante, al menos la taxonomía saturante de sus temas, de su significado, de su querer-decir”³⁷. No es posible fijación conceptual alguna con la diseminación: “La diseminación de los blancos produce una estructura topológica que circula infinitamente sobre sí misma mediante el suplemente incesante de una vuelta de más: más metáfora, más metonimia”³⁸.

¿Qué podría decirse, entonces, respecto de la totalidad? En *De la gramatología*, Derrida evoca la figura del libro para remitir a la idea de totalidad del significante. Su importancia radica en que justamente la buena y natural escritura, aquella que es inscripción divina y en el corazón, escritura unida a la voz y al aliento, intimidad de la presencia consigo, se encuentra comprendida “en el interior de una totalidad y envuelta en un libro”³⁹. Esta buena y natural escritura se encontraba, así, comprendida en el interior de una naturaleza, de una presencia eterna. Rápidamente reaparece en toda su patencia lo falaz de este presunto origen simple, divino y vivificado: “esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad constituida del significado le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea de libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura”⁴⁰. Este libro, esta totalidad natural, no es otra cosa que el adalid de la teología y del logocentrismo, trinchera que busca defenderse de los embates destructores de la escritura y que enfrenta a la diferencia en general. “Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos que necesaria”⁴¹. Una violencia siempre constitutiva de toda totalidad, es sometida a una deconstrucción que lo que intenta hacer visible es ese momento que interrumpe la totalización, pues “[s]e trata de re-marcar una nervadura, un pliegue, un ángulo que interrumpa la totalización: en determinado lugar, lugar de una forma muy determinada, ninguna serie de valencias semánticas puede ya cerrarse o reunirse. Por ese ángulo, por ese pliegue, ese re-pliegue de un indecible, una marca marca a la vez lo sagrado y la marca, el lugar re-marcado de la marca. La escritura que, en ese momento, se re-marca a sí misma no puede incluirse ya en la lista de los temas, y debe sustraerse (hueco) y añadirse (relieve)”⁴². No hay así nunca una ecuación exacta o plena, en

³⁷ Derrida, J., *Posiciones*, op. cit., pp. 73-74, cursivas del original.

³⁸ Derrida, J., *La diseminación*, Madrid, *Fundamentos*, 2015, p. 387.

³⁹ Derrida, J., *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2005, p. 25.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Ídem.

⁴² Derrida, J., *Posiciones*, op. cit., pp. 74-75.

una relación de simetría u homología: hay, antes bien, carencias y excedentes que no pueden estabilizarse jamás.

Conclusión

A lo largo del trabajo hemos enfatizado el momento negativo y crítico de los autores para con la noción de totalidad. ¿Pero podría explicitarse un momento propositivo?

En Benjamin, en un párrafo de “Nuevas Tesis C”, podemos hallar una descripción de la historia como “un cordón de múltiples fibras, deshilachado en mil greñas, que cuelga como una trenza suelta, ninguna de las cuales tiene su lugar determinado, mientras no se las recoja a todas y se las entrelace, como un tocado”⁴³: la historia es así lo opuesto al gran texto sagrado y hierático, es algo caduco y transitorio; una “trenza suelta” que emula una totalidad sin pretensiones trascendentalistas ni ominosas, sino que se erige sobre la idea de felicidad, pues ello es el basamento de su crítica redentora, iluminar la realidad haciéndole justicia a sus objetos de conocimiento: iluminaciones profanas. En un sentido similar, buscando conservar la noción de totalidad, Althusser propone un todo complejo, sobredeterminado, y siempre ya dado, cuyas instancias no se resuelven en un unidad real como contradicción simple (falacia que aparece como tal a través de una crítica sintomática), sino que la unidad se constituye a partir de su esencia y eficacias propias, haciendo de la contradicción algo inseparable a la estructura, pues ella se encuentra sobredeterminada en su principio.

En Derrida, al contrario de los dos autores anteriores, la crítica siempre enfatiza la exterioridad necesariamente constitutiva de cualquier identidad, haciendo casi insoportable la necesidad de una totalidad que debe ser deconstruida, pues se trata de interrumpir una totalización, que, a su vez, inevitablemente reenvía a una multiplicidad irreductible, que impide de cualquier modo su clausura.

Pero, a su vez, todos nuestros autores coincidirían en el modo en que efectúan la crítica: no se trata de oponer un discurso a otro, ambos exteriores y sin ninguna relación. Cada uno de ellos realiza una crítica inmanente, leyendo la complejidad interna del presente en el todo, sin confrontar un exterior a un interior, sino leyendo lo complejo de aquella identidad que se postula a sí misma como simple y plena.

⁴³ Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 60.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 2011.
- *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2010.
- BENJAMIN, W., “Sobre el concepto de la historia”, *Estética y política*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.
- *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009.
- *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2011.
- *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM, 2009.
- CATANZARO, G., “Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin”, ponencia publicada en VII Jornadas de Sociología. UNLP, 2012.
- *La nación entre naturaleza e historia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos, 2012.
- *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 2015
- *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2013.
- *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- JAY, M., *Marxism and totality*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1984.
- LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, RyR, 2013.
- OYARZÚN ROBLES, P., “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”,
- SPIVAK, G. C., *Sobre la deconstrucción*, Buenos Aires, Hilo Rojo, 2013.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.003>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 75-90



*A discussion with Nietzsche regarding the
anthropological meaning of promise*

*Una discusión con Nietzsche
sobre el significado antropológico
de la promesa*

MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid
marcs.alonso@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.004>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 91-112



Recibido: 26/06/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Este artículo aborda el problema de la promesa desde un diálogo crítico con Nietzsche, tratando de identificar las grandes intuiciones del filósofo alemán que todavía hoy podemos aprovechar. Para ello, se analizan las ideas de Nietzsche sobre el origen de la moral, la tensión entre egoísmo y altruismo, y el problema del compromiso a la luz de las investigaciones antropológicas de las últimas décadas.

Palabras clave: Nietzsche, palabra, promesa, moral, antropología, altruismo, inmadurez.

Abstract

This article tackles the problem of promise through a critical dialogue with Nietzsche, trying to identify the great intuitions of the German philosopher that we can still benefit from. With this goal in mind, we analyze Nietzsche's ideas about the origin of morality, the tension between egoism and altruism, and the problem of commitment in the light of the anthropological research of the last decades.

Keywords: Nietzsche, oath, promise, moral, anthropology, altruism, immaturity.

La reflexión sobre el lenguaje es uno de los nervios centrales de la filosofía del siglo XX y de lo que llevamos de siglo XXI. Pocos ámbitos se han demostrado tan fértiles como éste, y corrientes tan heterogéneas como la filosofía analítica o la hermenéutica han hecho del estudio del lenguaje su principal ocupación. No obstante, estas investigaciones suelen enfrentarse al hecho consumado de la palabra, en lugar de inquirir sobre sus orígenes, de abordar su genealogía, de entender su surgimiento. Este artículo no puede siquiera rozar este enorme problema, pero sí querría proponer una hipótesis que quizás presente esta cuestión bajo una nueva luz. ¿Sería posible que el sentido originario de *palabra* no sea tanto el de unidad léxica, como el de *promesa*, el de *compromiso*? Si esto fuera así, es claro que la expresión *bajo palabra* estaría apuntando a una dimensión antropológica fundamental que haríamos bien en examinar.

Es evidente que Nietzsche no ha sido el primer filósofo de la historia en ocuparse del fenómeno de la promesa. Sin embargo, creo que su aproximación sí marca un nuevo nivel en tanto que, de una manera desde luego imperfecta y a veces excesiva, el filósofo alemán fue capaz de comprender el lugar y la importancia antropológica de la promesa como rasgo distintivo y definitorio del ser humano. Este descubrimiento, no obstante, se ve lastrado por ciertas confusiones y excesos que enturbian su argumentación y desmerecen, o al menos empañan, sus grandes aportaciones. Cribar lo más valioso y perdurable de la argumentación nietzscheana, distinguiéndolo de aquello rechazable, no es tarea fácil; pero estimamos que es el único camino para hacer de Nietzsche, así como de cualquier otro filósofo del pasado, un autor relevante y actual.

A ningún lector de Nietzsche se le escapa que el tema principal de sus escritos, su verdadera y constante obsesión, es el problema de la moral. En las primeras líneas de su importante obra *Nietzsche y la filosofía*, el filósofo francés G. Deleuze ya declara que “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”¹. Esto que es cierto del conjunto de la obra nietzscheana puede observarse con mayor claridad en sus últimos escritos *-Más allá del bien y el mal, El anticristo, La genealogía de la moral-*, en los que este interés por el valor se recrudece, llegando a ser la única verdadera preocupación nietzscheana.

¹ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2002, p. 7.

Como explica E. Fink,

Todos los escritos posteriores a *Así habló Zaratrusta* están poseídos por la idea de la «transmutación de todos los valores». Esto significa en primer lugar que el pensamiento de Nietzsche transcurre por un cauce fijo de cuestiones, que no se hace ya cuestión de sí mismo. Todos los problemas de la filosofía son para él problemas de valores²

La edición de los fragmentos póstumos de esta época³ nos ha permitido comprobar hasta dónde llegaba la fijación de Nietzsche con los problemas de la moral, del valor, de la mala conciencia, la culpa, el cristianismo como base de esta moral, etc. Lo que más nos interesará de cara a nuestro artículo es lo siguiente. Que, si bien Nietzsche es, en la mayoría de las ocasiones, un impenitente crítico de la moral⁴; no obstante, en sus momentos de mayor serenidad se desliza una comprensión de moral que, si bien no es neutra -no podría serlo- sí es más ambigua, ambivalente. Por ejemplo, en el prólogo de *La genealogía de la moral* podemos ver cómo Nietzsche se pregunta con cierta frialdad y distanciamiento:

¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?⁵

Nietzsche claramente se decantará por la primera opción, pero el hecho de que se plantee, siquiera retóricamente, la posibilidad contraria, es muy significativo. Y de hecho es dudoso que Nietzsche plantee esta comprensión alternativa de la moral como mero artificio retórico, pues unas páginas después en este mismo prólogo defenderá que la aproximación crítica a los valores morales que él se propone requiere hacerse cargo “de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las

² Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, p. 151.

³ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008. En adelante al citar esta obra indicaremos la página de nuestra edición así como el número del cuaderno y el número del aforismo entre corchetes.

⁴ Y es importante remarcar que la crítica fundamental de Nietzsche (pese a su insistencia respecto de la moral cristiana) no apunta a esta u otra moral particular, sino a toda moral, que para él es básicamente una enfermedad y un error de la vida. De ahí que abogue por lo que en algunos momentos califica de “inmoralidad natural” en la que no sólo nos desprenderíamos de nuestra moral particular, sino del mecanismo mismo de la moral: “naturalismo moralista: Reconducción del valor moral aparentemente emancipado, sobrenatural, a su «naturaleza»: es decir a la inmoralidad natural” Fragmentos póstumos IV, 258 9 [86] (Sobre este punto véase Cano, G., *Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos, 2000, pp. 158-164). Como veremos más adelante considero este uno de los errores cruciales de la argumentación nietzscheana, pues todo indica que hombre y moral son co-origenios, que nunca existió el uno sin el otro.

⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 24 (Prólogo, 3).

que se desarrollaron y modificaron”⁶, dando a continuación la siguiente lista de posibilidades: “la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno”⁷. Es claro que la valoración negativa sobre la moral prepondera; pero entre definiciones de la moral como “enfermedad” también aparecen las de “medicina” o “estímulo”.

Lo verdaderamente valioso de la aproximación nietzscheana no se encuentra, pese a que sea lo más recordado y asociado a su nombre, en sus juicios de valor (inevitablemente condicionados por su experiencia personal, por su circunstancia, etc.), sino en su descubrimiento de la moral como mecanismo vital⁸. La moral, desde la perspectiva de Nietzsche, no es un regalo del cielo, no es un don natural, sino que es un medio forjado por el ser humano a lo largo de milenios, un medio cuyo fin es precisamente la supervivencia -o, mejor dicho, la expansión e imposición de la propia vida. La moral, desde esta perspectiva, es un potenciador del poder humano:

Ganar poder sobre la naturaleza y por añadidura un cierto poder sobre sí mismo. La moral era necesaria para imponer al hombre en la lucha con la naturaleza y los «animales salvajes»⁹

Sin embargo, como venimos repitiendo, esta presentación más ecuánime -incluso podríamos decir fría y desapasionada- del problema es rara en Nietzsche, y lo que solemos encontrar en sus obras es una reprobación sin cuartel a la moral como producto de un instinto gregario, instinto que Nietzsche, esta vez sí, entiende de manera invariable como un rebajamiento y empobrecimiento de la vida. La insistencia de Nietzsche en este punto es realmente notable, y aparece en tantas ocasiones y a propósito de tantas cuestiones que sería imposible hacer un recorrido mínimo de sus textos en torno a este problema. Su recurrente censura al cristianismo se debe precisamente a su interpretación de esta religión como la generadora y perpetuadora de la moral de rebaño dominante en nuestro tiempo, una moral contra la que el filósofo alemán se rebela furiosamente¹⁰. Y la clave que subyace siempre a esta críti-

⁶ Ibid. p. 28 (Prólogo, 6).

⁷ Ídem.

⁸ A esto creo que alude G. Cano cuando explica del Nietzsche de *La genealogía de la moral* que “lo que a él le interesaba entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral: lo que le interesaba era en realidad el valor (un valor que ahora va a ser vital, extramoral) de la moral” (Cano, G., *Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 230). La cuestión, no obstante, es si origen de la moral que tracemos no tiene una influencia decisiva sobre este valor de la moral.

⁹ Nietzsche, E., *Fragments Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 163, 5 [63].

¹⁰ A este respecto Fink, entre otros, ha advertido que Nietzsche “No supera el cristianismo, pues lucha contra una caricatura de éste, contra una ficción psicológica del cristianismo” (Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, p. 142), añadiendo unas páginas después que “Nietzsche ve la historia de Occidente de una manera terriblemente simplificada” (Ibid., p. 156).

ca a la moral cristiana es la oposición irreconciliable que Nietzsche establece entre especie e individuo. Esta confrontación aparece a lo largo de muchos aforismos y párrafos de sus obras, pero es en sus fragmentos póstumos donde podemos ver esta idea en su forma más descarnada. Tomemos los dos siguientes como ejemplos:

Error fundamental: ¡poner las metas en el rebaño y *no* en individuos singulares! ¡El rebaño es el medio, nada más! Pero ahora se intenta comprender *al rebaño como individuo* y otorgarle un rango superior a éste, - ¡es el más profundo de los malentendidos!!! ¡Lo mismo que caracterizar aquello que vuelve gregario, los sentimientos compartidos, como el aspecto *más valioso* de nuestra naturaleza!¹¹

Errores básicos de los biólogos hasta el momento: *no* se trata de la especie sino de *individuos que actúen con más fuerza* (el gran número es sólo un medio)¹²

Unas líneas después en el último texto citado Nietzsche remarca esta idea al afirmar que los muchos existen para dar lugar a los pocos¹³, y no al revés, invirtiendo la creencia más extendida de que es el individuo el que se sacrifica y vive por la especie. A esto responde Nietzsche posicionándose “Contra la teoría de que el individuo singular tiene en cuenta la ventaja de la *especie*, de su descendencia, a costa de su propia ventaja: es sólo una *apariencia*”¹⁴.

Sobre este problemático punto de la argumentación nietzscheana habría mucho que decir. Particularmente habría que hacer referencia a los intentos que se vienen haciendo en las últimas décadas desde el darwinismo para integrar la perspectiva de la especie, o al menos del grupo, dentro de la teoría de la selección natural¹⁵. Nietzsche, cuyo interés y familiaridad con los biólogos ingleses de su tiempo fue grande, ya anticipaba estas tentativas y negaba por principio su posibilidad, como en el fragmento titulado *Historia de la moralización y desmoralización* en el que explica cómo ya en su época “se busca reconciliar el modo de actuar altruista con la naturalidad, se busca lo altruista en el fondo de la vida; se busca lo egoísta y lo altruista como igualmente fundados en la esencia de la vida y la naturaleza”¹⁶, e

¹¹ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 174, 5 [108].

¹² *Ibid.*, p. 211, 7 [9].

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 212, 7 [9].

¹⁴ *Ibid.*, p. 211, 7 [9]. Una idea que tiene su forma más sorprendente, si bien consecuente con el planteamiento nietzscheano, en un aforismo de los fragmentos póstumos titulado «Especie», en el que se defiende que “las especies son sólo ralentizaciones relativas del tiempo, indicio de que han comenzado a faltar las posibilidades, las condiciones previas para un fortalecimiento rápido (las especies no son metas: ¡lo último que le importa a la naturaleza sería la conservación de las especies!)” *Ibid.*, p. 265, 9 [100].

¹⁵ Seguramente el mayor intento en esta línea lo constituya la teoría de la detección del gorrón de Trivers, en la que se explica el altruismo recíproco como rasgo evolutivo (Cf. Diéguez, A., *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán, 2012, p. 237).

¹⁶ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 317, 10 [57].

incluso, continúa Nietzsche, “se sueña con una desaparición de la oposición en algún futuro, en el cual, a través de una continua adaptación, lo egoísta sea al mismo tiempo lo altruista...”¹⁷, una propuesta que para el filósofo alemán es sólo la mejor muestra de una “enorme falsificación”¹⁸.

Para Nietzsche hay una diferencia cualitativa esencial entre la vida noble y la vida vulgar, la moral de los señores y la del rebaño. La muestra más clara de su posición seguramente la encontramos en la metáfora de las aves rapaces y los corderos que leemos en el tratado primero de *La genealogía de la moral*, donde maliciosamente comenta Nietzsche que “El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebaten corderitos”¹⁹. El comportamiento del águila, representante aquí de la moral de señores, no puede entenderse ni valorarse desde la perspectiva del cordero, representante de la moral del rebaño, de la moral de los débiles. Sin embargo, esta potente metáfora muestra también la insuficiencia y los límites de la postura nietzscheana. Pues, sin salir del reino animal, ¿no hay también innumerables casos en que los “débiles”, unidos, logran vencer al individuo supuestamente superior? Una hormiga nada puede hacer frente a un escorpión; pero cien hormigas son capaces de arrasar implacablemente al arácnido.

Podrá objetarse que esta metáfora animal no ejemplifica suficientemente bien el argumento nietzscheano, que no hace justicia a su fondo filosófico. Pero creo esta objeción no sería más que un intento de eludir o enmascarar los problemas de la postura nietzscheana, que en este punto es meridianamente clara. El rebaño, y con éste su forma de vida y su moral, son entendidas por Nietzsche en la gran mayoría de los casos como un debilitamiento o una enfermedad de la vida. Pero lo que de hecho encontramos es que los animales más poderosos y biológicamente más exitosos que habitan la tierra son animales gregarios. La pregunta clave que aquí cabría hacerle a Nietzsche es la siguiente: ¿por qué debemos restar importancia y mérito a la capacidad de coordinación que de facto otorga a las hormigas y a otros animales gregarios una superioridad vital decisiva sobre sus enemigos o

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Ídem. En cualquier caso, hay que reconocer que la exégesis nietzscheana no es tarea fácil, y si nos fijáramos en textos de una época anterior (de 1881, la época de Aurora), podemos ver intentos nietzscheanos de superar tanto la perspectiva egoísta como la altruista. Como explica Safranski, “conocer el «egoísmo como error» no significa optar por el «altruismo» en el plano de la teoría del conocimiento. Tiene que haber otro camino, y luego siguen dos frases fuertemente subrayadas: «¡Más allá de “mi” y de “ti”!»; «¡Sentir cósmicamente!» (9, 443)” (Safranski, R. Nietzsche. Biografía de su pensamiento, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 241-242). Pero esta salida cósmica parece insatisfactoria, como seguramente también debió de pensar el propio Nietzsche, que no ahondó en ella en sus obras tardías. La salida que exploramos en este artículo tendría más que ver con una suerte de superación inmanente de ambas posturas extremas.

¹⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 58-59 (Tratado Primero, 13).

competidores? Y, llevado al campo humano, ¿por qué negar los hechos y cegarse a la evidencia de que los muchos pueden, e incluso suelen, imponerse sobre los pocos? Ya Platón en el *Gorgias* había hecho que Sócrates redujera al absurdo esta postura nietzscheana, defendida *avant la lettre* por Calicles:

SÓC.- ¿O es la misma definición la de mejor y la de más poderoso? Defíneme esto con claridad: ¿es lo mismo lo más poderoso, lo mejor y lo más fuerte o es diferente?

CAL.- Bueno, pues te lo digo claro: son la misma cosa.

SÓC.- ¿Y entonces no es la multitud por naturaleza más poderosa que uno solo? Ésta establece las leyes contra ese uno, tal como tú decías ahora mismo.

CAL.- ¿Cómo no?

SÓC.- Así, las leyes de la multitud son las de los más poderosos.

CAL.- Desde luego.

SÓC.- ¿Y no entonces las de los mejores? Visto que al parecer, según tu razonamiento, los más poderosos son los mejores.

CAL.- Sí.²⁰

Las respuestas de Calicles, pese a su aparente docilidad, no deben interpretarse como una muestra inequívoca de su adhesión a la postura socrática; de hecho, da la impresión en muchos momentos del diálogo de que los interlocutores de Sócrates, especialmente Calicles, asienten automáticamente a Sócrates sólo para que éste desarrolle su argumento, no porque estén convencidos por el mismo. Lo importante, no obstante, y algo que queda muy claro en la obra de Platón, es que una defensa simplista del poder por el poder nos puede llevar a posturas muy problemáticas y comprometidas. Éste es en buena medida el caso de Nietzsche, que a fuerza de establecer una dicotomía tan tajante entre señores y esclavos, entre individuos y rebaño, sin esbozar siquiera algún tipo de comprensión conjunta, de articulación o relación dinámica entre ambos, hace que su argumentación acabe naufragando.

Sin embargo, como señalábamos al principio, creo que este juicio negativo sobre algunas simplificaciones nietzscheanas -producto en no poca medida de sus obsesiones y manías personales- no deben ensombrecer su mérito como estudioso y casi podríamos decir como descubridor de la naturaleza de la moral. Pues pocos autores han comprendido con tanta clarividencia el carácter de función vital de la moral, el lugar de la moral dentro de la vida humana, su sentido y su razón de ser. El punto álgido de los análisis nietzscheanos en torno a esta problemática se encuentra al comienzo del tratado segundo de *La genealogía de la moral*, un tratado que comienza con una tranquila y fría pregunta que, sin embargo, lleva dentro de sí toda una tempestad:

²⁰ Platón. *Gorgias*, Madrid, Alianza. 2006, p. 191 [488 d – 488 e].

Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas - ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?...²¹

La paradoja que comporta la promesa consiste en que “este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria”²². De nuevo aquí sería necesaria una matización, pues la memoria no es sólo ni principalmente una capacidad humana, sino una función vital presente en numerosos otros animales. La diferencia clave, a la que alude el filósofo alemán, es el grado e intensidad que la memoria adquiere en el ser humano, la cual llega al punto de cortocircuitar la también vitalmente necesaria capacidad de olvido, convirtiendo al hombre en un “dispéptico”²³

De esta importante idea, Nietzsche extrae una serie de conclusiones de las que, una vez más, debemos cribar lo que hay de genialidad y de exceso interpretativo. Su gran acierto es vincular este aumento desmesurado de la memoria con el problema del futuro. Como Nietzsche entiende perfectamente, es desde esta perspectiva desde la que hay que comprender “la larga historia de la procedencia de la responsabilidad”²⁴. Esta memoria casi patológica es, no obstante, la mayor fuente de poder del hombre, su capacidad para “disponer anticipadamente del futuro”²⁵. Nietzsche acierta también al situar “el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo *prehistórico*”²⁶, el cual habría consistido en que “con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable”²⁷. El pensador alemán es incluso capaz de intuir las dificultades a las que se enfrentó este potenciamiento de la memoria, dificultades que sólo pudieron superarse mediante cierta violencia dirigida contra algunos hábitos vitales muy arraigados en el animal-humano:

¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? [...] Puede imaginarse que este anti-quísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica²⁸

²¹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 75, (Tratado Segundo, 1).

²² *Ibid.* p. 76.

²³ *Ídem.*

²⁴ *Ibid.* p. 77.

²⁵ *Ídem.*

²⁶ *Ídem.*

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ibid.* p. 79.

Sin embargo, aquí es de nuevo donde sentimos la necesidad de matizar las palabras de Nietzsche. Pues si bien es verdad que este potenciamiento de la memoria -el proceso por el cual el hombre se hace calculable, dirá también Nietzsche- no pudo hacerse más que a contracorriente de su vida previa animal, creo que esta violencia hacia ciertos hábitos o, si queremos llamarlos así, ciertos instintos, no debe ser entendida como hace Nietzsche un poco después en este mismo tratado segundo de *La genealogía de la moral* como una forma de violencia personal, inter-individual, en la cual el acreedor se cobraría su deuda con el placer de hacer sufrir al otro, con el desahogo de descargar su violencia sobre otro²⁹. Mucho más cercana a la realidad es la hipótesis que el propio Nietzsche apunta en otros pasajes según la cual sería la sociedad, el grupo, el que ejercería esta violencia sobre el individuo. Así podemos leer uno de los fragmentos póstumos que directamente afirma que “La *moral* es esencialmente el medio de hacer que algo permanezca sobre el individuo, o más bien, *esclavizando* al individuo”³⁰. También en un fragmento posterior leemos la siguiente reflexión:

La moral como *ilusión de la especie* para impulsar al individuo a que se sacrifique por el futuro: concediéndole a él mismo aparentemente un valor infinito, de manera tal que, con esa *conciencia de sí*, tiranice y reprima otros aspectos de su naturaleza y difícilmente esté conforme consigo³¹

Pero entonces, si la relación debe entenderse en términos grupo-individuo y no tanto individuo-individuo, la comprensión de esta relación en términos de acreedor-deudor, y sobre todo la idea de que el cobro se hace en términos de “placer obtenido al causar dolor”, pierde gran parte de su fuerza explicativa. Pues, ¿cómo podemos entender que la “sociedad” disfrute con el sufrimiento de sus integrantes? Ya en el plano individual esta tesis es muy arriesgada, pero llevado al plano grupal debemos admitir que es simplemente incomprensible.

En directa relación con estos problemas de la argumentación nietzscheana está su tesis de que lo verdaderamente importante en el plano vital es el individuo, no la especie. Esta idea que ya apuntamos aparece meridianamente expuesta en numerosos pasajes de la obra nietzscheana, aunque uno muy claro es el siguiente fragmento póstumo: “Conclusión para la evolución de la humanidad: la perfección consiste en la producción de los individuos más poderosos, respecto de los cuales la gran masa es convertida en instrumento”³². Una concepción que ya aparecía en el tratado

²⁹ Ibid. 82. Una idea también presente en el siguiente texto: “¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de «deudas»? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado” (Ibid. 85).

³⁰ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 132, 2 [182].

³¹ Ibid. p. 162, 5 [58].

³² Ibid. p. 98, 2 [76].

segundo de *La genealogía de la moral* que venimos comentando, donde podemos leer la siguiente conclusión:

Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a librarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues «autónomo» y «ético» se excluyen)³³

En este texto aparecen dos conclusiones arbitrarias que no se deducen necesariamente de lo anterior. En primer lugar, se postula injustificadamente que la sociedad es un medio para el individuo. Por lo mismo podría decirse a la inversa que el individuo es un medio para la sociedad. Propiamente hablando, ambas afirmaciones son ciertas, si bien sólo parcialmente; y lo que intentaremos exponer es cómo ambas perspectivas, la individualista y la colectivista, cuando se toman de manera excluyente una respecto de la otra y no se intentan articular, falsean una realidad que es innegablemente más compleja. Pero quizás la arbitrariedad más notoria es la que cierra el párrafo, en la que se afirma que autónomo y ético se excluyen, cuando precisamente todo el desarrollo anterior parecería llevarnos a la conclusión diametralmente opuesta, esto es, a la conclusión de que ambas dimensiones están indisolublemente unidas, imbricadas en una interdependencia que no sólo se deja notar en su común genealogía sino que se nos aparece como necesaria e indestructible en cualquier variación imaginaria que podamos llevar a cabo. Como veremos al final del artículo, esta desconexión entre eticidad y autonomía supone una incomprensión fundamental de ambas³⁴.

Después de exponer algunas ideas claves de Nietzsche, distinguiendo lo que a nuestro parecer es más rescatable y sólido de su argumentación frente a aquellos puntos difícilmente comprensibles y defendibles, querría pasar en esta segunda parte del artículo a desarrollar estas valiosas intuiciones nietzscheanas sobre la promesa y el origen de la moral desde algunos datos que la paleoantropología contemporánea nos proporciona. Es claro que este tema se prestaría a un examen mucho más detallado, -también la exégesis nietzscheana podría haberse llevado a cabo de manera más pormenorizada, claro está- pero creo que exponer de manera sucinta

³³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 78, (Tratado Segundo, 2).

³⁴ Incomprensión que, no obstante, no resta mérito a Nietzsche en este punto. Pues el hecho de que ya lograra intuir la tensión entre ambas dimensiones es digno de elogio, aunque finalmente no lograra armonizar una con la otra, entender cómo ambas se coimplican necesariamente, especialmente en un sentido que podríamos denominar "genético".

algunos descubrimientos científicos que se han hecho sobre el hombre de las últimas décadas puede ser de gran utilidad, iluminando algunos puntos oscuros que Nietzsche, y con él muchos otros filósofos, no pudieron explicar de manera plenamente satisfactoria.

A este respecto, lo primero que debemos decir es que urge rebelarse contra la inveterada comprensión del hombre como animal enfermo. Esta idea que seguramente alcanza su cénit en la Alemania de los siglos XIX y XX³⁵ es, no obstante, una constante desde el mito de Prometeo ya presente en el *Protágoras* de Platón. Esta idea, que como veremos no es del todo injustificada, debe dejar su puesto a una comprensión más afinada del hombre y su potencial vital. Si por un solo momento en su trayectoria evolutiva el hombre hubiera sido -de manera única, o siquiera principal o preponderante- un animal enfermo, débil e impotente, hoy no estaríamos sobre la faz de la tierra sus descendientes. Un animal constitutivamente enfermo habría desaparecido hace mucho tiempo, como de hecho ha sucedido con innumerables especies. Si el hombre sigue existiendo -y no sólo existiendo, sino preponderando claramente sobre cualquier otra forma de vida- esto sólo puede deberse a que el hombre es un éxito vital. Esto se trata a mi modo de ver de un hecho inapelable, y cualquier argumentación debe partir abiertamente de esta constatación.

Así pues, toda la retórica que encontramos en Nietzsche sobre el hombre como animal enfermo, sobre la humanidad como un ser decadente, debe ser inmediatamente puesta en cuestión y matizada, sino directamente rechazada. En Nietzsche esta postura adquiere en ocasiones la forma de pregunta retórica, como cuando se pregunta: “¿Cómo? ¿Estaría la humanidad misma en *décadence*? ¿Lo habría estado siempre?”³⁶; pero en otros muchos pasajes la pregunta deja lugar a la afirmación de esta decadencia, como en *La genealogía de la moral*, donde podemos leer, en referencia al hombre, que “él es *el* animal enfermo”³⁷. Ante esta tesis tenemos que preguntarnos cómo puede ser posible que este ser enfermo haya conquistado todas las partes del planeta, que haya domado a todos los demás animales y que se haya impuesto en todos los sentidos imaginables³⁸. Y la respuesta, es importante remar-

³⁵ Los autores que defienden en mayor o menor medida esta idea son innumerables, pero seguramente uno de sus mayores exponentes recientes sea Arnold Gehlen y su obra *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo* (Salamanca: Sígueme, 1980) con su comprensión del hombre como animal deficitario (Ibid. pp. 50-51).

³⁶ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 754, 23 [2].

³⁷ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 156, (Tratado Tercero, 13).

³⁸ Sobre este punto existe un fragmento póstumo especialmente significativo en el que Nietzsche se interroga, sin alcanzar una respuesta satisfactoria, por cómo es posible que el modo de vida ascético haya triunfado en todos los lugares y épocas: “Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie hostil a la vida, - tiene que ser, sin duda, un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga” (Ibid. 152, Tratado Tercero, 11). Lo que Nietzsche debería haber concluido es precisamente que

carlo, no puede consistir en afirmar que esta supuesta debilidad o enfermedad fue, o todavía es, un momento necesario pero superado o superable. Lo que la historia de la humanidad nos muestra es que, si el hombre es un ser débil y enfermo, lo ha sido siempre y lo será mientras pueda ser llamado hombre.

En el caso concreto que veníamos abordando, es muy difícil sustraerse a la impresión de que la moral y la capacidad para prometer son mecanismos vitales que el ser humano ha desarrollado con el fin, claramente exitoso, de imponerse en la lucha por la vida. No es exagerado decir que la mayor fuente de poder que tiene el ser humano es su capacidad para coordinarse, de manera compleja y variable, con otros muchos individuos; su capacidad para comprometerse entre sí y en dirección a metas lejanas en el tiempo³⁹. El mismo Nietzsche se ve obligado a matizar, después de declarar la constitutiva enfermedad del hombre, que “Es verdad que también él ha osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los demás animales juntos”⁴⁰. Pero la clave está en entender que la osadía del hombre no se ha dado *también*, como dice Nietzsche, sino *precisamente por* su “enfermedad”.

Éste es precisamente el nudo gordiano que necesitamos desenredar para resolver, o al menos aclarar relativamente, el problema que venimos discutiendo. El problema, por formularlo explícitamente, consistiría en entender cómo es posible que un ser vivo, en cierto modo deficiente, en cierto sentido enfermo, sea, sin embargo, uno de los seres vivos más poderosos y exitosos del planeta tierra, sino el más poderoso y exitoso. Nietzsche no tenía la respuesta, pero al menos sí tenía -y ya es mucho- la pregunta. En el párrafo antes citado donde afirmaba del hombre que “él es *el* animal enfermo” se pregunta inquisitivamente “¿de dónde procede esto?”⁴¹. El esbozo de respuesta que Nietzsche ensaya se pierde en reiterativas alusiones al carácter gregario del ser humano, tomando este aspecto gregario como algo dado, como un dato incontrovertible e inmatizable, y como un hecho además evidentemente

no estamos aquí ante una “autocontradicción”, sino a lo sumo una paradoja extrema que, sin embargo, ha sido incomparablemente exitosa.

³⁹ Un estudioso de la moral y la religión como Nietzsche tenía que considerar al menos esta interpretación, y, como explica Safranski, en Nietzsche también es posible encontrar una defensa del poder de la religión en esta línea. En *Más allá del bien y el mal* Nietzsche “Insiste especialmente en el pensamiento de que la religión cristiana, con su «hipótesis moral», tal como hemos visto, protege a los «desafortunados» frente a la crueldad de la naturaleza injusta, y con ello, frente al nihilismo, pero de tal manera que también ella es una expresión de la voluntad de poder, pues el cristianismo ha producido un mundo de la vida enteramente espiritual, que puso fin al mundo antiguo; y la victoria del cristianismo es la demostración viva de que la transvaloración de los valores es posible. Desde esta perspectiva habla con gran admiración de genios religiosos como Pablo, Agustín o Ignacio de Loyola” (Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 321). Claro que seguir esta intuición le habría obligado al filósofo alemán a matizar su crítica al cristianismo (que como el mismo señala en múltiples ocasiones es una crítica más enfocada al protestantismo que al cristianismo en general).

⁴⁰ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 156, (Tratado Tercero, 13).

⁴¹ Ídem.

negativo para el ser humano, la muestra irrefutable de su debilidad. El círculo entonces queda fijado de tal modo que no se puede salir del mismo: el ser humano es gregario porque es débil, y es débil porque es gregario.

La postura nietzscheana necesita ser matizada y reformulada en algunos aspectos centrales. Pero hay que especificar que es una postura que apunta en varias direcciones acertadas, y que por eso no sólo necesita ser enmendada, sino que lo merece. Pues el secreto para entender esta dimensión crucial de la vida humana depende precisamente de ser capaz de admitir y armonizar la debilidad y el poder humanos, una cuestión que a su vez tiene mucho que ver con la relación entre lo que Nietzsche llama señores y esclavos.

La clave de todo este problema, que es al mismo tiempo un problema moral, biológico y antropológico, reside en la reproducción humana. Un punto que en la filosofía nietzscheana queda siempre calculadamente oscurecido o directamente obviado, no de manera casual. Pues, como indica Safranski, Nietzsche “Tiene pocas manifestaciones explícitas al respecto”⁴², y quizás la más destacable sea la consigna de que “¡No sólo debes procrear hacia adelante, sino también hacia arriba!» (4,90; ZA)⁴³. Pero como el propio Safranski comenta, esta idea supone que “Nietzsche asume tanto biologismo de la teoría de la descendencia y herencia, que se acerca al pensamiento del cultivo de la especie en el sentido de una ordenación pensada desde la procreación”⁴⁴. Mas, si este es el caso, su denodada defensa del individuo frente a la especie se ve comprometida.

No podemos aquí desarrollar suficientemente este punto, pero creo que algunos breves apuntes serán suficientes para poner de manifiesto la importancia decisiva que algunos descubrimientos paleoantropológicos relativamente recientes tienen para esta discusión. Pues tras una larga tradición en que la especificidad humana se había cifrado en su capacidad racional, en su superior inteligencia; y después de una también extensa tradición que radicaba esta especificidad humana en la capacidad para fabricar y manejar instrumentos, lo que los antropólogos de las últimas décadas nos están mostrando es que las auténticas diferencias entre el hombre y el animal, entre el hombre y los primates -sus parientes más cercanos-, está principalmente en la reproducción humana, peculiar y única por distintos motivos. La clave -y sobre este punto ya advertimos que no podemos profundizar demasiado- está en la inmadurez de las crías humanas, inmadurez incomparable en su grado y duración a la de cualquier otra cría de cualquier otro animal, y que resulta decisiva a la hora de conformar la morfología y conducta del ser humano. El importante antropólogo

⁴² Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 285-286.

⁴³ Ídem.

⁴⁴ Ídem.

J. Diamond explica que, en relación con las teorías sobre el origen del ser humano y su especificidad,

La especulación científica tiende a centrarse en otro de nuestros rasgos inusuales: la condición de indefensión de las crías humanas hace necesaria gran cantidad de cuidados parentales durante muchos años. Los jóvenes de la mayoría de mamíferos comienzan a conseguir su propio alimento tan pronto como son destetados; se hacen plenamente independientes poco tiempo después. De ahí que la mayoría de hembras mamíferas puedan criar, y de hecho críen, a sus jóvenes sin asistencia del padre, al cual la madre ve tan solo para copular. Entre los humanos, sin embargo, la mayor parte del alimento se consigue mediante tecnologías complejas absolutamente fuera del alcance de la destreza o capacidad mental de un niño pequeño. Como resultado, a nuestros hijos hay que facilitarles alimento durante por lo menos una década después del destete⁴⁵

Esta inmadurez de las crías humanas tiene que ver con la necesidad del adelantamiento del parto que experimentaron las hembras de nuestros antepasados homínidos, necesidad surgida a raíz del estrechamiento del canal del parto que conllevó la postura bípeda⁴⁶. Si el ser humano tuviera una gestación acorde a sus características⁴⁷ sería imposible dar a luz sin que ello conllevara la prácticamente segura muerte de la madre. Como explica Campillo “La solución que encontró la evolución fue la de lanzar al mundo una criatura prematura, un ser a medio hacer, con un cerebro que es apenas el veintiocho por 100 de su tamaño adulto”⁴⁸, o como dirá también San Martín, “La única solución evolutiva a este problema es adelantar el parto antes de que el cerebro haya crecido demasiado o se hayan consolidado las estructuras, es decir, dar a la luz una cría en estado semifetal”⁴⁹. No podemos detenernos sobre este decisivo punto, pero lo importante para nuestra argumentación es comprender la “debilidad” original que constituye al ser humano. La cría humana extraordinariamente inmadura sería por completo incapaz de salir adelante si no tu-

⁴⁵ Diamond, J. ¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana, Barcelona: Penguin Random House, 2007, p. 82.

⁴⁶ Arsuaga J. L. y Martínez, I., *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*, Madrid, Temas de hoy, 1998, p. 189.

⁴⁷ Una gestación que por las características del ser humano (principalmente por el tamaño del cráneo, más de tres veces mayor que el de los primates) debería prolongarse durante casi un año más de lo que habitualmente dura: “las crías de homínidos (como nuestros hijos hoy) nacían con un elevado grado de inmadurez, casi un año antes de lo que les correspondía” (Campillo, J. E., *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, Barcelona: Editorial Crítica, 2007, p. 147).

⁴⁸ *Ibid.* p. 146 nota.

⁴⁹ San Martín, J., *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned, 2013, p. 299. Esto es lo que desde el anatomista holandés Louis Bolk (Das problem der Menschwerdung [El problema de la hominización] se conoce como el problema de la neotenia. No podemos aquí profundizar en las distintas interpretaciones que se han hecho de esta cuestión, aunque sí debemos prevenir contra la interpretación de Gehlen (1980, p. 117), remarcando que el carácter deficiente del ser humano sólo puede encontrarse en sus primeros años, y no forma parte de una supuesta constitución deficitaria humana esencial.

viera una también extraordinaria y desmedida atención y cuidado por parte de sus progenitores y, por extensión, de su grupo, desde su nacimiento hasta muchos años después⁵⁰. Si comparamos este periodo de dependencia e indefensión con otros animales, empezamos a comprender la importancia de este punto en la vida humana.

Sin embargo, esta constatación nos debe llevar asimismo a una conclusión contraria -o al menos aparentemente contraria- a la que hacíamos sobre la constitutiva debilidad del ser humano. Pues el hecho de que el ser humano sea capaz -y sobre todo que fuera capaz en sus orígenes- de sacar adelante crías tan necesitadas e indefensas, debe hacernos comprender el inmenso poder del ser humano, que fue capaz de sobreponerse a este problema-límite que sin duda tuvo que llevar a la extinción a otras muchas especies a lo largo de la historia de la vida. Sólo un ser extraordinariamente potente pudo hacer frente al desafío de sacar adelante a unas crías extraordinariamente débiles.

Aunque este breve desarrollo no puede dar cuenta de este decisivo asunto, estimo que los datos aportados son suficientes a efectos de nuestra argumentación⁵¹. La conclusión fundamental es que no podemos seguir calificando al hombre de manera simplista como animal enfermo, ni entender su gregarismo como muestra inequívoca de su debilidad. Y es en este punto en el que los datos paleoantropológicos pueden servirnos inmejorablemente de base para entender la compleja, y hasta podríamos decir paradójica, articulación entre el individualismo y gregarismo humano, y lo que esto supone a la hora de entender al hombre como ser enfermo o formidable.

La paradoja se explica del siguiente modo. Aunque se pueden encontrar animales gregarios en todas las clases animales, el hiper-gregarismo que encontramos en insectos como las hormigas y las abejas es prácticamente imposible de encontrar en otras clases animales, y ningún reptil, ave o mamífero puede asemejarse en sus relaciones sociales al gregarismo de estos insectos. Esto se explica principalmente por el hecho de que estos insectos tienen sus funciones muy definidas (incluso a nivel morfológico) dentro de la colonia, y su abanico de comportamientos es muy limitado (comparativamente). En animales más complejos, capaces de una variedad de comportamientos

⁵⁰ No se puede dar una cifra exacta de lo que dura la dependencia humana, pero es claro que hasta los 15 o 20 años como pronto no puede considerarse al ser humano como un ser mínimamente adulto e independiente. En nuestras sociedades actuales no es extraño que esta dependencia se alargue mucho más.

⁵¹ Quien desee ampliar su conocimiento sobre estas cuestiones puede tomar como referencia obras introductorias muy recomendables como *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana* (1998, Madrid: Temas de hoy), de J. L. Arsuaga e I. Martínez; *El tercer chimpancé*, (2016, Barcelona: Penguin Random House), de J. Diamond; o *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. (2013, Madrid: Uned), de J. San Martín. Obras más especializadas en el problema de la reproducción humana serían por ejemplo: *¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana* (2007, Barcelona: Penguin Debolsillo), de J. Diamond; o *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, (2007, Barcelona: Editorial Crítica), de J. E. Campillo.

mucho más grande, un gregarismo tan firme y bien engranado como el de los insectos es prácticamente imposible. Sólo encontramos una excepción a esto: el *homo sapiens*.

El ser humano es un mamífero, y como tal tiene una independencia notable, siendo capaz de llevar a cabo conductas muy distintas y complejas; pero eso no le impide exhibir un alto grado de gregarismo. Es cierto que buena parte de las especies de mamíferos viven en sociedades; pero estas sociedades no pueden compararse a las de los insectos en cuanto a su número de integrantes y a su complejidad. Lo máximo que encontramos en algunos mamíferos altamente sociales son grupos de no más de algunas decenas de integrantes. La excepción, como decíamos, es el ser humano, que forma sociedades de miles de individuos conectados, además, de forma muy sofisticada y elaborada.

Esta paradoja, que el ser humano sea un mamífero, con la complejidad morfológica que ello supone, y que, no obstante, sea un animal hiper-gregario al modo de algunos insectos, ya debería hacernos reflexionar profundamente. Pero si miramos de cerca y nos fijamos en el caso de la reproducción, la paradoja todavía aumenta, pues la hembra de los mamíferos está especialmente preparada (por la gestación interna y la lactancia) para llevar a cabo la cría de manera independiente. Tenemos, pues, un animal que debería ser especialmente independiente si miramos a todas las especies filogenéticamente cercanas, pero que muestra signos de una dependencia comparable sólo a la de ciertos insectos. ¿Cómo puede suceder esto?

Ya sabemos la respuesta, al menos en su sentido más básico. La inmadurez de las crías humanas hizo imprescindible que el ser humano desarrollara un gregarismo por encima de lo normal. No podemos detenernos más en este punto, y si se ha hecho el anterior desarrollo es precisamente para releer la postura nietzscheana antes comentada a la luz de estos datos. Pues, si bien la tesis de Nietzsche sobre el gregarismo como enfermedad, la moral como debilitamiento biológicamente incomprendible, queda desmontada; no obstante, sí podemos entender la perplejidad del filósofo alemán ante estos problemas, pues como decimos hay realmente en el ser humano dos tendencias muy contrapuestas a las que hay que hacer justicia. Por un lado, tenemos un gregarismo que nos constituye como especie, que como hemos apuntado está en el mismo comienzo de nuestra historia filogenética; pero, por otro lado, este gregarismo no deja de estar en cierto modo “superpuesto” a nuestra condición de mamíferos, cuyas notas distintivas frente a otros organismos es su relativa independencia y autonomía. Sería algo exagerado hablar de la sociabilidad o el gregarismo humano como algo “sobrenido”, pero si miramos con lupa el problema del animal humano no podemos dejar de constatar que su grado de gregarismo es incomparablemente superior al de cualquier otra sociedad de mamíferos, incluidos sus parientes más próximos los primates.

Además de que, por otra parte, la dinámica interna de la sociedad humana no consiste en el gregarismo cuasi-mecánico que podríamos ver en las colonias de insectos. En este punto Nietzsche sí parece bastante equivocado cuando afirma en *Más allá del bien y el mal* que:

Cuando los instintos más elevados y más fuertes, irrumpiendo apasionadamente, arrastran al individuo más allá y por encima del término medio y de la hondonada de la conciencia gregaria, entonces el sentimiento de la propia dignidad de la comunidad se derrumba, y su fe en sí misma, su espina dorsal, por así decirlo, se hace pedazos⁵²

Toda sociedad necesita cierta homogeneidad, para lo cual tiene que encauzar a sus miembros y mantenerlos dentro de unos límites. Pero eso no quiere decir que no haya lugar para individuos egregios. De hecho, uno de los sellos distintivos del ser humano es su capacidad reconocer comportamientos que se salen de la norma y entenderlos como modos superiores de actuación, llegando a tomarlos como ejemplo. Sólo así se explica que el ser humano sea un ser histórico y que sus sociedades evolucionen. En este sentido, tampoco puede infravalorarse la capacidad humana de innovación, la cual sólo es posible con la connivencia -cuando no el apoyo explícito- de la sociedad. Con esto no queremos negar la idea de que la sociedad no sea principalmente un ámbito regularizador y homogenizador; pero en el ser humano hay lugar para los individuos sobresalientes. Y no sólo eso, sino que una sociedad sana y operativa (de las cuales seguramente no hayamos tenido muchos ejemplos en los últimos siglos), se caracterizan por su gran capacidad para reconocer, premiar y servirse de estos individuos egregios.

Por esto también es difícil estar de acuerdo con Nietzsche cuando declara que “El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses...”⁵³. Afirmar el valor del bien de los más sobre el bien de los menos es sin duda un error. Mas no porque debamos primar, como piensa Nietzsche, el bien de los menos sobre el bien de los más, sino porque un bien y el otro no pueden contraponerse de una manera tan tajante y simplista. El problema de la postura de Nietzsche es que no llega a tratar con suficiente detenimiento y profundidad la génesis del ser humano, tanto a nivel filogenético (de especie) como ontogenético (individual)⁵⁴. Nietzsche sólo se fija en lo que él denomina el fruto maduro de la humanidad: el hombre adulto y responsable. Pero

⁵² Nietzsche, F., *Más allá del bien y el mal*, Madrid, Alianza, 2007, p. 143 [201].

⁵³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 71, (Tratado Segundo, 17).

⁵⁴ Aunque en su descargo hay que reconocer que la paleoantropología y las investigaciones sobre el origen del hombre estaban todavía muy poco desarrolladas en su época.

al hacer esto el alemán está desconectando a ese fruto de las raíces, el tronco y las ramas que lo hacen posible, así como de la función fertilizadora y creadora de nuevos árboles que siempre tiene el fruto. Llevado al caso del ser humano, el individuo responsable, independiente y poderoso sólo fue posible por el previo y prolongado cuidado de una familia y entorno social; y ese individuo responsable, independiente y poderoso tiene precisamente la función primordial de cuidar nuevos seres humanos que puedan llegar a ser individuos responsables, independientes y poderosos⁵⁵.

Desconocer, al menos en el grado que hoy los estudios biológicos y antropológicos nos brindan, la peculiar y prácticamente única condición reproductiva del ser humano, la clave vital que supone la inmadurez de las crías humanas, extravía fundamentalmente el planteamiento nietzscheano. Y lo significativo en este sentido es que, si bien de manera errada, la gran intuición de Nietzsche le llevaba una y otra vez a darse de bruces contra este problema, como cuando afirma que la clave de toda organización humana es “la lucha de los enfermos contra los sanos”⁵⁶, idea reforzada unas líneas después cuando advierte de que:

Si se ha comprendido en toda su profundidad -y yo exijo que precisamente aquí *se cave hondo*, se comprenda con hondura- hasta qué punto la tarea de los sanos *no* puede consistir, de ninguna manera, en cuidar enfermos, en sanar enfermos, se habrá comprendido también con ello una necesidad más, - la necesidad de que haya médicos y enfermeros que estén, ellos mismos, enfermos⁵⁷

Desde la crítica que, apoyándonos en las investigaciones antropológicas de las últimas décadas, venimos desarrollando en este artículo, casi tendríamos que decir exactamente lo contrario que Nietzsche: si hay seres, no sólo sanos, sino superabundantes, extremadamente poderosos, como son los seres humanos, es precisamente para compensar y hacer frente a la debilidad constitutiva de sus crías. Sólo consiguiendo un poder superior a lo que biológicamente le venía predispuesto pudo el ser humano hacer frente a su grave problema reproductivo, no sólo evitando su extinción sino llegando incluso a ser la especie animal más poderosa del planeta tierra.

Cómo el ser humano logró este superávit de poder es una cuestión demasiado complicada para desarrollarla aquí siquiera en un grado mínimo. Lo único que podemos hacer es dar algunos apuntes que no casualmente nos harán volver sobre los temas con los que comenzábamos el artículo y que nos llevaron discutir con los tex-

⁵⁵ Y este punto, a mi parecer, no puede obviarse recurriendo a la retórica nietzscheana de distinguir claramente al individuo de la especie. Si en un momento dado los seres humanos adultos se hubieran dedicado a sí mismos y no a cuidar a sus enfermos (principalmente: a sus crías), la especie humana hubiera desaparecido, y con ella también los individuos.

⁵⁶ Nietzsche, F., op. cit. p. 160, (Tratado Tercero, 14).

⁵⁷ Ibid. p. 162, (Tratado Tercero, 15).

tos de Nietzsche. Pues la conclusión a la que llega nuestra exposición sobre el origen del ser humano es que los humanos adultos necesitaron desarrollar un gran poder para compensar la debilidad de las crías humanas inmaduras; y este gran poder tiene que ver principalmente con la capacidad para aunar sus fuerzas y llevar a cabo acciones conjuntas, las cuales individualmente serían por principio imposibles.

Este aumento del poder mediante la unión de los seres humanos tuvo como hito decisivo la creación de la *palabra*. Un vocablo, *palabra*, en el que reverbera un doble sentido muy revelador: palabra como lenguaje y palabra como compromiso. Sería un error, de hecho, pensar en un sentido independientemente del otro: sólo es posible *comprometerse* estando *bajo palabra*, es decir, teniendo al lenguaje como medio de coordinación de nuestras acciones conjuntas; pero, a la inversa, tampoco hubiera tenido sentido desarrollar la comunicación por medio de la palabra si no fuera por la necesidad de comprometerse más allá de lo que encontramos en otros animales⁵⁸. No es necesario indicar -y desde luego no podemos desarrollar- que es aquí donde podríamos localizar el núcleo de la moralidad humana. Un lugar que no por ser el de la moral, la palabra y la promesa debe -ni puede- pensarse al margen de la coerción, de la violencia y de las luchas de poder, como Nietzsche hubiera defendido; pero que tampoco se deja aprehender por completo desde esta reducida perspectiva.

Tenemos, pues, que convenir con el genial Nietzsche en que el ser humano es el animal capaz de hacer promesas. Pero la clave, que el filósofo alemán no atisbó, es que sólo el hombre es el animal que *necesita* hacer promesas, y, correlativamente, que sólo el hombre es el animal que dispone del medio para hacer promesas: *la palabra*.

⁵⁸ Una necesidad instaurada por la anómala inmadurez de las crías humanas, como expusimos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARSUAGA, Juan Luis y MARTÍNEZ, Ignacio. (1998). *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Madrid: Temas de hoy.
- CAMPILLO ÁLVAREZ, José Enrique. (2007). *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*. Barcelona: Editorial Crítica.
- CANO, Germán. (2000). *Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles, (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama.
- DIAMOND, Jared. (2007). ¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana. Trad. Victoria Laporta. Barcelona: Penguin Debolsillo.
- DIAMOND, Jared. (2016). *El tercer chimpancé*. Trad. María Corniero. Barcelona: Penguin Random House.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán.
- FINK, Eugen. (1996). *La filosofía de Nietzsche*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- GEHLEN, Arnold. (1980). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Trad. Fernando Carlos Vevia Romero, Salamanca: Sígueme.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2006). *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2007). *Más allá del bien y el mal*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2008). *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos.
- PLATÓN. (2006). *Gorgias*, Trad. Francisco Javier Martínez García, Madrid, Alianza.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2001). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets.
- SAN MARTÍN SALA, Javier. (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned.



*Appering self-awareness and
recognition in Hegel's Philosophy.*

*El aparecer de la Autoconciencia
y el Reconocimiento en
la Filosofía de Hegel*

SYLVIA SUSANA RODRÍGUEZ PRIETO

Universidad Autónoma de Madrid
ssrp_24@yahoo.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.005>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 113-132



Recibido: 06/08/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El aparecer de la autoconciencia es uno de los momentos más significativos del sistema hegeliano de la ciencia. Aquí comienza el trayecto que seguiría la conciencia sensible con el fin de superar su estado natural que le mantiene en continua separación con todo lo externo a sí. Es en el encuentro con ese otro de sí donde se superan estas dualidades a través del reconocimiento recíproco que tiene con todo objeto en un inicio externo a ella. Dicha dinámica de comportamiento devendrá en su solución definitiva en la figura del saber absoluto que se expresa finalmente en toda su expansión como ciencia en la Ciencia de la Lógica. Ello determinará de alguna forma la eticidad que debe reinar en el funcionamiento de un Estado.

Palabras clave: autoconciencia, ciencia, conciencia sensible, Estado, eticidad, objeto, reconocimiento, saber absoluto, simpatía.

Abstract

Appearing of self-consciousness is one of the most significant moments of the Hegelian system of science. Here begins the path that will follow the sensible consciousness in order to overcome their natural state that keeps you in continuous separation with everything outside itself. It is in the encounter with that other self which these dualities are overcome through mutual recognition it has with every object in an external start it. This dynamic behavior will become in final solution figure of absolute knowledge that is ultimately expressed in full expansion as a science in the Science of Logic. This will determine to some extent the ethics that should prevail in the operation of a State.

Keywords: self-consciousness, science, sensible consciousness, State, ethics, object, recognition, absolute knowledge, sympathy.

Uno de los momentos más significativos del sistema hegeliano de la ciencia se encuentra donde Hegel refiere el aparecer de la autoconciencia. Aquí la conciencia cotidiana se adentra en un trayecto cuyo objetivo es ir dejando de ser en su estado natural para, a partir de diversas modificaciones que sufre en sí misma y tras la adopción de diferentes figuras donde cada superación y paso a una nueva etapa incluye esencialmente la anterior, devenir saber absoluto. Este es el momento en que descubre que para seguir en el camino de la ciencia debió ir superando un conjunto de etapas hasta llegar a ser saber de la totalidad y ahora puede expresarse como ciencia propiamente dicha. El saber absoluto es el momento en que se supera completamente la dualidad de la conciencia cotidiana que entiende al objeto como algo esencialmente externo, sin embargo la autoconciencia, como momento anterior, expresa ya los caracteres de cambios que vive en sí la conciencia a partir del descubrimiento del otro, en un principio ajeno y que ahora en esta figura de la autoconciencia se descubre siendo parte de ella y no siendo más que el reflejo de ella misma. La autoconciencia se descubre en el otro desde sí misma.

Al análisis de cómo ocurre este aparecer de la autoconciencia y del reconocimiento en que se basa su presencia está dedicado este espacio en el que, tras la visión de varios intérpretes sobre este tema, hemos tenido en cuenta la determinación que tuvieron en sus concepciones sobre la formación del Espíritu y del Estado los años de estudio que tuvo Hegel al salir del seminario en Tubinga en el año 1793. Allí donde coincidió con Schelling y con Hölderling.

Como muestran algunos intérpretes de la vida de Hegel, entre ellos Polo¹, los años que vivió al salir del seminario (cuatro en Berna y tres en Frankfurt) fueron años en los que Hegel como preceptor tenía mucho tiempo y dedicó este tiempo a estudiar intensamente. Además se mantiene al corriente de las publicaciones de la época, como las que va sacando Schelling. En esta etapa se encuentra particularmente sensibilizado con la política de Alemania y manifiesta un gran disgusto con la burguesía del momento. Fueron años muy duros a nivel personal para este pensador e influyeron significativamente en el desarrollo de su sistema filosófico.

¹ Polo, L. *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, 2010, p. 18.

I. Origen y despliegue de la Autoconciencia

Hegel consideraba que el fundamento y la base de la ciencia consistía en *el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro*² y por ello el comienzo de la filosofía exigía como base que la conciencia se posicionase en este punto. De esta forma cobra una gran importancia la figura de la autoconciencia en el camino hacia la ciencia que según Hegel debía recorrer la conciencia cotidiana hasta el momento en que debía dejar de ser ella misma para convertirse en la integración absoluta de sujeto y objeto, esto es, el saber absoluto. Si bien llegado a este punto se mantenían todas las figuras que anteriormente había ido tomando la conciencia y que ahora se encontraban superadas bajo la forma del saber absoluto.

El primer paso en este recorrido, allí donde la conciencia deja de ser mera conciencia sensible para mostrarse ahora como autoconciencia, marca el destino que seguiría este camino, en la medida en que la conciencia sufre una separación de sí misma para verse ante sí como una presencia que tiene algo de particular. En este paso ocurre que la conciencia tiene un encuentro con el objeto que provoca un cambio en sí misma. Hasta el momento, siendo conciencia meramente sensible se encontraba con algo otro como aquello que es lo otro de sí, sin embargo se encuentra ahora con que eso otro que pretende aprehender no es más que un encuentro consigo misma. El movimiento que se produce en este proceso de reconocimiento de la conciencia en lo otro de sí, es conocido como dialéctica de la subjetividad.

El intento de detener la reflexión en este punto va encaminado a analizar cómo se produce este encuentro de la conciencia con su objeto y cómo ésta apareciendo ya como autoconciencia se convierte en sujeto en la medida en que actúa sobre ese otro que se presenta como algo ajeno y que deja de ser tal para formar parte de lo que la autoconciencia entiende de sí misma. En este momento la autoconciencia muestra rasgos del saber absoluto, en la medida en que se muestra un saber del objeto que ha roto las fronteras de separación de uno y otro para descubrirse ahora como un saber que muestra la autoconciencia de sí misma. Sin embargo no es propiamente el saber absoluto porque la autoconciencia no tiene en sí, formando parte de su esencia, la esencia del saber de este objeto aunque este ahora no sea más que ella misma. Es decir, la autoconciencia que se revela como el descubrimiento de sí que ha tenido lugar en el acercamiento a un otro que en un inicio era ajeno a ella, aparece con una dualidad en la cual se muestra como siendo otra respecto de sí misma. Aunque el objeto que pretende aprehender, en el proceso de conocien-

² Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 19.

to, se haya mostrado no ser más que ella misma, la reflexión que lleva a cabo este paso ha sido un camino de ida y vuelta donde en la vuelta la autoconciencia tiene ahora, formando parte de sí misma, una esencia diferente, si bien es la misma que la de la conciencia antes de dirigirse al objeto como lo otro de sí. Se trata entonces de un movimiento del pensamiento en el que la conciencia muestra una identidad y diferencia consigo misma. En este movimiento del pensamiento y su objeto se despliega la experiencia que vive la conciencia expresada en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), obra que cierra el período de Jena.

La relación que se establece por tanto entre la conciencia y el objeto que pretende aprehender ha hecho que este objeto dejase de ser inerte pues sobre él actúa la conciencia devenida por ello sujeto. El objeto cobra vida en la medida en que forma parte del movimiento de la reflexión que ha hecho a la conciencia devenir autoconciencia. El objeto ya no es ese otro que en un inicio aparecía como algo ajeno y que por sí mismo no tenía obrar alguno. El objeto ha resultado ser la conciencia misma y ahora, en el movimiento de vuelta del pensamiento tras reconocerse la conciencia en él y por ello ser ahora la figura de autoconciencia guardando el carácter de negatividad de la conciencia y del objeto mismo, se identifica con la conciencia como lo otro de sí, como aquello que ha dejado de ser ajeno y forma parte de la unidad que tiene esta consigo misma. Contiene el dinamismo de la reflexión que hace considerarlo de esta manera y es por ende, la autorreflexión de la conciencia. Es uno de los dos elementos que hacen a la conciencia reconocerse como algo particular del mundo y a la vez parte del conjunto que lo constituye. El otro elemento que establece esta distinción es la conciencia misma. Luego conciencia y objeto han hecho surgir, dado el carácter de negatividad de ambos, una nueva figura donde se encuentra el origen de la verdad como elemento real.

En este momento de la reflexión y del pensar especulativo propio de la filosofía de Hegel se deja ver la unión indisoluble entre ser y pensamiento que distingue a Hegel de sus contemporáneos (Schelling). La base del conocimiento verdadero y la ciencia tanto en su formación como en su exposición es, en este pensamiento de Hegel, el continuo desarrollo y superación de uno y otro, pensamiento y ser, dado el carácter de negatividad que ambos tienen en cada momento de su despliegue. Ninguno de los dos se mantiene de la misma manera y con las mismas determinaciones en la medida en que el pensamiento no puede ser expresión alguna si no es del ser y el ser no puede ser tal sin ser pensado. Luego ser es ser pensado y pensar es pensar el ser con la característica de que en la filosofía hegeliana sucede esta dialéctica de uno y otro en un movimiento continuo en que cada uno de los extremos de la relación determina al otro y cada uno es en sí mismo la negación del otro. Todo esto constituye además la vida del proceso en que se encuentra inmerso el movi-

miento del todo, movimiento que se realiza constantemente. En este momento de la filosofía hegeliana que estamos analizando, el aparecer de la autoconciencia, se expresa el dinamismo y la esencia del método de la ciencia expresado por Hegel, si bien aún no completamente desarrollado puesto que este momento no encierra en sí la totalidad de lo real que era para este pensador la esencia de la verdad o la verdad misma. Para ello habría aún que esperar a que la conciencia supere totalmente el estado de dualidad en que se encuentra respecto a su objeto, propio de su estado natural y, habiendo aprehendido en sí la esencia del mismo, se expresase en todo su despliegue en sí y para sí misma. Ese estado en el que siendo saber absoluto, es decir, saber de la totalidad de lo real se expresase en todo su despliegue como ciencia: esto es, en la *Ciencia de la Lógica*.

El movimiento continuo de la reflexión que pone uno y otro según el momento temporal en que ésta se despliega es lo que se da y determina a la autoconciencia como un momento específico en el camino al saber absoluto como su máxima aspiración cuando entra en contacto con su objeto. Luego el papel que juega este objeto en un inicio distante y ajeno a la conciencia es el de ser sólo para dejar de ser en sí y ser sólo para la conciencia devenida ahora y por ello mismo autoconciencia. Es en este momento cuando la autoconciencia se descubre a sí misma en él y este deja de ser en sí mismo para devenir en y para la conciencia misma.

La idea de que la conciencia tiene ahora un doble objeto, es decir, se encuentra frente al objeto sensible de la percepción y frente a sí misma como a su propia esencia es referida por Hegel como apetencia. Este es el carácter esencial que toma la autoconciencia. El encuentro con el otro es el momento en que la conciencia se descubre a sí misma como apetencia. El momento en que aparece propiamente la autoconciencia es expresado por Hegel claramente en el inicio del capítulo IV de su *Fenomenología*:

La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma.³

Luego en la vuelta del proceso o retorno, tal como lo llamara propiamente Hegel se produce un encuentro de la unidad originaria con esta unidad que contiene ahora ambos momentos de la configuración. Esto es lo que hace a la conciencia verse

³ Idem. p. 108.

frente a una determinación que forma a los niveles de la autoconciencia lo que se ha llamado la unidad universal. Este otro que ha entrado a formar parte de dicha unidad originaria y que ahora conforma junto a la conciencia la unidad universal cobra vida en la medida en que participa en la experiencia que la conciencia tiene consigo misma.

En cuanto asume la esencia de este otro y expresa con ello su nulidad, la conciencia descubre entonces la certeza de sí misma que ha devenido certeza con un carácter de objetividad pues ha asumido la forma del objeto en sí misma. Sin embargo, señala Hegel el enfrentamiento que tiene la autoconciencia con la experiencia independiente de dicho objeto. Con lo que ella gana su certeza en cuanto que este objeto siendo lo negativo en sí, es sólo para otro que es en este caso la conciencia devenida ahora en autoconciencia. Por un lado la autoconciencia es apetencia en la medida en que tiene al objeto determinando su actividad por ser en sí mismo pura negatividad, pero también tiene la autoconciencia su esencia para sí misma en cuanto que su objeto ha sido superado y es en base a ello que se da su propia satisfacción. En dicha satisfacción es donde se realiza la verdad de sí misma, en la superación del objeto que además por ser superado y ser a la vez independiente es lo que hace que sea autoconciencia. La independencia de dicho objeto y el carácter de negatividad que tiene es lo que le hace no ser otra cosa que la propia autoconciencia. De ahí es de donde surge la identificación que tiene la autoconciencia consigo misma, y hace que encuentre su satisfacción. Por ello se ha dicho que la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. En la satisfacción de esta apetencia es donde se da su verdad que ha devenido entonces como duplicación de la autoconciencia. Cobra vida la autoconciencia en la medida en que su objeto sigue siendo independiente y sin embargo mantiene el carácter de negatividad que le hace ser la autoconciencia misma y ser sólo en la medida en que deja de ser objeto en sí mismo para devenir en y para la conciencia.

Sólo en esta relación de la autoconciencia con otra autoconciencia en cuanto unidad inseparable es ella en la unidad de sí misma su ser otro. Más tarde una vez que se ha identificado el momento de la autoconciencia con el objeto y este es tanto yo como su objeto aparece la figura del espíritu en la *Fenomenología del Espíritu* que en su experiencia reúne en una unidad indiferenciada el conjunto de las conciencias de sí para sí mismas. Con lo que el yo deja de ser para convertirse en nosotros. Es decir, queda superado el momento de la particularidad de la conciencia como un yo para devenir, esencialmente integrada en una nueva figura o un nuevo instante en el camino de la ciencia como nosotros. Este nosotros integra en una totalidad orgánica las conciencias vistas desde sus esencialidades independientes conformando ahora una unidad universal. La proclama de la *Fenomenología del Espíritu* es por

tanto, *no conciencia sino autoconciencia*⁴. Como veremos más tarde esta es la base de la constitución de *la eticidad* en Hegel como la conformación de la vida de los ciudadanos en la Sociedad Civil y la base de la armonía de un Estado.

Lo interesante de este paso es que ha sido posible gracias al reconocimiento que tiene la autoconciencia en sí misma en el encuentro con un objeto vivo que ha tenido que ser por tanto, otra autoconciencia. Hay en este movimiento de una a otra un conjunto de momentos diferenciados que deben ser considerados como partes de un conjunto en el que cada momento conforma la constitución de una totalidad. La autoconciencia es en la medida que se reconoce en otra autoconciencia, pues sólo es en sí y para sí en este movimiento. Dicho movimiento del reconocimiento viene dado por este carácter de duplicación que experimenta la autoconciencia.

Polo entiende que lo más característico de la autoconciencia en Hegel es *la preeminencia de la presencia* con este carácter de duplicación.

“...¿cuál es el concepto de autoconciencia?, ¿qué la autoconciencia estrictamente realizada? La autopresencia. Una presencia doble, un reconocimiento; un darse estrictamente equivalente de una subjetividad en presencia y de una objetividad en presencia, siendo tal dualidad de presencias la estructura misma de una autoconciencia...”⁵.

Para Polo el aspecto más importante de la autoconciencia, lo que la definía como una figura central en la obra de Hegel y en su sistema filosófico era este carácter de doble presencia que se mantiene a lo largo de todo el camino de la conciencia, incluso allí donde aparece el saber absoluto. Dicha estructura será lo que más tarde se expresará en la *Ciencia de la Lógica*. Así lo hizo saber en su interpretación de los pasajes que sobre la autoconciencia trata la *Fenomenología*.

“La presencia ante un sujeto absoluto de un saber absolutamente sabido; un asistir en presencia a un aparecer absolutamente en presencia”.⁶

En el aparecer de la autoconciencia el objeto cobra un carácter de objetividad que coincide con lo racional, con la subjetividad. Las determinaciones que tenía el objeto y que se consideraban exteriores a la conciencia por cuanto conciencia sensible, ahora se encuentran formando parte de la propia conciencia, y eso es lo que le hace reconocerse como autoconciencia. El movimiento en que se desarrolla todo el recorrido mencionado es identificado como la infinitud. Este movimiento que pone constantemente a la conciencia frente a sí misma en el objeto como a

⁴ Polo, L. *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico, 2010, p. 95.

⁵ Idem. p 100.

⁶ Idem.

su propia imagen lo ha destacado Valls Plana como el desarrollo del proceso en la infinitud, en la medida en que la conciencia está sujeta a embaucarse siempre en dicho auto-reconocerse. De esta forma el objeto está destinado a ser sólo un reflejo de la conciencia de sí misma:

“...¿qué es la autoconciencia sino un movimiento puro de reflexión, un movimiento de autodiferenciarse, de oponerse u objetivarse a sí misma para contemplarse?”.⁷

La autoconciencia se revela entonces allí donde hay una relación de diferencia y a la vez de unidad consigo misma en el objeto que ha pasado a formar parte esencialmente de ella, por cuanto no es más que ella misma. Para que el objeto se comporte de esta manera no puede ser entonces un objeto inerte con el que sólo tenga la autoconciencia una relación externa. De ser así no podría la autoconciencia tener dicho comportamiento ni ser como tal, puesto que es autoconciencia en tanto que se la reconoce.

*La autoconciencia es en y para sí misma en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia*⁸. De esta forma expresa Hegel cómo el aparecer de la autoconciencia es debido a su reconocimiento por parte de otra autoconciencia. Luego la relación que se establece entre ambas para que puedan ser autoconciencias depende del reconocimiento que cada una recibe de la otra. El reconocimiento es por tanto, un elemento de la relación que atañe a ambas y el objetivo de cada una será ser reconocida por la otra por cuanto es debido a este reconocimiento que cada autoconciencia se siente reconocida en sí misma. El reconocimiento como movimiento está por tanto en la base de la relación dinámica de las autoconciencias entre sí y de cada una consigo misma.

Al llegar a este punto de la autoconciencia comienzan los problemas de la intersubjetividad. En el encuentro con el otro que vive la autoconciencia donde este otro no puede ser, como se ha visto antes, si no otra autoconciencia se encuentra el núcleo de discusión de las relaciones entre los hombres. La subjetividad, que se había identificado con el marco de operabilidad del objeto, que ahora integra el conjunto de las determinaciones y la esencia universal que engloba al sujeto y al objeto dentro de una totalidad orgánica y en un continuo movimiento y autoreconocimiento de uno en el otro, se descubre a sí misma en un mundo donde tiene que enfrentarse a otras con las mismas potencialidades que ella y con las mismas ansias de aprehender la realidad que todos conforman. Aquí es donde serán necesarias las leyes que deben regular en comportamiento de los hombres con vistas a lograr la armonía en sociedad.

⁷ Valls Plana, R. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Editorial Estela, 1971, p. 63.

⁸ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 113.

II. Dinamismo del Reconocimiento

Hasta aquí hemos visto cómo ocurre el aparecer de la autoconciencia y el papel que juega esta figura de la conciencia en el camino hacia el saber absoluto propio de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. También hemos visto que la autoconciencia es en la medida en que se reconoce en otra autoconciencia y por tanto aparece allí donde se da el movimiento que implica el reconocerse a sí misma en otro, aquel que siendo otra autoconciencia y teniendo las mismas exigencias que esta cobra vida por cuanto conforma la unidad universal que integra a su vez todas las diferencias e identidades que integran este proceso. Veamos ahora cómo se muestra el reconocimiento como el momento en que la conciencia de sí aparece frente a otra conciencia de sí y el papel que tiene en la filosofía hegeliana así como el tratamiento que ha tenido en distintos momentos de este pensamiento.

De manera condensada y a la vez explícita en la *Filosofía del Espíritu*, obra que más tarde conformará la tercera parte de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817), expresa Hegel la manera en que tiene lugar el reconocimiento recíproco entre las autoconciencias:

“Yo me veo a mí mismo en mi contrario, en cuanto yo; pero veo también en este contrario otro objeto que está en estado inmediato, en cuanto yo, que es completamente independiente frente a mí. La supresión de la individualidad inmediata de la conciencia de sí ha sido la primera supresión. Puesto que la conciencia de sí no ha sido determinada más que como conciencia de sí particular. Esta contradicción engendra en ella el deseo de producirse como individualidad libre y de existir como tal en esta individualidad con respecto a su contrario. Esto es lo que constituye el proceso del reconocimiento recíproco del yo”.⁹

Por tanto, el reconocimiento es un proceso recíproco en que el yo se reconoce en su contrario y es al mismo tiempo en él donde surge el deseo de reconocerse a sí mismo y separarse de su contrario quedando nuevamente en el marco de su propia individualidad. El reconocimiento se da en su contrario y en sí mismo. Gracias a verse reflejado o identificado consigo mismo allí en lo otro de sí, el yo que es en este caso y por este proceso autoconciencia, se reconoce a la vez que en su contrario en sí mismo. Esto mismo le ocurre a su contrario en tanto que autoconciencia también, por lo que es un proceso que sucede en el marco de los contrarios frente a sí uno de otro y en el marco de cada yo o autoconciencia de sí consigo mismo.

Por otro lado el proceso de autoreconocimiento en el otro de los yo es el que lleva a la verdadera libertad en la medida en que cada uno es libre en tanto el otro, libre

⁹ Hegel, G.W.F. *Filosofía del Espíritu*. Buenos Aires: Editorial Claridad, S.A., 1969, p. 325.

igualmente, sea reconocido en él. La relación que se establece entre los hombres, según Hegel, gracias a esta libertad les une esencialmente por lo que ambos precisan el encuentro entre ellos para que esta sea posible. Dicho encuentro no sería posible mientras se mantengan en el estado natural en que se encuentran de manera inmediata y es lo que no les permite ser libres entre ellos. De esta forma abre la puerta este pensamiento a la consideración de que el hombre para lograr su verdadera libertad debe tener en cuenta al otro tanto como a sí mismo. Esto, que no se da de manera inmediata, pues de manera inmediata la conciencia se encuentra sólo en su estado de individualidad, constituye el objeto de una lucha por la cual el hombre llega a la conquista de su propia libertad a partir de la de los otros. Esta es la base por la que se constituye la Sociedad Civil y el Estado, que serán objeto de estudio en la filosofía hegeliana a partir del reconocimiento de la libertad entre los hombres. Ello debido a que el pensamiento de Hegel muestra una unión indisoluble entre filosofía y política tal como se expresa en el pensamiento de la antigüedad propios de Platón y Aristóteles para los cuales el esfuerzo de comprender la esfera de comportamiento del hombre tenía como objetivo el logro de la vida armónica de la polis, por cuanto el sujeto individual era comprendido como parte una colectividad a la que pertenecía directamente y en la que se veían realizados sus proyectos privados. El fin de la comprensión de la esfera particular del hombre era la constitución del equilibrio en la Sociedad Civil de lo que debía ser salvaguarda y representativo de ello el Estado.

El origen del concepto de reconocimiento se encuentra en una obra de los primeros años del período de Jena en la cual Hegel esboza las principales concepciones en relación con *la eticidad*. Este es el terreno de conformación de la subjetividad universal que más tarde darían lugar a una obra más elaborada como la *Filosofía del Derecho*, propia de su período de mayor madurez filosófica. Se trata en este caso de *El Sistema de la Eticidad* o *System der Sittlichkeit* (1803) o mejor aún como algunos han preferido traducirlo: *Sistema del Mundo Ético*¹⁰.

En el pensamiento de Hegel respecto de *la eticidad* y la conformación de un Estado en el que se integran los intereses de los sujetos particulares en los planes de una colectividad ha influido mucho el pensamiento de Hobbes quien veía la naturaleza humana como una naturaleza tendente a la lucha por sus intereses. Por ello, las relaciones entre los hombres en su estado natural tendían a crear conflictos de intereses entre ellos. Hegel ofrece una interpretación diferente a Hobbes propo-

¹⁰ De Zan, J. "La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes". *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel. Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*. FALGUERAS, Ignacio; GARCÍA, Juan A. y PADIAL, Juan J. (Editores). Málaga: Contrastes, 2010, p. 307.

niendo la creación de un espacio en el que *tampoco de trata de construir un espacio político en cuyo seno queden objetivados todos los impulsos, deseos y anhelos del Estado de Naturaleza, sino de que el Estado es, justamente, un producto histórico natural, pues vivir en un Estado forma parte de las posibilidades esenciales del ser humano*¹¹.

En esto consistía *la eticidad* para Hegel. En la constitución de la vida particular del hombre respondiendo a unos intereses colectivos en los cuales se encuentra inmerso y en los que deben desarrollarse y llevar a efecto sus proyectos personales. *La eticidad* para Hegel se conforma a partir de tres momentos diferenciados si bien cada uno integra la totalidad que constituye la vida ética del hombre particular y colectivo. Estos son el Derecho, la Sociedad Civil y la Eticidad que incluye la Familia, la Sociedad y el Estado. En *la eticidad* se centra el proyecto de la autoconciencia de Hegel pues la conformación del Estado como una totalidad orgánica comienza con la superación en el hombre particular de su estado natural tendente a defender sólo sus intereses meramente egoístas.

Es ahí además donde se realiza la verdadera libertad del hombre y comienza justamente en el espacio de la autoconciencia que gana en su reconocerse en el otro la superación de su estado como conciencia sensible para entrar en la esfera de una unión indisoluble con el objeto devenido parte esencial de, por ello mismo, la autoconciencia.

La eticidad comienza en las relaciones familiares como relaciones basadas en el amor y el reconocimiento entre sus integrantes. Primero aparece en el marco de las relaciones de pareja donde cada uno de los que conforman esta pareja se reconoce a sí mismo en el otro a través de la relación de deseo que se establece entre ellos. Hegel hablaba de la relación entre el hombre y la mujer como una relación sexual que, basada en el deseo mutuo, produce el reconocimiento de cada uno en el otro. Se trata de un reconocimiento mutuo cuyo manifestarse depende de que sea recíproco. Por cuanto el reconocimiento recíproco no será posible si uno de los dos elementos de la pareja no expresa su reconocimiento en el otro. Sólo basado en la reciprocidad es posible el reconocimiento.

Más tarde se muestra en la relación de padres e hijos donde los padres se ven objetivados en el hijo como aquel que reúne la esencialidad de ellos. En el desgajamiento de los hijos que, son por ello sujetos particulares se expresa la objetividad de la relación matrimonial de los padres y se materializa de alguna forma el amor y el reconocimiento que tienen los padres entre sí. A los hijos tocará habérselas con el mundo fuera de la relación protectora que en su formación ofrecen los padres. Se verán insertos en el marco de una sociedad integrada por sujetos que muestran las

¹¹ Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, 1982, p. 21.

mismas ganas de conquistar la realidad que él y cuyos intereses particulares chocarán en un inicio con los suyos. Aquí es donde se da paso a *la eticidad* en los marcos de la sociedad y el Estado como fin último del reconocimiento entre los individuos. El Estado es la última manifestación de la universalidad frente a la particularidad de los hombres que en formas anteriores, tales como las relaciones familiares, se mostraba sólo de manera parcial. A la salida de este ambiente familiar comenzará el dilema intersubjetivo en que vive permanentemente el individuo.

Como hemos referido anteriormente el reconocimiento entre los individuos es algo que no se da de manera directa entre ellos. Lo que surge de manera inmediata en el encuentro intersubjetivo es la lucha por los intereses particulares, refiere Hegel concretamente, por la propiedad o por las posesiones. Luego la propiedad es fuente de discordia y enfrentamiento entre los individuos y el tratamiento de lo que ella supone es necesario para conciliar la vida humana y el logro de la armonía que debe imperar en una sociedad de hombres libres. La lucha se vive de manera diferente desde la perspectiva del que es acequiado al que violenta la propiedad de otro. Esta lucha se basa en la autoafirmación de sí y de su propiedad que tienen los hombres entre ellos donde cada uno se posiciona con vistas a la aniquilación del otro. Pero el desenlace de esta lucha ocurre en el momento en que cada uno se da cuenta de que para ser reconocido por el otro debe a su vez reconocer la posición de su contrario. Para lograr la conciencia su reconocimiento siendo por ello autoconciencia debe superar la totalidad de los intereses particulares e integrarse en una comunidad de intereses que engloba los de su contrario y los suyos. Es aquí donde aparece el nosotros frente al yo individual que en algún momento ya hemos referido.¹²

El trabajo juega aquí un papel crucial en la integración del hombre particular en una comunidad intersubjetiva pues el trabajo permite al hombre la objetivación de sus esfuerzos que ofrece sus resultados a los demás. El trabajo es una forma de expresión del reconocimiento que se debe dar entre ellos.

Cada individuo lucha por el reconocimiento de sí en el otro y por su derecho a la posesión de la propiedad. El ser reconocido frente a otro implica el no ser excluido, sino el sentir que en una colectividad se tienen en cuenta sus intereses particulares en la misma medida en que se debe tener en cuenta el resto. En distintos momentos de su pensamiento expresa Hegel que la realización de la verdadera libertad se logra allí donde se ha logrado completamente la superación de la particularidad del individuo y donde impera el reconocimiento recíproco entre los sujetos. Mientras no se logre realizar este proyecto impera el estado de esclavitud entre los hombres. De ahí

¹² De La Maza, L. M. "El sentido del reconocimiento como formación del espíritu en Hegel". *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel. Vol. II. La temporalidad humana*. FALGUERAS, Ignacio; GARCÍA, Juan A. y PADIAL, Juan J. (Editores). Málaga: Contrastes, 2010.

que el reconocimiento sea un proyecto que interesa a todos en su propio beneficio.

Aquí se proyecta el origen de una nueva dimensión de realización para la subjetividad en la que dejan de ser los sujetos individuales cada uno para integrar el marco de universalidad en la que se abren nuevas perspectivas de desarrollo en la medida en que los planes individuales se adecuan a los planes colectivos. Se rompe además la visión originaria del hombre solo frente al mundo que constituía una de las grandes preocupaciones en el pensamiento de Hegel a lo que dedicó gran parte de su obra.

Si bien la lucha que entablan los hombres por el reconocimiento se vive intersubjetivamente también se da en la esfera de la sociedad civil y entre las naciones. Este aspecto es tenido en cuenta y expuesto detenidamente en la *Filosofía del Derecho*, obra en la que se sistematiza mejor la esfera de *la eticidad* en la vida de los individuos. Este aspecto lo ha tenido mejor en cuenta Julio de Zan, profesor de la Universidad Nacional de San Martín de Argentina, al referir que la guerra es una situación por la que ha tenido que pasar la constitución política y la independencia de los Estados en el proceso de la superación del estado de naturaleza. Dicha situación puede llegar a ser eliminada en el interior de los Estados y en la Sociedad Civil, sin embargo en la esfera internacional siempre existirá el peligro de que surja ya que no existe una jurisdicción soberana universal que pueda eliminar esta posibilidad.¹³ A lo que yo añadiría que según lo expuesto por el pensamiento hegeliano sobre el reconocimiento en distintos momentos de su filosofía, esto sólo tendría una solución definitiva y se eliminaría completamente la posibilidad de lucha si se encamina la subjetividad individual a la superación definitiva de su inmediata condición natural. En esto estriba la formación ética que consideró necesaria Hegel para el logro de dicha superación pues la base de la exposición de sus preocupaciones al respecto se funda en un interés práctico, acorde con la postura en general de la filosofía hegeliana. La preocupación central de Hegel era la constitución de una sociedad en la que se respetaran los derechos individuales dentro del orden político y la constitución por ello de un estado de derecho que siguiendo el curso natural de la conciencia no serían capaces de darse ni de sostenerse por mucho tiempo.

Las prácticas en las que se da el reconocimiento recíproco se basan en la operabilidad del lenguaje a través de la comunicación. Como herramienta que acerca a los hombres y a través de la cual se transmite todo un conjunto de valoraciones, opiniones y puntos de vista, el lenguaje permite estrechar los lazos ahí donde

¹³ De Zan, J. "La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes". *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel. Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*. FALGUERAS, Ignacio; GARCÍA, Juan A. y PADIAL, Juan J. (Editores). Málaga: Contrastes, 2010, p. 315.

puedan imperar las diferencias y ofrece en la comunicación la posibilidad de establecer acuerdos allí donde originariamente puede haber desacuerdos entre los individuos.

Es digno de destacar la visión que al respecto del tema del reconocimiento y de los caminos que pueden llevarnos a él ofrece Paul Ricoeur en su libro *Caminos del reconocimiento*¹⁴. Este autor hace un recorrido por el pensamiento de Hegel en Jena así como de las influencias que puede haber recibido este pensamiento en su formación y que se expresan en lo que ofrece en sus obras respecto al tema del reconocimiento, como es la obra de Hobbes. Sin embargo lo que tiene la visión de este autor de particular es que ofrece una interpretación del reconocimiento en la que deja a un lado su origen basado en el estado de lucha, tal como fue expresado por Hegel en los espacios de su obra dedicados a ello, para dar lugar a una perspectiva en la que la realización del reconocimiento recíproco parte de relaciones pacíficas en un estado de derecho. Su punto de partida no era el proyecto de un reconocimiento recíproco que se tenía que lograr, como de algo que aún estaba por conquistar, sino que parte de un estado estable en que se está siendo reconocido, de una situación en la cual la libertad vivida en este proceso no era por tanto un objetivo sino una realización que se daba directamente en el estar siendo reconocido¹⁵. Así lo expone claramente en el capítulo V de su libro dedicado a los estados de paz en que se debe enmarcar a su juicio la lucha por el reconocimiento:

“...la alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacíficas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales; el carácter excepcional de estas experiencias, lejos de descalificarlas, subraya su gravedad, y por eso mismo garantiza su fuerza de irradiación y de irrigación en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha”¹⁶.

A la situación originaria de lucha en que se encuentran los individuos se opone un estado originario de paz basado en las estructuras jurídicas que están dispuestas en la sociedad con vistas a la realización de la justicia en el ámbito de las relaciones contractuales y comerciales de sus integrantes.

Ricoeur destaca cómo al miedo a la muerte violenta propio del pensamiento hobbesiano se contrapone el deseo de reconocimiento del pensamiento de Hegel.

¹⁴ Ricoeur, P. *Caminos del Reconocimiento*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

¹⁵ De Zan, Julio. “La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes”. *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel. Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*. FALGUERAS, Ignacio; GARCÍA, Juan A. y PADIAL, Juan J. (Editores). Málaga: Contrastes, 2010, p. 317.

¹⁶ Ricoeur, P. *Caminos del Reconocimiento*. Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 227.

Este deseo de ser reconocido Ricoeur lo coloca en un estado de realización, es decir, se convierte en un estar siendo reconocido.

El reconocimiento en este autor es tratado como efectividad, quizás más cercano interpretativamente a la intencionalidad de Hegel al tratar este tema en relación con *la eticidad* en la que debían insertarse las relaciones de los individuos. Por ello señala una idea muy demostrativa de lo que pretendía Hegel al tratar el reconocimiento y se trata de la idea del ser-reconocido ó del elemento de ser-reconocido universal desde el cual se da paso al acto constituyente de la voluntad universal por la que se instaura el Estado.¹⁷

Otro autor que ofrece una visión muy completa sobre el tema del reconocimiento en Hegel es Axel Honneth en su libro *La lucha por el reconocimiento*¹⁸. Honneth expone que la preocupación que oscila en la concepción hegeliana sobre el reconocimiento se debe a la tradición en la que se encontraba aún el moderno derecho natural donde aún dominaban conceptos propios de la economía inglesa en la cual se trataban los asuntos económicos referidos al ser singular considerado como lo máximo. Estas concepciones dificultan el desarrollo orgánico de una situación en la que los hombres se encontrasen unidos éticamente, como no sea añadiendo algún elemento del exterior. Sin embargo, como hemos visto Hegel apelaba a un modelo de sociedad en la que se integraban los sujetos singulares en una comunidad intersubjetiva, por lo que no podía tratarse de sujetos aislados. Los textos del período filosófico de Jena de Hegel se dirigen al intento de ofrecer soluciones a estos problemas.

Honneth destaca cómo Hegel entiende que se realiza la superación del estado natural en que se encuentra originariamente la conciencia en un sujeto antes de concebirse como una persona dotada de derechos y participar desde esta perspectiva en la vida institucional de la sociedad en la que se encuentre inserto. Se trata entonces de una secuencia escalonada que va de la intuición a la imaginación hasta llegar a la representación lingüística de las cosas. Como potencia negativa que es la conciencia, de esta forma es capaz de producir desde sí misma la realidad y a sí misma como objeto.¹⁹

Sin embargo, hasta aquí la autoconciencia tendría una operabilidad sólo en una dimensión teórica cuando entiende Hegel que es en la esfera de la producción práctica donde el sujeto adquiere la dimensión necesaria para superar su condición natural y participar del reconocimiento recíproco en el que se deben basar las relaciones entre los individuos. Por este motivo cobra una importancia significativa el

¹⁷ Idem. p. 191.

¹⁸ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori, 1997.

¹⁹ Idem. p. 48.

concepto de *voluntad* en la medida en que se trata de un sujeto que se orienta a la realización práctica de sus proyectos y es ahí donde encuentra su objetividad y por ello su completa libertad en el reconocimiento de los demás. Así es como descubre el sujeto su capacidad de producción a través de su actividad que además se realiza, refiere Honneth, por autodisciplina²⁰.

III. Adam Smith y los sentimientos morales

Entre las lecturas realizadas por Hegel en los años que estuvo de preceptor viviendo en Berna y en Frankfurt hay un texto que debió haber influido mucho en sus concepciones acerca del reconocimiento recíproco entre los individuos en cuanto reconocimiento de sí en el otro. Se trata de la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith²¹.

Este texto ofrece un esfuerzo por adecuar los intereses particulares del hombre a las exigencias de una comunidad por cuanto para el logro de su felicidad le es necesario tener en cuenta la de los demás. Para ello el hombre de alguna manera tiene la capacidad de participar de las emociones y vivencias ajenas como pueden ser el dolor, la alegría, la ansiedad, la angustia aún sin estar experimentando personalmente la situación que lleva al otro a dicha afección. La facultad que nos permite ponernos en el lugar del otro y experimentar en lo propio las vivencias de este es la imaginación, a la que también se refería Hegel como aquella que permitía a la conciencia reconocerse en el otro y producir desde sí la realidad. Por medio de esta el hombre tiene la posibilidad de reconocerse en un otro distinto de sí y tener como vivencia propia una vivencia ajena.

“Por medio de la imaginación, nos ponemos en el lugar del otro, concebimos estar sufriendo los mismos tormentos, entramos, como quien dice, en su cuerpo, y, en cierta medida, nos convertimos en una misma persona, de allí nos formamos una idea de sus sensaciones, y aun sentimos algo que, si bien en menor grado, no es del todo desemejante a ellas”.²²

De esta forma es la imaginación lo que a juicio de Smith nos lleva al otro y nos permite fundimos con él cuando, gracias a esta facultad, somos capaces de experimentar, si bien no en toda su expresión, sus propias vivencias.

Hay situaciones en las que instintivamente reaccionamos como si se diese en nosotros una vivencia ajena. Se trata de momentos en que nuestro cuerpo reacciona

²⁰ Idem. p. 49.

²¹ Smith, A. *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

²² Idem. p. 32.

ante agresiones que pueda estar viviendo otro hombre o que de alguna manera se espera que ocurra. Pero Smith dedica un espacio bastante amplio al análisis de las situaciones donde por un lado tenemos ante nosotros los motivos de una reacción ajena y por otro las manifestaciones de esta reacción. Al acuerdo común que se tiene con una determinada situación ajena por cuanto a sus motivos o a la reacción que ante ella se tiene la llama Smith *simpatía*.

“La simpatía, si bien su acepción fue, quizá, primitivamente la misma, puede ahora, no obstante, con harta impropiedad, utilizarse para significar nuestro común interés por toda pasión cualquiera que sea”.²³

La *simpatía* que experimentamos por la emoción de otro debe ir acompañada de los motivos por los cuales surge, en cuyo caso se es capaz de participar de la situación ajena y de la emoción a ella debida como si fuera una situación particular y no una que ocurre fuera de nosotros. Los motivos por los que se da una situación o una persona reacciona de una determinada manera es lo que nos lleva a simpatizar con ello y reconocernos en la misma cual si estuviese ocurriendo en nuestro ámbito particular.

Entre una persona afectada y un espectador debe darse, refiere Smith una concordancia necesaria para conservar la armonía en la sociedad. Nunca podrá ser idéntica la situación que experimenta una persona que está recibiendo una afección y la de aquel espectador que tiene frente a sí la persona afectada y la emoción que a ello va unido (como puede ser el llanto), sin embargo sí pueden ser *concordantes* y esto, sugiere, *es todo lo que hace falta y se requiere*²⁴.

Luego estos momentos del texto de Smith revelan la influencia que han tenido en el desarrollo del pensamiento de Hegel acerca del reconocimiento y la manera que tenemos de llegar al ámbito del otro y hacernos partícipes de él. A su vez el otro conservando su independencia sin embargo entra a formar parte de alguna forma en nosotros, concepción que hace aparecer a la autoconciencia basada en un autoreconocimiento en el otro y en el reconocimiento del otro en sí misma. Estas ideas son una muestra de las influencias que recibiera el joven Hegel en los inicios de lo que constituyó su posterior sistema filosófico siendo el aparecer de la autoconciencia uno de los momentos más significativos en su pensamiento y en el que se expone, si bien, no del todo desarrollado, el proceso del conocimiento y de aprehensión de la verdad como lo real.

²³ Idem. p. 35.

²⁴ Idem. p 59.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHOZA, J. “Sustancia, sujeto y comunicación. La Antropología filosófica de Hegel”. *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel. Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*. FALGUERAS, Ignacio; GARCÍA, Juan A. y PADIAL, Juan J. (Editores). Málaga: Contrastes, 2010.

DE LA MAZA, L. “El sentido del reconocimiento como formación del espíritu en Hegel”. *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel. Vol. II. La temporalidad humana*. FALGUERAS, Ignacio; GARCÍA, Juan A. y PADIAL, Juan J. (Editores). Málaga: Contrastes, 2010.

DE ZAN, J. “La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes”. *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel. Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*. FALGUERAS, Ignacio; GARCÍA, Juan A. y PADIAL, Juan J. (Editores). Málaga: Contrastes, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Filosofía del Espíritu*. Buenos Aires: Editorial Claridad, S.A., 1969.

- *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, 1982.

HONNETH, A. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori, 1997.

POLO, L. *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González. Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico. 2010.

RICOEUR, P. *Caminos del Reconocimiento*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

SMITH, A. *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

VALLS PLANA, R. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Editorial Estela, 1971.



*The notion of “beautiful soul” in Christoph Wieland’s work and
its difference to the notion of “beautiful soul” in the philosophy
of Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

*La concepción de “alma bella” en la obra
de Christoph Wieland y su diferencia con
la concepción de “alma bella” en la filosofía
de Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

CARLOS VÍCTOR ALFARO HERRERA

Universidad Nacional de Rosario
arnolfo29@yahoo.com.ar

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.006>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 133-148



Recibido: 20/01/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Christoph Wieland introdujo la noción de “alma bella” en la literatura alemana. Sin embargo, Hegel nunca mencionó su obra como ejemplo de la mencionada figura del Espíritu. En el presente artículo, intentaremos dilucidar los motivos por los cuales el filósofo alemán desestimó el aporte de Wieland cuando desarrolló su concepción crítica del “alma bella”.

Palabras clave: belleza, bondad, deber, virtud, subjetividad.

Abstract

Christoph Wieland introduced the notion of “beautiful soul” in German literature. But Hegel has never mentioned his work as an example of the aforementioned shape of Spirit. In this paper, we will try to analyze the causes by which the German philosopher did not include Wieland’s contribution when he developed his critical notion of “beautiful soul”.

Keywords: goodness, duty, virtue, subjectivity.

Christoph Wieland introdujo la noción de “alma bella” en la literatura alemana. Por este motivo, podría pensarse que Hegel retomaría las observaciones del escritor para criticarlas¹. Sin embargo, el pensador suabo no hace mención alguna de la noción de “alma bella” formulada por Wieland. La omisión de este intelectual en el elenco de representantes del pensamiento del alma bella no es casual. Tal como se verá más adelante, el escritor alemán entiende que el alma bella intuye la belleza moral. Intenta aprehenderla y encarnarla en sus actos. Pero nunca logra concretar el fin deseado, pues reconoce la materialidad sensible de su propia existencia. Es decir, asume la presencia permanente de una exterioridad. Según Hegel, el alma bella es una individualidad que ha reducido la otredad de la realidad exterior a la identidad de su propia yoidad. La diferencia entre ambos planteos será más evidente si exponemos las perspectivas de Hegel y Wieland.

1. La concepción de “alma bella” en la filosofía de G.W. F. Hegel.

Hegel define sintéticamente su concepción de “alma bella” en el capítulo final de la *Fenomenología del Espíritu*. Al respecto, sostiene: “Esta [el alma bella] es, en efecto, su saber de sí misma en su unidad translúcida y pura, - la autoconciencia que sabe este puro saber del puro ser dentro de sí como el espíritu -, no sólo la intuición de lo divino, sino la autointuición de ello.”² El alma bella se concibe como la conciencia del deber. Es decir, ella intuye que su contenido es la legalidad universal. Pero no percibe la ley como una exterioridad, sino que concibe el deber como el contenido determinado por ella misma. Por consiguiente, la universalidad de su contenido es ella misma puesta como saber de sí. La esencia del alma bella es el saber de sí misma. Ella se percibe a sí misma como lo divino. O sea, la conciencia intuye que es lo incondicionado, lo absoluto. El alma bella asume que es el Espíritu universal.

¹ Cf. Harris, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Estados Unidos de América, Hackett Publishing Company, Inc., 1997, p. 479.

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Título original: *Phänomenologie des Geistes*. Basada en la edición de Johannes Hoffmeister, de la editorial Felix Meiner, Hamburgo. Primera edición en español en 1966. Octava reimpresión, 1991. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 464-5. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Quinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke: neue kritische Ausgabe*. Sexta edición. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952, p. 554: “Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, - das Selbstbewußtsein, das dieses reine Wissen von dem *reinen In-sich-sein* als den Geist weiß, - nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben.” [La expresión entre corchetes es nuestra].

Luego, el alma bella se toma a sí misma como la voz de lo divino y juzga a los demás desde esta perspectiva. Pero su postura es en realidad parcialmente verdadera. Ella es parte del Espíritu, pero no la totalidad del mismo. Los otros también participan de la universalidad de la sustancia espiritual. El alma bella no reconoce la immanencia del Espíritu en el mundo. Se abstrae del mundo y sus particularidades. Considera que todos actúan acorde a móviles egoístas y en disonancia con respecto al universal. Su perspectiva acerca del deber no concuerda con las posturas de los otros, y se aísla de los demás. El resultado paradójico de esta operación es la particularización de su representación del deber. Cuando el alma bella comprende que ella manifiesta una óptica singular, afectada por los mismos factores patológicos que observaba en las otras conciencias, se reintegra a la comunidad. Asume entonces que el Espíritu universal no es su contenido particular, sino la sustancia que la contiene a ella y a las demás conciencias.

2. La concepción de “alma bella” en el pensamiento de Christoph Wieland.

Christoph Wieland desarrolló su concepción de “alma bella” a lo largo de toda su obra ensayística y literaria. Retomó el modelo del poeta como educador, que había sido sostenido en la Grecia clásica, con la intención de inculcar el ideal de “virtuoso”, propugnado por Shaftesbury³. Su objetivo político final consistía en la formación de ciudadanos que intervinieran en los asuntos de Estado, tal como lo hicieran los atenienses en su polis⁴. Incluso escribió un relato corto llamado *Was ist eine schöne Seele?*⁵, que intenta darle al lector una definición de “alma bella” mediante una anécdota⁶.

³ Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. El “hombre virtuoso” de Shaftesbury percibe que es parte del universal. Él debe actuar acorde a la finalidad preestablecida para los individuos de su especie, ya que es miembro de la totalidad sistémica o cosmos. Como el ser humano es un animal gregario, el “hombre virtuoso” debe participar en la vida social y colaborar con el bien común.

⁴ Vid. Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*. Londres, University of California Press, 1989, pp. 42-3.

⁵ Vid. Wieland, Christoph Martin, *Was ist eine schöne Seele?* Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 129-38. En la *Cyroeida* de Jenofonte se habla de Panthea, una mujer que era el ideal de cuerpo y alma bellos. Fue desposada por Abradates. Cuando su marido muere en batalla, Panthea decide suicidarse. En el relato se hace énfasis en la lealtad de Panthea hacia sus seres queridos. A tal punto llegaba su amor hacia ellos, que prefería dejar de lado cualquier beneficio personal para cumplir con lo que ella consideraba era su obligación moral.

⁶ Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der ‘schönen Seele’ besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”. En *Germanische Studien*, Heft 44. Nedeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967, pp. 1-79, p. 37. Hans Schmeer sostiene que “Panthea es una figura ideal, que adhiere a la virtud sobriamente, cuya plena armonía no se tambalea por ninguna pasión, ‘bella en cuerpo y alma’”.

Posiblemente, su trabajo más relevante sea *Geschichte des Agathon*⁷. La novela de Wieland no es la obra de un pensador solitario, distante de su momento histórico⁸. Al contrario, es el producto de una corriente de pensamiento que desde Shaftesbury en adelante se ocupó de dilucidar la relación entre la virtud y la belleza. En la Edad Media, el juez que juzga al individuo es Dios; en la Edad Moderna, el hombre es juzgado ante la razón. Sin embargo, este nuevo juez ya no es más una instancia externa a la conciencia, sino la propia conciencia individual. Así, el hombre se asume como el juez de sus propios actos y pensamientos. Semejante cambio implica que ya no hay preceptos inalterables que deban ser seguidos como

⁷ Wieland, Christoph, *Geschichte des Agathon*. Tomo I de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo II de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Carlsruhe, Bureau der deutschen Classiker, 1814. El desarrollo de la novela está contextualizado entre los años 398 y 338 A.C. Los personajes de la obra pertenecen a la Grecia clásica. La novela consta de dieciséis libros. En el primero asistimos al inicio de las peripecias de nuestro protagonista, quien yacía dormido a los pies de una montaña. Fue atrapado por unas mujeres tracias que celebraban una bacanal. Un pirata cilicio había escuchado los sonidos que emitían las bacantes desde el mar. Los piratas, al ver a las bacantes, decidieron hacerlas esclavas para venderlas a los sátrapas y príncipes asiáticos. Agathon se despertó al amanecer y se encontró vestido de esclavo. Finalmente, Agathon es vendido a Hippias en Smyrna. El sofista le explicaba a Agathon que su amiga Danae necesitaba alguien que administrara sus propiedades y jardines y le preguntó si él estaba dispuesto a hacerlo. Agathon le respondió que no tenía inconvenientes, si Hippias decidía cederlo. Ya en casa de Danae, ella lo liberó de su esclavitud y le dijo que era libre de decidir si quería quedarse con ella o marcharse. Agathon decidió quedarse al servicio de Danae, ya que se consideraba feliz al poder servirle y verla todos los días. Se enamoró de ella.

Agathon decidió contarle a Danae la historia de su juventud. No conoció a sus padres, y se inició en la religión órfica. En el templo de Delfos, Agathon conoció a una doncella cuya belleza lo dejó atónito. Descubrió en una charla con ella que tenían mucho en común. Su amada sabía tan poco de su nacimiento como el protagonista: ella había sido educada por su amo hasta los seis años. Entonces fue secuestrada y vendida a la sacerdotisa de Delfos. Le confesó a Agathon que su nombre era Psyche. Pero la sacerdotisa Pythia, enamorada de Agathon, se enfureció cuando se enteró que él no la amaba. Pythia descubrió que Agathon amaba a Psyche. Poco tiempo después, Psyche desaparecía de Delfos. Agathon se angustió al desconocer su paradero. Mientras reflexionaba sobre este tema, se le acercó a hablar un hombre de mediana edad. Lo invitó a su casa y se dio a conocer como Stratonikus. Luego que Agathon le contara la historia de su vida, Stratonikus le confesó que él era su padre. Le contó que su madre, de nombre Musarion, provenía de una familia de nobles atenienses. Como los padres de Musarion no aprobaban la relación entre ambos, ellos decidieron mantenerla en secreto. Su madre falleció al poco tiempo de parir a Agathon. Stratonikus, que sería fiel a su mujer aún luego de su muerte, decidió dejar a Agathon en el templo de Delfos, pues allí tenía incluso amigos. Al averiguar que era ateniense, Agathon decidió irse a Atenas. Pero su paso por la polis fue desafortunado. Expulsado de Atenas, decidió viajar para conocer distintos pueblos en búsqueda de la sabiduría y la virtud, cuando fue secuestrado y vendido como esclavo en Smyrna. Agathon confesaba que en un principio buscaba a Psyche, hasta que conoció a Danae.

A pesar de esta confesión, Agathon se alejó de Danae. Luego de una experiencia desafortunada en Siracusa arribó a Tarento. A su llegada es informado de la amistad que Archytas, el gobernante de Tarento, sostuviera con Stratonikus, el padre de Agathon. Para su sorpresa, Agathon se encontró con Psyche en casa de Archytas. El gobernante de Tarento le cuenta que Psyche es la hija menor de Stratonikus. Es decir, es la hermana de Agathon. Poco tiempo después, Agathon estaba de cacería cuando una tormenta lo sorprendió repentinamente. Se refugió en una casa comprada por una misteriosa mujer. La esclava que atendió a Agathon y a Kritolaos, reconoció al primero y fue a despertar a su ama, que era Danae. Así, Agathon y Danae se reencontraron. Finalmente, Agathon y Archytas decidieron emprender un viaje a través de todo el mundo helénico, e incluso más allá de sus confines.

⁸ Vid. Schmeer, Hans, "Der Begriff der "schönen Seele" besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts", p. 39.

reglas para el cumplimiento de la virtud. Por este motivo, el “alma bella” rechaza toda imposición de un culto religioso como institución social. Pero a la vez, se ve en la difícil tarea de averiguar por su propia cuenta qué es la virtud y qué no lo es. Su existencia se transforma en un aprendizaje. El objetivo a alcanzar es el ideal de armonía entre lo que se desea y lo que debe hacerse por obligación⁹. Como ya no se puede tener en cuenta la representación de Dios ante la conciencia, el individuo necesita otro criterio que le sirva de parámetro para saber si su conducta es virtuosa o no.

Wieland toma como parámetro para la observación del “alma bella”, la gracia del cuerpo, entendida ésta como el bello movimiento que se presenta ante los ojos del observador, y que es síntoma de la armonía existente en el alma de un individuo¹⁰. La belleza del movimiento corporal aprehendida por el observador no se limita a la corroboración de la armonía existente en la conciencia individual, sino que responde a una supuesta concordancia entre el individuo y el todo universal. El primero se subsume al universo como si fuera parte de un organismo¹¹. La doctrina del “alma bella” en el pensamiento maduro de Wieland desemboca en una ética de fuerte impronta estética, que pareciera encontrar su más insigne predecesor en la fi-

⁹ Ibid., p. 40.

¹⁰ Vid. Wieland, Cristoph Martin, *Timoklea: Ein Gespräch über scheinbare und wahre Schönheit*. Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 197-218. El tema central de la misma es la belleza moral. Sócrates sostiene que la belleza física depende de la belleza del alma. Timoklea le replica que hay mucha gente físicamente bella, pero no de alma. Sócrates le responde que los indicados por Timoklea son aquéllos que pueden ser a veces bellos o feos, virtuosos o malos. Pero la belleza a la que él se refiere no es la mera apariencia, sino aquella que se sostiene por sí misma. Según Sócrates, la relación entre el cuerpo y alma es tal que un alma bella puede vivir en un cuerpo enfermo; pero un cuerpo sano, tarde o temprano padecerá las consecuencias de ser habitado por un alma que se aleja de la virtud, y ya no será bello. Las influencias operadas por el carácter sobre el cuerpo se llaman “gracias”. La “gracia” (*Anmuth*), no es belleza; pero, por provenir inmediatamente del alma, es más noble que la propia belleza.

¹¹ Vid. Wieland, Christoph Martin, *Platonische Betrachtungen über den Menschen*. Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 161-200. La razón deja a los hombres en el dominio exclusivo de la verdad y los somete en la ley eterna del orden y la totalidad. Dirige a los hombres paso a paso hacia la esencia completa infinita. Nos enseña la ley de la bienaventuranza. La virtud nace en el corazón de los hombres por la influencia de la razón. El amor a la belleza o a la totalidad nos recuerda lo divino. Esta correcta determinación de los afectos y experiencias, que hacen con la razón o la ley eterna del orden la armonía más apropiada, es la virtud y no hay nada más bello que ella.

Wieland distingue entre distintas clases de seres humanos: los más primitivos son los bárbaros, de gustos brutos, los más cercanos a los animales. Luego, una clase un tanto superior y más refinada, que se dedica a la vida disoluta, y de la razón sólo explota el ingenio. Una tercera clase está compuesta por cabezas especulativas, que van desde los gramáticos hasta los faquires, que se dedican a la contemplación. La cuarta clase es la mejor de todas, pero es mucho menor en cantidad incluso que la tercera: han sido dotados por la naturaleza con la experiencia de lo bello y la inclinación hacia lo bueno. Sin tener capacidades en grado extraordinario, son capaces de distinguir la verdad de la apariencia y penetrar más allá de la ceguera que causa la pasión, la costumbre y la imaginación. La virtud parece tener un derecho privilegiado en sus corazones. Su felicidad consiste en hacer el bien. Pueden cometer errores, pero en sus corazones no hay maldad. Ellos están determinados a ser legisladores, educadores y directores de la especie humana: tienen que velar por el todo, por mor del todo mismo. El hombre debe comportarse como la criatura de vida eterna que ha sido creada por Dios. Su preocupación debe ser su vida eterna.

gura del “virtuoso” de Shaftesbury¹². Pero subsiste una diferencia sustancial: para el filósofo británico, el “virtuoso” era producto de la formación social adecuada; para Wieland, el “alma bella” es un vástago de la naturaleza. En esta instancia se hace presente la influencia de la obra de Rousseau sobre la filosofía del escritor alemán, pues el pensador ginebrino también considera que el “alma bella” es un resultado de determinaciones naturales antes que el producto de la enseñanza¹³. Finalmente, *Geschichte des Agathon*¹⁴ condensa las especulaciones del escritor alemán que eran referidas fragmentariamente en cada uno de sus escritos.

La novela de Wieland es una reflexión sobre la condición del “alma bella”. El autor no entrega al lector una definición explícita de este tipo humano. Pero los personajes que lo representan comparten algunas características en común. El autor concibe al alma bella como un carácter que presenta una inclinación natural a realizar acciones virtuosas. De la misma forma que Shaftesbury había considerado imprescindible que el virtuoso fuera un teísta¹⁵, Wieland considera que la virtud sólo puede darse si se asume la existencia de un orden universal divino. Si fuera necesario detenerse a analizarlos por separado, resultaría imprescindible estudiar al protagonista de la obra: Agathon. Este último muestra cualidades que permiten definirlo como un “alma bella”. En primer lugar, su inclinación natural a la virtud es una muestra evidente de un comportamiento que rebasa la mera conciencia del deber. Ya en el primer libro de la novela, el protagonista encuentra en la virtud la fortaleza necesaria para hacer frente a la adversidad¹⁶. Agathon sostiene que la con-

¹² Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 28. Hans Schmeer afirma que la influencia de Shaftesbury sobre la obra conceptual de Wieland era tan relevante, que ello llevó a Goethe a llamarlo “su gemelo de espíritu”.

¹³ Vid. Wieland, Christoph Martin, *Theages: Über Schönheit und Liebe*. Tomo XXXIII de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857, pp. 219-54. En la mencionada obra, dos pensadores platónicos - Nicias y Theages -, hablan en el jardín de Aspasia. Ésta última es definida como una cortesana, cuya existencia bien podría ser la representación de la vida María Magdalena. Nicias es definido como un virtuoso, en el sentido que Shaftesbury había acuñado. El autor nos dice que el jardín de la casa de Aspasia pareciera no haber sido tocado por la mano, siendo de una belleza única. Esta observación nos remite al jardín de Julie en la homónima obra de Rousseau. El tema central de la obra es la virtud y su aprendizaje por medio del arte.

¹⁴ Para un análisis de *Geschichte des Agathon* como continuación de las reflexiones acerca de la belleza del alma, iniciadas por Rousseau y Shaftesbury, e introducidas en Alemania. Vid. Chytry, Josef, *The aesthetic State: A quest in modern German thought*, pp. 43-4. Vid. Norton, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca, Cornell University Press, 1995, pp. 141, 154-7. Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der “schönen Seele” besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”.

¹⁵ Vid. Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, p. 163.

¹⁶ Wieland, Christoph, *Geschichte des Agathon*. Tomo I de C.M. *Wielands Sämtliche Werke*, p. 58: “Ich empfand die Schönheit der Tugend, die dir ähnlich macht; ich genoss die Glückseligkeit, welche Tagen die Schnelligkeit der Augenblicke, und Augenblicken den Werth von Jahrhunderten giebt. Die Macht der Empfindung zerstreut meine Zweifel; die Erinnerung der genossenen Glückseligkeit heilet den gegenwärtigen Schmerz, und verspricht eine bessere Zukunft. Diese allgemeinen Quellen der Freude, woraus alle Wesen schöpfen, fließen, wie ehmal, um mich her; meine Seele ist noch eben dieselbe, wie die Natur, die mich umgiebt”. “Yo experimenté la belleza de la juventud, que te afecta a ti de manera idéntica; yo disfruté la bienaventuranza, que da a los días la

dición del virtuoso depende directamente del descubrimiento personal de la bienaventuranza, como la esencia universal y eterna que, aprehendida por la conciencia individual, resulta en la trascendencia de lo dado fácticamente.

Más adelante, Agathon vuelve a hacer explícita su concepción de la virtud. Cuando es apresado en Siracusa, recibe la visita de Hippias. El sofista le ofrece ayuda. La respuesta del protagonista de la novela no se hace esperar¹⁷. Agathon realiza un desdoblamiento: se refiere a su Yo invisible, en oposición a su Yo visible. El primero tiene como objetivo subordinar todas las necesidades, inclinaciones, pasiones, deseos y esperanzas del segundo. La subordinación del Yo visible al mandato del Yo invisible es vista por el protagonista como lo eternamente verdadero y justo y bueno. De este modo, es la sumisión de la sensualidad individual a la racionalidad universal. El Yo invisible no es una singularidad que se oculte tras las manifestaciones fenoménicas, sino la exigencia de un fin universal, que se traduce en desear lo que el individuo tiene que ser.

Lamentablemente, aunque se hace referencia a la naturaleza bondadosa del protagonista, no se aclara a qué se refiere concretamente con esta inclinación a hacer el bien. Agathon tampoco define un criterio de demarcación que permita al lector tener una comprensión concreta acerca de su bondad. De hecho, el protagonista sostiene que no es relevante el reconocimiento de los demás, así como tampoco su impugnación¹⁸. Con esta afirmación, excluye la posibilidad de un criterio de validez intersubjetivo de la praxis. En tanto no se tiene en cuenta el juicio de los demás, sea para rectificar o ratificar la postura sostenida, el sujeto de la acción prescinde del otro en la ponderación de su obra y pensamiento. El protagonista tampoco considera relevantes las consecuencias de sus actos, ya que no se preocupa por su perdurabilidad. Pero Agathon agrega un nuevo elemento a desestimar: la utilidad

rapidez del instante, y a los instantes el valor de siglos. La fuerza de la experiencia aniquila mis dudas; el recuerdo de la bienaventuranza disfrutada cura el dolor presente, y promete un mejor futuro. Estas fuentes universales de la alegría, de las cuales todas las criaturas abrevan, corren, como siempre, alrededor mío; mi alma es todavía ella misma, como la naturaleza que me rodea.” [La traducción es nuestra].

¹⁷ Op. cit. Tomo III de C.M. *Wielands Sämtliche Werke*, p. 136: “Nie hab’ ich inniger empfunden als in diesem Augenblicke, daß unverwandte und unabsichtliche Abhänglichkeit an das, was ewig wahr und recht und gut ist, das einzige Bedürfniß und Interesse meines edlern unsichtbaren Ichs ist, dem dieses sichtbare Ich, mit allen seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Wünschen und Hoffnungen, immer untergeordnet seyn muß, wenn es in mir selbst wohl stehen, oder, was eben dasselbe ist, wenn ich in diesem großen All, worin wir zur Beförderung seines allgemeinen Endzwecks thätig zu seyn bestimmt sind, das zu seyn wünsche, was ich soll.“ “Nunca he experimentado con mayor profundidad como en este momento que la dependencia sin nexo ni propósito en lo que es eternamente verdadero, correcto y bueno es la única necesidad e interés de mi noble Yo invisible; al cual este Yo visible, con todas sus necesidades, inclinaciones, pasiones, deseos y esperanzas, siempre debe estar subordinado, si se sostienen bien en mí mismo; o, lo que es lo mismo, si yo en este gran universo, en el cual estamos determinados para actuar según las exigencias de su fin universal, deseo aquello que tengo que ser.” [La traducción es nuestra].

¹⁸ Vid. op. cit. Tomo III de C.M. *Wielands Sämtliche Werke*, pp. 136-7.

final que reporta la acción no es relevante al momento de juzgarla. Lo único importante es el juicio que sostenga el sujeto de la acción con respecto a lo actuado. El sujeto de la praxis es el que juzga: el Yo invisible, cuya naturaleza permanece invariable. No se reconoce entonces una transformación en la postura del protagonista: su aprendizaje consiste en su autodescubrimiento. Luego, el Yo invisible se purifica de toda influencia que implicara una contradicción con su perspectiva, y se muestra finalmente tal como es. Tal como lo afirma Agathon, esto es lo que él llama virtud. El único criterio de validez que posee Agathon para juzgar una acción como virtuosa, es el vínculo trazado entre su conciencia y aquel orden universal prefigurado anteriormente por él mismo. O sea, la racionalidad universal aprehendida por su Yo invisible. Ante un observador imparcial, su comportamiento puede ser tan errático como las peripecias que vive a través de la novela. La conducta de Agathon es semejante a la de San Preux, el personaje de *Julie*, de Rousseau, con quien Wieland lo compara¹⁹.

Danae se encuentra en la misma situación. Ella es definida por Wieland como un “alma bella”²⁰. Danae es sensible a lo bello y lo bueno, con inclinación a realizar la virtud moral. El autor afirma que sus inclinaciones pueden llevarla por un mal camino, pero aquello que la constituye como un “alma bella” permanece inalterable²¹. O sea, un individuo no puede ser considerado un “alma bella” por medio de la inferencia que se desprende de la observación de las acciones que realiza. Sólo podría determinarse que es tal, si tuviéramos en cuenta las intenciones que alientan su praxis. Pero la bondad de una acción no puede ser determinada por el juicio de

¹⁹ Vid. op. cit. Tomo I de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, pp. 267-8. Wieland no se limita a equipararlos, sino que extiende el comportamiento de ambos amantes a los de todos aquéllos que están enamorados. Recalca la infabilidad de lo sentido por el amante. Subraya, además, la trascendencia del deseo, que no se agota en la excitación sensible, sino que valora aún más la belleza moral (*sittliche Schöne*), desarrollando un sentido interno para aprehenderla. Más allá de la semejanza señalada entre los dos personajes, también es posible sostener que su derrotero sin un objetivo claro los define a ambos como “almas bellas” poseedoras de una noción personal de virtud. Esta última, debido a su vaguedad e indeterminación, se adapta a cualquier circunstancia o acción que hayan realizado.

²⁰ Op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 193: “Eine schöne Seele, welcher die Natur, die Lineamenten der Tugend (wie Cicero es nennet) eingezeichnet hat, begabt mit der zartesten Empfindlichkeit für das Schöne und Gute, und mit angeborner Leichtigkeit jede gesellschaftliche Tugend auszuüben.” “Un alma bella, a la cual la naturaleza ha inscripto los lineamientos de la virtud (como los llama Cicerón), provee de la más tierna sensibilidad para lo bello y lo bueno, y de gracilidad innata para ejercer toda virtud social.” [La traducción es nuestra].

²¹ Op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 195: “Die Grundzüge der Seele bleiben unveränderlich. Eine schöne Seele kann sich verirren, kann durch Blendwerke getäuscht werden; aber sie kann nicht aufhören eine schöne Seele zu seyn. Laßt den magischen Nebel zerstreut werden, laßt sie die Gottheit der Tugend kennen lernen! Dieß ist der Augenblick, wo sie sich selbst kennen lernt, kein Geschöpf der Einbildung, keine Erfindung des Betrugs, - daß sie die Bestimmung, die Pflicht, die Wollust, der Ruhm, das höchste Gut eines denkenden Wesens ist. Die Liebe zur Tugend, das Verlangen sich selbst nach diesem göttlichen Ideal der moralischen Schönheit umzubilden, bemächtigt sich nun aller ihrer Neigungen; es wird zur Leidenschaft; in diesem Zustande, mehr als in irgend einem andern, ist es, wo man sagen kann, daß die Seele von einer Gottheit beses-

los demás, ni tampoco por las consecuencias que pueda acarrear el acto. Una acción es buena, porque la intención del sujeto de la misma es buena. Como no existe otro parámetro externo que pueda establecer qué es bueno o malo, sino tan sólo la conciencia del “alma bella”, no es posible entonces determinar a qué se refiere con la inclinación a desear y hacer el bien. El resultado es una subjetividad que se presenta hermética a cualquier intento exegético de un observador imparcial.

Tal pareciera que sólo un alma bella puede comprender a la otra, como pretendería señalarlo Wieland al referirse al vínculo entre Agathon y Danae²². En un pasaje de la obra, Danae ejecuta una danza que, según el autor, expresa la interioridad de Agathon²³. El pasaje revela que un alma bella es capaz de percibir la intencionalidad de otra similar al observar sus movimientos. El autor sostiene lo antedicho cuando afirma que Danae expresó la belleza, nobleza e inocencia de su carácter con sus movimientos. Si bien los demás observadores también disfrutaban de la danza, Wieland resalta la apreciación de Agathon ante el espectáculo en cuestión, para mostrar al lector que existía cierta compatibilidad entre el carácter del protagonista y de Danae. El autor afirma que la danza de Danae manifestaba la vida eidética de Agathon. Sólo otra alma bella es capaz de ser el observador privilegiado del fenómeno mencionado. Un individuo que no pudiera ser calificado como tal, no podría apreciar lo observado. Un alma bella se muestra como tal en su movimiento; pero semejante manifestación sólo puede ser aprehendida por otra similar. Aquél que se arrogara el título de “alma bella”, podría sostener que sólo otro igual a él es capaz de comprender la belleza de sus acciones. Ello significaría, en suma, que sólo alguien

sen ist; und welche Probe ist so schwer, welches Opfer so groß, um zu schwer, zu groß für den Enthusiasmus der Tugend zu seyn?” “Los fundamentos del alma permanecen inalterables. Un alma bella puede equivocarse, puede ser engañada por medio de obras que la enceguezcan; pero no deja de ser un alma bella ¡Permite que la niebla mágica sea destruida, permite que la divinidad de la virtud aprenda a conocerse! Este es el instante en el que ella aprende a conocerse, ninguna criatura de la imaginación, ninguna invención de la mentira, - que ella es la determinación, el deber, la voluptuosidad, la tranquilidad, el mayor bien de una criatura pensante. El amor a la virtud, la exigencia de formarse según este ideal divino de belleza moral, se apodera ahora de todas sus inclinaciones; se convierte en pasión. En esta situación, a veces más, a veces menos, es donde se puede decir que el alma es poseída por una divinidad ¿Y qué prueba tiene que ser tan difícil, qué sacrificio tan grande, aún más difícil, aún más grande para el entusiasmo de la virtud?” [La traducción es nuestra].

²² Vid. op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, pp. 182-90. El autor define el reencuentro entre Agathon y Danae como el de dos almas bellas.

²³ Op. cit. Tomo I de *C.M. Wielands Sämtliche Werke*, p. 207: “Ihr ganzes Spiel drückte die eigenste Idee Agathons aus, aber mit einer Anmuth, mit einer Zauberey, wovon ihm seine Fantasie keine Idee gegeben hatte. Die Empfindungen, von denen seine Seele in diesen Augenblicken überfallen wurde, waren so lebhaft, dass er sich bemühte, seine Augen von diesem zu sehr bezaubernden Gegenstand abzuziehen. Aber vergebens! Eine unwiderstehliche Gewalt zog sie zurück. Wie edel, wie schön waren alle ihre Bewegungen! Mit welcher rührenden Einfalt drückte sie den ganzen Charakter der Unschuld aus!” “Su entera interpretación expresó la Idea más íntima de Agathon, pero con una gracia, con una magia, que no había fantaseado. Las experiencias que sorprendieron a su alma eran tan vivaces, que se esforzó por apartar sus ojos de tan mágico objeto ¡Pero perdónalo! Una fuerza irresistible lo hacía retornar ¡Qué nobles, qué bellos eran todos sus movimientos! ¡Con qué sentido despliegue expresó ella el completo carácter de la inocencia!” [La traducción es nuestra].

que coincidiera plenamente con su pensamiento y con las acciones que se derivan de su postura, puede apreciar su interioridad. Con ello, nos encontramos ante una concepción más bien elitista, en tanto se excluye sin más a quienes no estuvieran de acuerdo con lo actuado por el individuo.

El derrotero de la vida de Danae surge ante su propia conciencia como su auto-descubrimiento. Al igual que Agathon, ella experimenta la purificación de su alma. Este proceso tiene su culminación cuando decide cambiar su nombre por el de Charikleia y elige a Psyche como su modelo de virtud²⁴. El personaje de Psyche también puede ser considerado un “alma bella”²⁵, tal como lo deja entrever la descripción que Agathon hace cuando la conoce²⁶. El protagonista sostiene que en el rostro de Psyche expresaba la belleza de su alma. Con ello, el lector asiste nuevamente a la mentada concepción de una belleza espiritual que se trasluce en la expresión física de quien la porta. Dicha percepción es garantizada por un observador que es definido como un “alma bella”. La afinidad entre las almas bellas se presenta de una índole tal, que entre ellas incluso las palabras sobran al momento de reconocerse. A la vez, buscan mantenerse unidas, como lo demuestra el pasaje citado. Pues Agathon se plantea la convivencia con Psyche en primer lugar.

Finalmente, la figura de Archytas también puede ser considerada un “alma bella”. El orden establecido por este personaje en Tarento, recuerda al lector la estructura organizativa planteada por el señor de Wolmar en la quinta de Clarens²⁷. Pero los pasajes más significativos a la hora de definir al mencionado personaje como un “alma bella” pertenecen a la exposición de su sistema de ideas, ínsito en el último libro de la obra. En primer lugar, el lector se encuentra con una concepción antropológica particular, explicada por Archytas a Agathon²⁸. En el pasaje citado se observa un desdoblamiento del individuo en dos naturalezas: una animal y una espiritual. El observador

²⁴ Vid. op. cit. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*, p. 285

²⁵ Vid. Schmeer, Hans, “Der Begriff der ‘schönen Seele’ besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, p. 37.

²⁶ Wieland, Christoph, *Geschichte des Agathon*. Tomo II de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*, p. 34: “Ich hatte die Eitelkeit nicht, die uns zu schmeicheln pflegt, dass wir liebenswürdig seyen; ich dachte an nichts weniger als auf Mittel wieder geliebt zu werden. Aber die Schönheit der Seele, die ich in ihrem Gesichte ausgedrückt gesehen hatte, diese sanfte Heiterkeit, die aus dem natürlichen Ernst ihrer Züge hervor lächelte, machten mir Hoffnung dazu. Und Welch einen Himmel von Wonne öffnete diese Hoffnung vor mir! Was für Aussichten! Welches Entzücken, wenn ich mir vorstellte, dass mein ganzes Leben in ihrem Anschauen und an ihrer Seite dahin fließen würde!” “Yo no tenía la vanidad, que cuida de adularnos, de ser digno de amor; yo no tenía en mente ser amado nuevamente. Pero la belleza del alma, que había visto expresada en su rostro, esta tierna candidez, que reía desde la natural seriedad de sus rasgos, me dieron esperanza ¡Y qué cielo de nubes puesto ante mí abrió esta esperanza! ¡Qué perspectiva! ¡Qué encanto, cuando yo me imaginaba que mi vida entera discurriría en su presencia y a su lado!” [La traducción es nuestra].

²⁷ Vid. Rousseau, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*. Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, Paris, 1846, cuarta parte, cartas X y XI, pp. 222-247.

²⁸ Vid. Wieland, Christoph Martin, *Geschichte des Agathon*. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*, p. 317.

de esta escisión es el propio individuo que la padece. En principio, ambas instancias son imprescindibles para la constitución del individuo. La naturaleza animal es el momento de convivencia y participación con todos los otros vivientes en el mundo visible. La naturaleza espiritual, por otro lado, es la superación de la naturaleza animal mediante la razón y la libre autonomía. Archytas afirma que sólo puede darse una armonía entre ambos lados si la naturaleza espiritual rige a la animal, pues sería insensato pensar que existiera estabilidad en la vida del individuo si lo racional obedeciera a lo irracional²⁹. Sin embargo, ante la pregunta por el fundamento de la existencia de este orden racional, la respuesta de Archytas es nuevamente la fe, la creencia en un orden racional semejante, que se manifiesta en la naturaleza espiritual del individuo y que rige el universo³⁰. Por extensión, si el orden racional universal es sólo una creencia, también lo es la concepción de una naturaleza espiritual constitutiva del hombre. Archytas no ofrece a Agathon más pruebas que su fe en un plan divino, cuyo objetivo es la constante superación de la animalidad residual del hombre³¹. Este progreso indefinido del espíritu es identificado con la virtud, pues implica la afirmación de una racionalidad universal que se concreta en una ley moral bajo la cual se subsume la legalidad positiva de una nación, así como sus usos y costumbres³².

Pero este momento positivo, sensible y material no es pasible de ser superado completamente. Si ese fuera el caso, sólo restaría la naturaleza espiritual del ser humano. Un hombre reducido a su espíritu - incapaz de actuar en el mundo sensible, visible -, no poseería objeto de observación. Así, no podría ser tampoco el sujeto de análisis de sí mismo. Luego, el aspecto positivo de la condición humana retorna indefectiblemente. El espíritu lo niega, pero no puede subsistir sin el mismo. La necesidad lógica de la existencia de una naturaleza animal sólo es reconocida como aquello que debe ser negado por la naturaleza espiritual. Así, Archytas intenta sostener la creencia en el espíritu humano como si fuera un absoluto. Sin embargo, el espíritu no puede ser tratado como tal, pues está condicionado por aquello que debe negar constantemente: la facticidad humana.

3. Diferencias entre las concepciones de ambos pensadores.

A simple vista, podría pensarse que los planteos de ambos pensadores coinciden. Tanto Wieland como Hegel sostienen que el alma bella no reconoce instancia inter-

²⁹ Ibid., p. 318.

³⁰ Ibid., p. 328

³¹ Ibid., pp. 324-5

³² Ibid., pp. 326-7.

subjetiva alguna como momento necesario para evaluar si sus actos son bien intencionados o no. Es decir, el alma bella no considera que un juicio adverso acerca de su comportamiento pueda ser relevante, ya que quien lo realice no ha comprendido sus verdaderas intenciones. Por extensión, el potencial impugrador de sus acciones no puede ser considerado un alma bella. Sólo aquel que apruebe su conducta es reconocido como su semejante.

Sin embargo, existe una diferencia esencial en la concepción de ambos intelectuales. Wieland sostiene que el “Yo visible” debe ser regido y controlado por el “Yo invisible”. Con ello supone una ontología dualista, por la cual el hombre se encuentra escindido en dos momentos: una instancia sensible, material, y una instancia racional, espiritual. El control de la primera por la segunda no puede ser concretado en la práctica. No es un fin, sino un medio para el perfeccionamiento moral del individuo. El vínculo expuesto por Wieland es una relación conflictiva entre dos instancias cualitativamente distintas: un momento material y un momento espiritual. Ninguno de los términos puede subsistir sin el otro, pero uno de ellos quiere eliminar a su opuesto. El conflicto irresoluble entre ambos polos se asemeja a las contradicciones internas presentadas en la figura del Espíritu conocida como “la representación moral del mundo”. En esta última, la conciencia identifica la ley moral con su esencia. En la medida que cumple con el deber, es libre de todas las determinaciones de su existencia como individualidad. Pero la conciencia no puede eliminar la materialidad inherente a su constitución natural. Es decir, no puede desligarse de las determinaciones que la constituyen como una individualidad. Sus apetencias, o incluso su dubitación cuando elige entre el placer patológico y el deber, son rasgos que denuncian su existencia como individuo³³.

Pero según Hegel, el alma bella sustenta su postura desde una ontología monista. Pues el Yo psicofísico es identificado con el Yo absoluto. Es decir, la conciencia del deber es identificada con la voz divina. Toda realidad ética exterior es despojada de su fundamento y reducida a la noción particular de deber intuita por esta última. El alma bella no busca su perfeccionamiento moral, sino que juzga las acciones de los demás desde su perspectiva. Se considera el criterio unívoco de perfección moral. El alma bella hegeliana no actúa. Toda acción es inmoral, ya que implica una determinación concreta, finita, que no se identifica con la universalidad abstracta del deber del cual ella es consciente. Por este motivo, el momento material de la individualidad no es reconocido como tal.

³³ Vid. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 429-44.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHYTRY, Josef, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*. Londres, University of California Press, 1989.

COOPER, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

HARRIS, H.S., *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Estados Unidos de América. Hackett Publishing Company, Inc., 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Título original: *Phänomenologie des Geistes*. Basada en la edición de Johannes Hoffmeister, de la editorial Felix Meiner, Hamburgo. Primera edición en español en 1966. Octava reimpresión, 1991. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966.

— *Phänomenologie des Geistes*. Quinto tomo de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke: neue kritische Ausgabe*. Sexta edición. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952.

NORTON, Robert E., *The beautiful soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Itaca, Cornell University Press, 1995.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Julie, o la nouvelle Heloise*. París, Furne et Cie, Libraires-Éditeurs, 1846.

SCHMEER, Hans, "Der Begriff der "schönen Seele" besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts". En *Germanische Studien*, Heft 44. Nedeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967.

WIELAND, Christoph Martin, *Platonische Betrachtungen über den Menschen*. Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857.

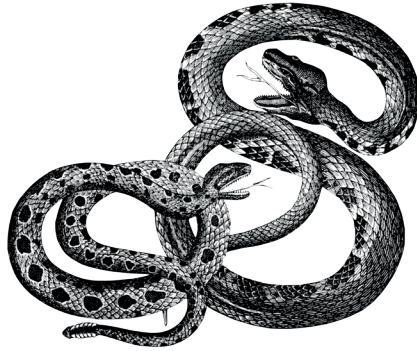
— *Theages: Über Schönheit und Liebe*. Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857.

- *Was ist eine schöne Seele?* Tomo XXIX de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857.
- *Geschichte des Agathon*. Tomo I de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo II de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, Georg Joachim Göschen, 1794. Tomo III de *C.M. Wielands Sämmtliche Werke*. Karlsruhe, Bureau der deutschen Classiker, 1814.
- *Timoklea: Ein Gespräch über scheinbare und wahre Schönheit*. Tomo XXXIII de *C.M Wielands Sämmtliche Werke*. Leipzig, G.J. Göschensche, Verlagshandlung, 1857.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.006>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 133-148

*Filosofía Moral, Política
y del Derecho*

Moral, Political and Legal Philosophy





*Transitional justice and pardon
The poetry of love in Paul Ricoeur*

*Justicia transicional y perdón
La poética del amor en Paul Ricoeur*

GABRIEL ARANZUEQUE

Universidad Autónoma de Madrid
gabriel.aranzueque@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.007>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 151-170



Recibido: 10/05/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El debate contemporáneo en torno a los procesos de justicia transicional viene centrándose en la tarea del reconocimiento del daño causado y en la reparación del mal infligido. En este artículo, a través de los últimos trabajos del filósofo francés Paul Ricoeur, trataremos de mostrar la necesidad de añadir a esa labor irrenunciable el efectivo trabajo de duelo que concluye en el olvido activo y el perdón, y la base afectiva en la que estos últimos descansan: la altura del sentimiento amoroso.

Palabras clave: Paul Ricoeur, reconocimiento, perdón, olvido, historia, justicia, amor.

Abstract

The contemporary debate around the processes of transitional justice has focused on the task of recognising the harm done and on the reparation of the wrong inflicted. In this article, by means of the last works of the French philosopher Paul Ricoeur, we will seek to show the necessity of adding to this inalienable duty the efficacious work of mourning that concludes in active forgetting and in pardon, and the affective base on which both of these rest: the height of the sentiment of love.

Keywords: Paul Ricoeur, recognition, pardon, forgetting, history, justice, love.

Los períodos de justicia transicional precisan algo más que justicia. De entrada, requieren un tiempo de larga duración en el que se atienda efectivamente al *páthos* de las víctimas. Ese cuidado exige un denodado trabajo de memoria y duelo, no siempre rentable en términos crematísticos, y un reconocimiento del dolor acontecido que ni la historia política ni la acción de los tribunales pueden por sí solas lograr. Cuando estos procesos se institucionalizan, es fácil que los intereses y las estrategias de las partes se interpongan en esa difícil labor, que los papeles asignados a cada uno de los agentes se sienta como algo impuesto por el otro bando y que el efecto «logrado» abunde en el daño causado, en lugar de paliar la sinrazón que motivó las heridas. Son muchos los casos en los que distintas políticas del perdón han demostrado por doquier su ineficacia y su artificio, y ello es una prueba evidente de la necesidad de nuevas formas de reconciliación, que tengan muy presentes las razones de cada conflicto, sus raíces, los intereses que desataron la contienda y, sobre todo, los males infligidos.

Allí donde hay alguien que se duele de algo por los efectos de una conflagración pasada, las decisiones gubernamentales o las sentencias jurídicas, por más que sean publicitadas, o por acertadas que puedan ser incluso en ocasiones, no bastan para devolverle a nadie la dignidad perdida. Cada subjetividad doliente, frágil de partida, cuenta con capacidades, recursos y experiencias heterogéneos que es inviable hilar en un solo relato compartido, ya sea este el de la amnistía, el indulto, la absolución, la benignidad o la tolerancia. No hay trama ni intriga simples que puedan hacer suyas la compasión y la piedad que requiere el tormento del otro. Su padecimiento siempre es tan singular e irrepetible que no hay palabra que lo pueda decir del todo, aunque a un mismo tiempo sea fundamental no cesar nunca de intentar darle la voz que precisa. Pero esa tarea, la de hablar de lo sucedido, corresponde de antemano, si ella o él se deciden a emprender esa búsqueda, al propio protagonista, quien dará así testimonio de su aflicción, por entrecortadas o lacónicas que resulten en un principio sus palabras, o por insoportable que sea su silencio para tácticas en juego que preferirían elocuentes argumentos en pro de la disculpa y el olvido, en lugar de la terrible en ocasiones atestación de lo acontecido¹.

¹ Hemos abundado en este tema en Aranzueque, G., «Heterogeneidades sin síntesis. Del hombre falible al doliente», en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica*, vol. VIII, nº 2, 2015, pp. 31-52.

La obra tardía de Paul Ricoeur –*La memoria, la historia, el olvido* (2000) y *Caminos del reconocimiento* (2004)– recorre esas tortuosas sendas, muestra sus aristas y sus encrucijadas. En lo que sigue, quisiéramos detenernos en algunas de ellas y signar algunas direcciones posibles, cuyo tránsito experiencial, no obstante, como hemos señalado, solo compete a cada cual, si esa es su voluntad y su vereda. No hay decisión tan difícil, ni tan sencilla...

1. Reconocimiento, reciprocidad y mutualidad

Uno de los posibles senderos abiertos por el trabajo de Ricoeur tiene que ver con la necesaria mutualidad del reconocimiento en aquellas circunstancias en las que la comunidad política se ha visto clausurada o interrumpida². Como es sabido, su perspectiva de esa forma de agnición se ancla en el momento fundacional de la *Anerkennung* hegeliana, haciendo suya su «respuesta moral» al desafío hobbesiano de encontrar en un presunto «estado de naturaleza» las fuentes de la política. Para Ricoeur, es de vital importancia subrayar, al contrario que Hobbes, la primacía de la *vida ética* en toda caracterización inicial de lo civil y, para ese cometido, claro está, la *Sittlichkeit* hegeliana le resulta de gran ayuda. El lugar que ocupa en el autor inglés el miedo a una muerte violenta –pasión negativa llamada a movilizar y condicionar el pensar discursivo del derecho natural en *De cive*, por ejemplo– es sustituido en Hegel por la fuerza afirmativa del deseo y, más concretamente, por el deseo de ser considerado por los demás, es decir, por la lucha por el reconocimiento, que tanto ha acentuado, por cierto, la célebre lectura de Axel Honneth³, viendo Ricoeur en ello la posibilidad de salir del esquema naturalista propuesto supuestamente por Hobbes.

En favor del autor de *Leviatán* y dicho sea entre paréntesis, pues no es esa polémica el tema central del presente ensayo, habría que señalar a) que ese deseo ontológico de pervivencia, ese efectivo *conatus*, es justamente el que está detrás del temor hobbesiano a ser nihilizado, y que no falta allí, por tanto; b) que Hegel, en este punto, heredero de su época, lee a la griega el choque entre conciencias, reintroduciendo la antigua *kléos* –el reconocimiento de la propia gloria buscado siempre por el héroe heleno– y su dialógica del renombre y de la reciprocidad en el eje de la comunidad política; y c) que, lejos de pretender ser «naturalista», pocos

² Cf. Ricoeur, P., «La reconnaissance mutuelle», en *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, Stock, 2004, pp. 227-355.

³ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, 2003².

como Hobbes han combatido a lo largo de todas sus páginas los entimemas *katà phýsin* de la *Política* aristotélica.

Para Ricoeur, el paso al estado civil hobbesiano trasluce asimismo la ausencia de una dimensión de alteridad que lo lastra *ab initio* para fundar lo político. La soledad del individuo en el llamado estado de naturaleza, donde el otro se presenta como una amenaza constante, impide comprender que, detrás de la convivencia, sosteniéndola, se encuentra siempre un motivo originariamente moral, y no la negatividad bruta de las pasiones. Sin embargo, su lectura del reconocimiento en Hegel busca deslindarlo, a su vez, de la semántica de la contienda, el combate o la pugna, pues reducir aquél a esta última desembocaría necesariamente en una tan «triumfal» como abstracta y vacía *conciencia desgraciada*.

La mediación de Ricoeur entre ambas posiciones pasa por lo que él denomina una «vía simbólica» que propicie una experiencia efectiva del reconocimiento mutuo, incluso allí donde se ha perdido todo respeto, y el modelo a adoptar sería el del don ceremonial recíproco, el único, a juicio de nuestro autor, que haría posible un comercio intersubjetivo real, y no la circularidad autónoma de la lógica de la lucha por el reconocimiento que plantea Hegel. La restitución de la presencia del otro (máxime, allí donde ha sido gravemente dañada) requeriría, *a contrario sensu*, lo que Ricoeur denomina una verdadera *mutualidad*, a saber, la comunidad de la simultaneidad existencial, la mutua comparecencia de todos, el vivir conjuntamente⁴.

Para ello, desde un punto de visto teórico y vivencial, habría que romper con la pretendida disimetría originaria de la relación del yo con el otro subrayada por los planteamientos fenomenológicos de Husserl y Lévinas. En el primer caso, la falta de concordancia se debería al acento puesto en uno de los platillos de la balanza, el *yo*, pensado, en un sentido prioritariamente teórico, como una instancia autosuficiente *ab ovo*, a partir de la cual podría configurarse la noción de *alter ego* y de la cual se inferiría, a su vez, una comunidad de yoes. En el segundo, desde la consideración de la ética como filosofía primera, se haría hincapié en la anterioridad del *otro*; pero la crítica antiontológica lévinasiana, que desea denunciar la reducción de la alteridad a patrones de mismidad operada por la metafísica clásica, caería asimismo en el error de convertir al otro en condición de posibilidad del yo, lo que impediría que ambos conformasen una totalidad efectiva, una verdadera unidad, esto es, el nuevo vínculo, el fondo y fundo que requiere la tarea de la anagnórisis y del perdón.

Para Ricoeur, todo concepto de reciprocidad que intente sustentarse sobre la defensa de esa disimetría originaria arruinaría el fiel de la balanza o, lo que es lo mismo, no superaría nunca el momento del desconocimiento, del mutuo extraña-

⁴ Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 320.

miento, y no podría alcanzar, por tanto, la comprensión que solicita el reconocimiento auténtico.

En cambio, el énfasis puesto por Hegel en la naturaleza esencialmente moral de lo político permite, a su juicio, no sólo la búsqueda de una teoría social de carácter normativo, sino el enlace óptimo, en términos jurídicos, entre la ipseidad y la alteridad en la propia noción de «derecho», complementada después con el tránsito a la moralidad y a la eticidad, como hemos señalado anteriormente. Ello se lleva a cabo de tres formas al menos, y en ellas la figura del reconocimiento resulta crucial: a) vinculando la orientación hacia el otro y la autorreflexión, esto es, mediante la determinación recíproca de la intersubjetividad y de la relación con uno mismo; b) haciendo que la dinámica de este último proceso vaya del polo negativo al positivo, es decir, de la injusticia al respeto, del desprecio a la desconsideración; y c) institucionalizando el propio reconocimiento, no a través de la instauración del artificio de una *persona fingida* (Hobbes), sino mediante la institución reglada de la vida ética. En ese marco, el reconocimiento mutuo hace posible la comunidad política y, con ello, un efectivo estar juntos, un *convivium* soportable, nacido de la correlación originaria entre la relación con uno mismo y con el otro, allí donde el reconocimiento del otro, hacia el otro, «concluye» el recorrido del reconocimiento de uno mismo; ejercicio abierto siempre a nuevos giros de una conversación felizmente inacabada⁵.

Especialmente allí donde el vínculo social se ha visto comprometido o directamente ha sido cortado, resulta necesario volver a pensar rigurosamente, por tanto, qué queremos decir cuando hablamos de *ser con* alguien otro o de *estar entre* otros, nociones con las que Ricoeur trata de declinar todas las posibilidades del *inter-esse* arendtiano. De entrada, Ricoeur comparte con Arendt la primacía política de dicha noción, y el primado de la política misma entendida aristotélicamente como un saber argumentativo del que depende la naturaleza del sumo bien, a saber, el del pueblo y la ciudad⁶. Para Ricoeur, todo estudio del reconocimiento ha de partir de la necesaria prelación de una pluralidad humana que nunca puede soslayarse, ni mucho menos dejarse atrás. La naturaleza de esa diversidad es insuperable, y condición de posibilidad evidente del espacio de libertad e igualdad que requiere la acción humana y, con ella, el ejercicio efectivo de la política, pensamiento que adopta de forma expresa de Arendt y que, en este caso, comparte también con Honneth. Sin embargo, frente a este último y la importancia que concede a la noción agónica de lucha, como hemos visto con anterior-

⁵ *Ibid.*, p. 274.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094 b 7-9.

ridad, Ricoeur subraya la importancia de buscar experiencias de reconocimiento pacífico, que trasciendan la división de los grupos sociales en partidos antagónicos, su fraccionamiento, sus desavenencias y el particularismo que estas últimas implican. Como veremos en el siguiente apartado, ese rechazo de la economía de la contienda o de la disputa afecta en Ricoeur incluso al ámbito jurídico, pues allí donde se abre un proceso surge, a su juicio, también una lucha, una pugna que puede estar regulada por una «buena economía»; pero que no es ajena, ni siquiera en ese caso, a la mera reciprocidad del intercambio comercial, tan necesaria como insuficiente. Para Ricoeur, la práctica de la justicia no deja atrás el reglamento de la lid o del combate, no agota la cuestión abierta por la violencia y, menos aún, la reabierto por la venganza. Quien exige justicia reclama todavía una compensación. Su voluntad y su deseo son regidos por la búsqueda de una equivalencia que supondría la pérdida de la pluralidad, y un reconocimiento efectivo no puede trascender ese tipo de multiplicidad. Precisa la profusión de lo vario y, con ella, la abundancia de lo desemejante. Por el contrario, la lógica de la reciprocidad de la justicia difumina, según Ricoeur, los rasgos diferenciales intersubjetivos de la mutualidad, la asociación real de los plurales en torno a la ayuda colectiva y la experiencia pacífica de reconocimiento interpersonal que ella conlleva. Sin ella y sin la experiencia del afecto que entrafia, como veremos más adelante, y en íntima consonancia con el enfoque de Luc Boltanski y sus supererogatorios «estados de paz»⁷, no sería viable ningún proceso simbólico de pacificación, ninguna mediación concreta y auténtica del dolor acontecido. El reconocimiento del otro que demanda el verdadero perdón renuncia a las contrapartidas. Se sostiene en el filo, casi invisible por desgracia, de la generosidad sin reservas y sin medida.

2. Los límites de la historia y de la acción jurídica

Ya desde sus orígenes en la tradición clásica, la función del historiador ha tenido que ver siempre con algo de lo que también se ha ocupado la administración de la justicia, a saber, la fiabilidad de los testimonios, su ratificación y su refrendo. El *histor*, de hecho, era él mismo un testigo, el que había visto y, por ello, el que sabía y conocía, por ejemplo, la ley. De ahí que su sentido primero fuese, precisamente, el de juez, y que solo posteriormente, por derivación, el vocablo pasara a significar *historiador*.

⁷ Boltanski, L., «*Agapè*. Une introduction aux états de paix», en *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métailié, 1990.

Desde entonces, los papeles de ambos se han entrecruzado a propósito de la verdad y de la justicia en el marco genérico de lo político, y su posición ha sido la del *tercero*, la de la mirada imparcial con respecto a las posiciones en conflicto de los protagonistas de la acción social. Ese lugar puede ser compartido igualmente, según Ricoeur, por el educador, quien también puede transmitir conocimientos y valores desde la independencia y la ecuanimidad, por la administración del Estado en situación de arbitrio, e incluso por el propio ciudadano cuando, en consonancia con el «contrato social» rousseauiano o el llamado «velo de ignorancia» de Rawls, manifiesta esa misma neutralidad y equidad⁸. Aunque la filosofía crítica de la historia ha evidenciado la imposibilidad de un tercero absoluto, siempre es posible desvincularse por un momento de la posición particular que ocupamos en el mundo, adoptar el papel de espectador ecuánime e interesarnos por los demás, partiendo de la convicción de que toda vida cuenta y de que ninguna es más importante que otra⁹.

El juez y el historiador están llamados profesionalmente a encarnar cada día esa certidumbre y, con ella, el célebre adagio *nec studio, nec ira*, a fin de evitar tanto el espíritu de venganza como el exceso de complacencia. Ambos tienen que sopesar con rigor las pruebas existentes y valorar con discernimiento la fiabilidad de cada testimonio, aplicando un criterio de concordancia exhaustivo y recurriendo a confirmaciones de peritos independientes. La diferencia estriba en que el historiador trabaja con una masa documental preservada y codificada en el marco institucional del archivo, y el juez lleva a cabo a lo largo de la vista oral un análisis de las fuentes *de vivo*. Con todo, ambos han de ajustarse a lo Ginzburg ha denominado «paradigma indiciario»¹⁰, tratando de complementar las declaraciones de los testigos y de las partes con la materialidad de los informes emitidos por los expertos o con la documentación depositada y guardada en los distintos registros públicos. De hecho, podría decirse que el juez desarrolla una especie de experimentación historiográfica de lo acontecido.

El campo en el que la justicia y la historia trabajan siempre y en el que es fecunda, en el mejor de los casos, su deontología profesional está atravesado por oposiciones sin término de intereses, derechos, deberes y bienes reales o simbólicos presentes y pasados. Ese espacio presupone una pluralidad de actores y una continuada interacción entre los mismos que trae consigo tarde o temprano el conflicto, al parecer insoslayable, y, de resultas del mismo, la infracción, reconocida o no, allí donde la fragilidad del acuerdo no llega a término y el deseo de autoafirmación tras-

⁸ Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, p. 414.

⁹ Ricoeur resume así, en este punto, el trabajo de Thomas Nagel *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

¹⁰ Cf. Ginzburg, C., *Il giudice e lo storico*, Turín, Einaudi, 1991.

pasa las lindes impuestas por las reglas jurídicas presuntamente conocidas por todos de antemano. La situación nos enfrenta a un escenario no menos familiar en el que se oponen desde tiempos inmemoriales el autor del delito y una víctima o unos lesionados singulares, a expensas de los cuales se cometió el daño, aquello que, por definición, nunca tendría que haber sucedido, y que ahora tan solo puede demandar una reparación del agravio o una compensación de la ofensa, nunca definitivas, pues ninguna tendrá la capacidad de revertir el curso del tiempo. La representación de los eventos por parte del proceso judicial o del mundo del texto dispuesto por el historiador solo será una teatralización que, al mismo tiempo que pone en escena los hechos sucedidos entre los adversarios, legitima intencionadamente *in actu exercito* su pretendida operatividad.

Donde la memoria ha sido herida, caso que nos ocupa, la elaboración de la trama resultante que intenta sobrepasar el trauma no está al margen de ese proscenio de disenso, y su intento de asimilarlo simbólicamente mediante una ceremonia lingüística semejante a la del proceso judicial inscribe el trabajo de recuerdo y duelo en un esquema demasiado formal, abstracto y determinado, distanciado del sentimiento de los agentes y, en particular, del afecto truncado de la víctima. No pueden estar en buena avenencia la singularidad del daño y la intriga en la que se pone en juego a una pluralidad de protagonistas combatiendo argumentativamente en pro de sus legítimos intereses.

Para Ricoeur, la controversia organizada establece «un modelo de discusión en el que las pasiones que han alimentado el conflicto se transfieren a la arena del lenguaje»¹¹. Ese paradigma, en principio, le resulta óptimo para mediar el diferendo y él estima oportuno el formato narrativo de las prácticas del juez y del historiador para modular la intensidad de los afectos en juego. Nosotros, en este punto, no compartimos su optimismo narratológico, y estimamos que, aunque la función de ambas actividades consista en decir rectamente, en dar voz al derecho en una situación concreta, no pueden ignorarse ni el aspecto punitivo de la pena, no exento de violencia, por legitimada que esta sea, ni la distancia literalmente incalificable que siempre existe entre la sentencia y el dolor del lesionado. ¿Quién puede arrogarse el derecho de resolver un perjuicio o de absolver una falta? No hay fallo ni dictamen que llegue tan lejos, por más que muchas veces nos veamos obligados a asumir esa ficción «necesaria» que cree en el papel retributivo de la sentencia y en su suficiencia para «restaurar tanto el orden público como la dignidad de las víctimas a las que se hace justicia»¹².

¹¹ Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 420.

¹² *Ibid.*, id.

El último Ricoeur, no tan proclive a creer en las capacidades del relato para expresar y vertebrar la existencia humana en toda su completud, y defensor de la necesidad de añadir el sentir al pensar y actuar¹³, reconoce que el caso juzgado, aunque ya no pueda volver a abrirse (*non bis in idem*), puede y suele ser contestado por la opinión pública, y que del lado de la víctima y del victimario condenado su memoria no puede ni detenerse, ni purgarse, ni dejar de estar abierta a la eventualidad de nuevos casos de violencia. *A contrario*, es cierto que el no haber hecho justicia, o el haberla demorado, habría añadido un nuevo mal al ya ocasionado por el crimen o el delito, a saber, el del abandono y la desconsideración de lo sucedido. Pero no lo es menos que, incluso en casos de sentencia favorable, el resultado siempre parece insuficiente, y que entre ambas escenas, la del daño y la del veredicto, se abre una distancia, una separación, un *chorismós* de muy difícil mediación que se siente de hecho como algo ya infranqueable. ¿Qué puede llenar ese abismo del diferendo y la reconciliación que la resolución judicial o la narración histórica apenas llegan a nombrar?

El historiador ha de contar con cierta verosimilitud el pasado y el juez debe juzgarlo, y en algún momento que se estime razonable, ambos han de concluir, ha de zanjarse la cuestión. Pero, ¿puede detenerse así realmente el proceso? ¿Es posible establecer una justa distancia entre el acusado y la víctima mediante una topología tan imperiosamente binaria? Para Ricoeur, en este punto, la respuesta no puede ser positiva. La *Historikerstreit* evidencia que esa polaridad es siempre objeto de una reescritura perpetua y que se requeriría, para hacer justicia al asunto en cuestión, un proceso ilimitado de revisiones. Esa indeterminación, ese efectivo *ápeiron*, es paradójicamente uno de los límites más evidentes de la práctica historiográfica. En el caso de la práctica judicial, no tan lejana como hemos visto de la antigua *historía*, de su proceder retórico y de su mirada clínica, los hechos sometidos a examen en el plano normativo son el resultado a) de una selección previa, que se añade a la de los propios protagonistas, y b) de una estructura diegética que, el plano narrativo, asegura la conveniencia que el proceso y la sentencia establecen entre la presunta verdad del relato referido en el juicio y la imputabilidad y la inocencia o la culpa del acusado. ¿Por qué no sería esa trama igualmente refigurable? ¿No encuentra la escena jurídica, en ese *punctum dolens*, uno de sus límites? Se dirá tal vez que esa limitación contribuye a lo que también constituye una de sus virtudes, pues la decisión de no juzgar dos veces un mismo delito patrocina su eficacia en términos pragmáticos y la evitación, por cierto, de un *processus ad infinitum*. Pero, ¿es efectivo ese cierre del caso que declara la resolución firme? ¿Su autoridad de cosa juzgada no

¹³ Véase al respecto Ricoeur, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et fides, 2004, pp. 60 y ss.

admite realmente recurso alguno? ¿Y de dónde procede en el fondo esa *auctoritas*? ¿Lo hace de veras de la legitimidad que le otorga el reconocimiento social? ¿Y qué puede decir dicha resolución de la recursividad del daño y del trauma de la víctima, si es que *de facto* llega a decir algo? Ante la singularidad de ese dolor, insistimos, no caben componendas *de iure*.

Y no basta con que la historia vuelva a abrir aquello que el juez cerró, pues su esquematismo, su modo de ordenar el tiempo, su finalismo y su forma de entender la causalidad no son muy distintos a los de la práctica judicial. Además, su ejercicio está muy lejos de suscitar un mayor consenso social, como tantas veces se proclama. Sucede más bien al contrario: en la sociedad liberal contemporánea, mal que nos pese este último título, como ha sabido ver con lucidez Mark Osiel¹⁴, la acción de la justicia y el relato histórico que buscan configurar una suerte de memoria colectiva se encuentran generalmente, en el plano de la opinión pública, con altos niveles de saludable *dissensus*. Son muy numerosas las objeciones dirigidas contra la pretensión de los tribunales de dar con una sentencia verdadera y justa que cierre los casos, sobre todo cuando los crímenes son considerados extraordinarios por la sociedad civil, a la que no se le oculta que los procesos penales son, en la mayor parte de los casos, actos de justicia política, que descansan en el principio cuando menos discutible de la culpabilidad individual, frente a la asunción de responsabilidades colectivas o institucionales, y que asumen de antemano que lo fundamental de su quehacer no es tanto castigar a los culpables, como tratar de decir algo (en el mejor de los casos, una palabra justa) que intente cerrar la controversia, que detenga el siempre «amenazador» (al menos, para ciertas instancias) debate social. No es de extrañar que esa finalidad corta (también, de miras) de juzgar ahora y definitivamente su caso sea sentida por muchas víctimas como un doble daño que impide de hecho la cicatrización de las heridas y les hace abundar en su resentimiento, decisión con la que ellas mismas, por cierto, también prolongan su mal.

Ricoeur señala que esa situación es aún más lacerante en aquellos casos en los que se ha dado una singularidad moral, que él identifica con la inhumanidad extrema, con lo simplemente inaceptable e injustificable para el juicio moral. Una singularidad que ha de distinguirse, a su vez, de la histórica. Desde su punto de vista, es el juicio histórico el que, tras un recorrido atento de la documentación existente, puede determinar si estamos o no ante un acontecimiento singular. En cualquier caso, frente a esa lógica de la distinción de sucesos puntuales que tendrían un aura diferente susceptible de volver a ser relatada recurrentemente mediante el género trágico, el épico o el *legal narrative*, subrayamos con Ricoeur que «todo

¹⁴ Osiel, M., *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publ., 1997.

acontecimiento que sencillamente sucede en el plano histórico [...] y toda secuencia narrativa no repetible en el tiempo y en el espacio, toda serie causal contingente [...], son singulares»¹⁵. Solo echamos en falta en su planteamiento, como hemos abordado en nuestro artículo citado al inicio de este ensayo, que esa caracterización de la singularidad, esa misma incomparabilidad, inconmensurabilidad y unicidad no sean atribuidas por igual al sentimiento de cada víctima, a la inefabilidad de su dolor. El acento ha de ponerse en esa singularidad moral absoluta que no es sólo, como sostiene nuestro autor¹⁶, la de lo inhumano, la de la irrupción de un horror abominable, sino la de cada doliente, que en modo alguno puede ser *ejemplo* de nada, pues no conoce parangón posible. De hecho, su herida vuelve a abrirse cada vez que alguien dice saber más de ella que él mismo y expone sus causas, sus principios y toda una serie de pronto remedios. En el fondo, es cosa sabida, aunque reiteradamente olvidada: ni el hilo de la historia, ni el filo de la espada de la justicia, no tan punzante y agudo como tantas veces se proclama, pueden suturar ese mal. El reconocimiento de sus límites abre justamente el espacio en el que se tornan posibles el amor y el perdón.

3. Amor y perdón

Como estamos viendo, el modo de entender la reciprocidad por parte de la justicia no sólo rompe con los rasgos singulares interpersonales de la verdadera mutualidad, de la correspondencia y comunidad del reconocimiento y de la ayuda, sino que se orienta a la defensa de una posición o a su conquista en una situación particular de conflicto. En consecuencia, su ejercicio argumentativo, el discurso probatorio, el análisis de los testimonios y su esfuerzo justificador son siempre parciales, están al servicio de una disputa. Es cierto que la sentencia pretende la cesación de la polémica, arbitrar en la discusión y cancelarla; pero en realidad, bien lo sabemos, solo la substraer por un momento a la lógica de la venganza, solo la congela o zanja provisionalmente. El pronunciamiento de la resolución y su semántica no están tan lejos, bien lo sabemos, y aún más lo siente el culpable, del resarcimiento, el desagravio, la compensación, el ajuste o, sencillamente, del desquite. Ello se debe a que la justicia muy difícilmente puede separarse de la naturaleza distributiva de su práctica. Entiende el campo en el que se desarrolla la controversia como un todo dividido en partes, lastrado por una desigualdad de fondo, sobre el que ha de apli-

¹⁵ Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 432.

¹⁶ *Ibid.*, p. 435.

car la nivelación de una mera equivalencia, consistente en tratar de forma similar los casos semejantes, en dar a cada uno lo debido¹⁷.

Pero esa donación, aun cuando se lleve a cabo conforme a la más escrupulosa deontología, no escapa a la economía de la compensación. La demanda y la disputa solo «reconocen» el juego de las contrapartidas y, con él, siempre llega al cabo el empleo de la fuerza de la ley, nunca exento del monopolio de la coerción. La justicia argumenta, confronta pareceres, pros y contras, razones a favor o antítesis, supuestamente plausibles y discutibles por las partes. Y adopta después una decisión en la que el juez no porta meramente la balanza que ajusta el reparto, su medida exacta, sino la espada en la que se deja ver su marca de fuerza, su disposición tajante. Quien obra desde esa perspectiva entiende la sociedad como un sistema de distribución de papeles, funciones, tareas, derechos, deberes, beneficios, cargas, etc., entre individuos. Estos, a su vez, son también, en el fondo, elementos repartidos de un todo que decide la existencia social de cada sujeto en conformidad con la institucionalización de la partición que la propia justicia representa. Sin la regla de distribución que ella misma aplica, ninguno tiene lugar en el conjunto. Da a cada uno lo suyo, según la célebre máxima *suum cuique tribuere*, y une lo justo con lo igual, con la igualdad ante una ley que regula la proporcionalidad de las aportaciones y la compensación de las desventajas. A ello se suma la aspiración de maximizar la parte mínima en la prorrata de derechos y beneficios, de forma que el menos favorecido se vea resarcido, fundamento moral de difícil concreción que aspira a la regulación de los conflictos y a la limitación de las pretensiones de una voluntad individual que, a nadie se le oculta, suele apetecer en demasía ejercer su libertad invadiendo la del otro¹⁸.

Para salir de este marco compensatorio, que solo puede intentar cerrar heridas ya abiertas, Ricoeur propone dos vías: a) situar el ideal de la justicia en una cumbre más elevada, donde el sentimiento de recíproca dependencia y endeudamiento se subordine al afecto del mutuo desinterés, y b) movilizar la positividad del afecto y la mutualidad que este último provoca en pro de un legítimo perdón.

Toda verdadera reconciliación va unida a la responsabilidad compartida de la clemencia. Sin su moderación, su templanza y su compasión no puede tener cabida la remisión de la pena merecida, de la ofensa recibida o de la deudas y obligaciones pendientes. Ese tipo de perdón, que requiere, a su vez, un olvido activo, cuidadoso y atento, puede romper con la parálisis de la falta o del daño, con su lógica recurrente, insistente y destructiva cuando la pena se enquistaba en distintas formas de autorreproche o resentimiento. Ni la equivocación, ni el mal causado o padecido

¹⁷ Cf. Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 325.

¹⁸ Cf. Ricoeur, P., *Amour et justice*, París, Seuil, 2008, pp. 26-32.

pueden limitar por siempre nuestra capacidad de acción. Para Ricoeur, la potencialidad de lo que somos trasciende con mucho la imposibilidad del perdón. En el horizonte común de la memoria, la historia personal y el olvido, no hay componendas fáciles, sino eventuales y complejos apaciguamientos que trabajan y reconocen la profundidad del error cometido y la altura de un perdón que, aun siendo siempre comprometido, arduo y penoso, nunca es inalcanzable o irrealizable¹⁹. A nadie se le oculta que puede ser difícil pedirlo, merecerlo, concederlo e, incluso, negarlo; pero quien solicita esa gracia impetra también con ello el restablecimiento de un espacio en el que cada agente pueda ser desligado de sus actos pasados, por imprescriptibles que puedan parecer los más cruentos crímenes. Ese ámbito no linda ya, a juicio de Ricoeur, como hemos visto antes, con el foro de intercambio mercantil de la práctica judicial, sino con la dación tremenda y alegre del amor a los enemigos que enseña, como es sabido, la poesía sapiencial y la tradición evangélica.

Si la falta es la presuposición existencial del perdón, éste es el efecto directo de esa rara forma del afecto que perfila el sentimiento amoroso. Solo mediante la *katábasis* de la experiencia de la falta se torna viable la *anábasis* de la redención; solo el *descensus ad inferos* de lo injustificable y sus terribles fallas puede poner término al desfallecimiento, la adversidad y la penuria del dolor²⁰. Desde este enfoque, no solo resultan inicuas las transgresiones que motivaron la inmensidad de la desgracia de las víctimas. Es igualmente inaceptable la estrecha relación entre el perpetrador y su acción, entre el agente y el crimen. En ese nexo íntimo, se juega el enlace de la falta con uno mismo, del sentimiento de culpabilidad, imputabilidad y responsabilidad del «hombre capaz» ricoeuriano con su ipseidad; pero se conjuga igualmente la posibilidad de desatar ese enrevesado nudo, al menos temporalmente, mediante la lucidez del arrepentimiento y la generosidad del perdón. Rechazar la identidad real entre el victimario y sus atentados, sin caer por ello en una exculpación irresponsable, puede aproximarnos, y también a las víctimas, a escuchar de fondo la voz silenciosa de la verdadera indulgencia.

Ello requiere, en opinión de Ricoeur, una actitud solidaria con el sufrimiento ajeno, esto es, cierta forma de caridad hacia los demás. Esa disposición no tiene por qué ser catalogada de entrada como una virtud teológica, circunscrita a un marco religioso concreto y, por ello, parcial y limitado. El sentimiento que impulsa al auxilio y la responsabilidad que mueve esa pasión del ánimo pueden ser enteramente laicos, y encontrar su razón de ser y su principio rector en causas meramente civiles o éticas, sin tratarse aquí, en ningún caso, claro está, de una disyunción excluyente.

¹⁹ Cf. Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 593.

²⁰ En este punto, Ricoeur tiene siempre presente el trabajo de Jean Nabert sobre la experiencia de la falta: *Éléments pour une éthique*, París, PUF, 1943. Cf. Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 603.

Y, sin embargo, lo imperdonable, a ojos vistas, requiere el cultivo de ese carácter. No hay otra complejión que pueda hacerse cargo de lo injustificable, por ejemplo, del mal radical. No sería posible dispensar al victimario de su falta, sobre todo allí donde ésta ha producido un daño mayor, sin ese tipo de talante, sin un temple capaz de soportarlo todo, excusarlo todo y esperarlo todo a un mismo tiempo. La grandeza de ese humor, que la tradición ha conceptuado como el más elevado de los dones espirituales, es permanente, incondicional, sin excepción y sin restricción, y ni siquiera tiene por qué presuponer una petición de perdón. Para Ricoeur, es de la misma familia que el verdadero amor, y, por ello, emana de la exigencia infinita de un imperativo incondicional.

La afectividad que convoca es singular, en cada caso *hic et nunc*; pero siempre está grávida de universalidad. *Hic et ubique* es su seña, allí donde su afecto intenta alcanzarlo todo, llegar efectivamente al otro, comprenderle justamente; y sin que por ello, por ese afán de totalidad, la clemencia que lo acompaña tenga por qué convertirse en norma, en algo normativo o normalizado. «El perdón –dice Ricoeur– no es, ni debería ser normal [...]. Debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de imposibilidades, como si interrumpiese el flujo ordinario de la temporalidad histórica»²¹. Está más acá, por tanto, de cualquier forma de simulacro, ritual automático, hipocresía, cálculos geopolíticos y otras ceremonias de la culpabilidad individual o colectiva más o menos teatralizadas en los medios, como las denunciadas por Jacques Derrida²². Y no tiene que ver tampoco con la blanda tolerancia y la superioridad inconsciente desde la que ésta se practica, ni con una mal llamada compasión, que convierte el ejercicio de la *pietas*, en el mejor de los casos, en una tristeza pasajera, tan fugaz como distante.

El territorio del perdón aborrece esas planicies. La altura moral de sus cumbres tiene que ver también con la de sus raíces, pues radicalidad es lo que alienta en su demanda casi imposible: aunque el enemigo no haya pedido perdón, ámale tal cual es, sin esperar nada a cambio. La caridad de la que antes hablábamos es la medida absoluta del don, rompe con la aparente necesidad de devolver (*do ut des*) y quiebra así la regla de la vacía reciprocidad.

Ricoeur aproxima ese sentimiento al de la hospitalidad universal kantiana y, por tanto, a la utopía política de la paz perpetua, y muestra cómo en ambos se da una forma no mercantil del don que deja atrás la exigencia de devolución para atender al vínculo que une el sencillo gesto de dar a un igualmente llano saber recibir. Al hablar de esta forma de sencillez no queremos decir que ésta no sea infrecuente,

²¹ Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., pp. 607-608.

²² Derrida, J., *Le siècle et le pardon*, París, Seuil, 2001.

nada acostumbrada y casi inviable, sino que solo su franqueza y afabilidad pueden abrir la posibilidad de una donación que colme con su abundancia los abismos de la culpabilidad. Su generosidad es de tal naturaleza que ni siquiera atiende al arrepentimiento ajeno. Se alegra por él, pero no lo computa. Sabe que ese desasosiego, que puede llegar hasta la desesperación, es la difícil labor de quien cometió la falta, y nunca ofrece su favor a cambio de tal remordimiento. Está muy por encima de ese intercambio de contriciones y pesares.

Pero siente como igualmente inaceptable la amnistía o la inmunidad colectiva (esos intentos monstruosos de institucionalizar el perdón y el olvido) sin la *kátharsis* realmente compartida que también puede traer consigo el ejercicio efectivamente común y público –político, en el más alto de los sentidos– del trabajo plural de memoria y duelo. Por ello, combate con ahínco aquellas estratagemas de la confesión que solo apuntan a la exención de una eventual condena. Nada puede ser más opuesto a la sencillez de la que hablamos que los demasiado frecuentes espectáculos de arrepentimiento «público» con fines «políticos» que por doquier padecemos. Nada puede provocarle mayor perplejidad, hasta el punto de mostrarse ahí uno de los límites circunstanciales de la reconciliación. Y, sin embargo, ese desconcierto no es óbice para que su abundancia de corazón haga valer su verdad y perdone lo inaceptable.

No otro es su poder y su enigma. Al tiempo que afirma su potencia, guarda el incógnito. ¿De dónde logra sacar tantas fuerzas de flaqueza? De la extrañeza innombrable del amor, que disocia la deuda de su carga de culpabilidad, poniéndola al desnudo y logrando lo imposible: separar al agente de su acción sin dejar de condenarla²³. Cuando ya no cabría esperarlo, el perdón hace valer su último voto de confianza ontológica en la capacidad de regeneración de cada cual, de cualquiera. Donde todo es ruina y penuria moral, él sigue dando crédito. Por radical que sea el mal, él proclama, con su mera afirmación, que la iniquidad no es originaria y que la verdad de su sentimiento radica, por el contrario, en la recta disposición de la voluntad hacia el bien. No hay abyección ni perversidad primitivas. La posibilidad de restablecer íntegramente la capacidad de obrar del culpable es el signo distintivo de la positividad del perdón. Bajo el signo de su misericordia, el victimario recupera su capacidad de obrar de otro modo, de no quedar identificado con el delito y la falta, de poder continuar, de abrirse al porvenir, y lo mismo le sucede al que perdona, apegado antaño a la mortificación de su padecimiento. Ricoeur es tajante: «La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: vales más (*mieux*) que tus actos»²⁴.

²³ *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 637.

²⁴ *Ibid.*, p. 642.

Pero, ¿de dónde surge esa voz que da paso al perdón? De un afecto que no comporta más deseo que el de dar. No otra es la expresión de su generosidad. Se muestra en el desprendimiento desinteresado, en distintas formas de sincero altruismo, en una prodigalidad tan espléndida, como hospitalaria. Derrocha hasta el justo exceso una magnanimidad abnegada y sabe que, en su larga beneficencia, no hay doble fondo, ni otro cuidado que no sea el de su munífica longanimidad. En otros términos: se llama amor, y su beneficencia no conoce límites. Es unilateral. No puede pedir nada a cambio y en ello consiste su sencillez. Cuando irrumpe espléndido, sin condiciones, el perdón se torna a la par menos complejo bajo su rara luz, surge igualmente espontáneo y los obstáculos antaño insalvables devienen una inapreciable menudencia. No hay nada más extraño, ni más puro. Solo solicita fidedigna humildad. No hay sabiduría más inocente. Puede enseñarse, puede aprenderse; pero no podemos legislarla, ni se juzga.

Tanto la clemencia como la compasión nacen fácilmente de esa afable liberación. La grandeza manifiesta de ese sentimiento supone la cesación de toda disputa, de la lucha por el reconocimiento, del cálculo de equivalencias, comparaciones y compensaciones. Y justamente por ello alcanza y establece la paz. Sus afecciones, para Ricoeur, ignoran el contradón en la efusión del don y su fenomenología nos devuelve a algunas de sus figuras más entrañables: el éros platónico, la *philia* aristotélica y el *agápe* bíblico²⁵. Las tres manifestaciones comparten su tendencia a la áfesis, todas ellas «dejan ir», esto es, olvidan las ofensas, no porque las aparten o las repriman, sino porque les dan una salida soportable, propicia para recuperar el aliento y llena de comprensión. Al amor, la justificación le es tan extraña como la atención narcisista a uno mismo. Se sostiene en la permanencia, ignora el lamento y la espera. Comprende que el prójimo no es solo el allegado, sino aquel a quien uno se aproxima. Su apertura simbólica es la del discurso de alabanza. Vive en la declaración, en la proclamación, en la verdadera comunicación. Elogia, sabe cuándo loar sin lisonja, se alegra y considera en lo más alto, canta lo más alto: eleva, ensalza. Su himno celebra la necesidad de decir bien y, por ello, haciendo suya la fuerza ilocucionaria de su mandato, literalmente bendice. Su gesto no es solo práctico, no le mueve únicamente el respeto hacia el otro como un fin en sí, ni es tampoco —¡qué craso error!— la sublimación del placer sexual bajo la tiranía del super yo. El uso *poético* del imperativo «¡ámame!» y el canto de alabanza que sentencia «te amo» conforman, para Ricoeur, una espiral ascendente y descendente que puede recorrerse en los dos sentidos, pero solo allí donde la existencia se dona originariamente, donde el perdón es gratuito y rige, por tanto, una dialógica de

²⁵ Ricoeur, P., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., pp. 320-327.

la sobreabundancia²⁶. En esa conversación, la orden de amar no puede abolir la regla de oro, que presupone que el que recibe a dar se obliga, sino que la reinterpreta desde la perspectiva de la generosidad, desde su vivencia íntima, y pública, para proclamar que la regla general bien podría ser la de la no-equivalencia, para declarar que el acto y la máxima de dar sin esperar nada a cambio quizá pudieran ser también una regla universal. Es cierto que ese exceso, en tanto que supramoral, rectifica la inclinación utilitaria de la justicia; pero justamente por eso constituye, para Ricoeur, «una tarea perfectamente razonable»²⁷.

Por eso, donde el *páthos* del daño lesiona la autoestima y la singularidad del mal causado no encuentra eco en la lógica de la reciprocidad jurídica, no hay mejor remedio que el exceso de afecto del amor a los enemigos. No puede haber más difícil desprendimiento, nunca es más laborioso el gesto de soltar y dejar ir; pero tampoco hay otra pasión del ánimo que reporte mayor resiliencia. Lo adverso es una ocasión propicia para conocerse mejor a sí mismo y poner a prueba nuestra capacidad de amar, de volver a ser, sencillamente, el que siempre debió ser.

La cita de cierre, como corresponde, es de Ricoeur, pero no solo, pues su enseñanza secular sigue apelando a lo esencial y resonando tan «desproporcionada» como indispensable al cabo de los tiempos: «Mas a vosotros digo, los que escucháis: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os maltratan. Al que te hiera en la mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite tu manto, no le impidas tomarte también la túnica. A todo el que te pida, da; y a quien tome lo tuyo, no se lo reclames. Y como queréis que hagan con vosotros los hombres, también vosotros haced con ellos de igual manera»²⁸.

²⁶ Cf. Ricoeur, P., *Amour et justice*, op. cit., pp. 22-23 y 34.

²⁷ *Ibid.*, p. 34.

²⁸ Lc VI, 27-31. Cf. Ricoeur, P., *Amour et justice*, op. cit., pp. 33 y 38-39.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANZUEQUE, G., «Heterogeneidades sin síntesis. Del hombre falible al doliente», en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica*, vol. VIII, n° 2, 2015, pp. 31-52.
- BOLTANSKI, L., «Agapè. Une introduction aux états de paix», en *L'amour et la justice comme compétences*, París, Métaillé, 1990.
- DERRIDA, J., *Le siècle et le pardon*, París, Seuil, 2001.
- GINZBURG, C., *Il giudice e lo storico*, Turín, Einaudi, 1991.
- HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort, Suhrkamp, 1992, 2003².
- NABERT, J., *Éléments pour une éthique*, París, PUF, 1943.
- NAGEL, T., *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991
- OSIEL, M., *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publ., 1997.
- RICOEUR, P., *Amour et justice*, París, Seuil, 2008.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.
 - *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra, Labor et fides, 2004.
 - *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, Stock, 2004.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.007>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 151-170



*An Exhortation to Cultivate Virtues: The Possible Connection between
the Consolation of Philosophy of Boethius and Neoplatonic Ethics*

*Una exhortación a cultivar las virtudes:
La posible conexión entre la Consolación
de la Filosofía de Boecio
y la ética neoplatónica.*

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO

Universidad Autónoma de Madrid
jm.zamora@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.008>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 171-190



Recibido: 26/05/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

En este artículo se explora la arquitectura dinámica de la *Consolación de la Filosofía* de Boecio según la exposición de la ordenación jerárquica de las virtudes establecida por Porfirio en la *Sentencia* 32. El libro I concierne a la virtud del hombre político. El libro II y los ocho primeros capítulos del libro III pueden leerse desde la perspectiva neoplatónica de las virtudes purificadoras. El libro III, particularmente los capítulos 9-12, conecta con la perspectiva de las virtudes teoréticas, ya que abordan el regreso del alma al primer principio, identificado con el Bien. Y, por último, desde el capítulo 5 del libro IV y todo el libro V, las virtudes paradigmáticas corresponderían a la investigación dialéctica sobre la providencia, el destino y el libre arbitrio.

Palabras clave: Consolación, Boecio, Ética neoplatónica, Neoplatonismo, Porfirio.

Abstract

This paper explores the dynamic architecture of the *Consolation of Philosophy* of Boethius according to the exposition of the hierarchical arrangement of virtues established by Porphyry in *Sentence* 32. Book I deals with the virtue of the political man. Book II and the first eight chapters of Book III, for their part, can be read from the Neoplatonic perspective of purifying virtues. Book III, particularly chapters 9-12, links with the perspective of the theoretical virtues, since they address the return of the soul to the first principle, identified with the Good. And finally, from chapter 5 of book IV and the entire book V, the paradigmatic virtues would correspond to the dialectical research on providence, destiny and free will.

Keywords: Consolation, Boethius, Neoplatonic ethics, Neoplatonism, Porphyry.

La teoría neoplatónica de los grados de virtudes puede interpretarse tanto como el punto de partida de la doctrina ética boeciana como un programa arquitectónico que estructura la composición de la propia *Consolación de la Filosofía*. Boecio conoce, al menos de una manera indirecta, la ética neoplatónica, ya que en su primer comentario a la *Isagogé* de Porfirio alude al *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio¹, que examina la doctrina porfiriana de las virtudes considerándola como propia de Plotino.

Las virtudes del ciudadano, denominadas “cívicas” (πολιτικάί), corresponden a una interpretación aristotélica de la *República* IV de Platón. Boecio, quien recibe una influencia combinada de Macrobio, de Plotino (tratado 19 [1, 2]) y de Porfirio (*Sent.* 32), aborda la práctica de las virtudes cívicas en el discurso autobiográfico del libro I. La Filosofía, calificada por Boecio de *virtutum omnium nutrix*², enseña que el servir al Estado no solo es una práctica de las virtudes, sino que también se inscribe en el nivel inferior de un orden jerárquico: el hombre de una virtud perfecta es superior al hombre que persigue la gloria política. Por su parte, las virtudes purificadoras, que consisten en desprenderse de las cosas del mundo sensible, abstenerse de las acciones que se ejecutan con el cuerpo y rechazar compartir sus pasiones, Boecio las aborda en los libros II y III, 1-8, empleando inicialmente la metáfora de la purificación de la vista. Y las virtudes teóricas, que son las propias de un hombre contemplativo cuya alma contempla en reposo las formas inteligibles, las expone, a continuación, en el libro III, 9-12. Por encima de este género de virtudes “psíquicas”, se sitúan las virtudes “paradigmáticas”, o virtudes del intelecto, que conecta con el estudio de la presciencia divina en el último libro de la *Consolación*, donde Filosofía anuncia que va a ocuparse de la última etapa del ascenso hacia el Intelecto divino³, siguiendo una interpretación neoplatónica del ideal de la “asimilación a Dios” (ὁμοίωσις θεῶ), expuesto por Platón en el *Teeteto*⁴.

NOTA PRELIMINAR: Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D Acis&Galatea (Ref. H2015/HUM-3362) y de las actividades del Grupo de Investigación de la UAM: “Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea” (Ref. F-055). Quisiera agradecer especialmente a mis colegas Elena Cantarino, Sophie Conte y Alicia Oiffer-Bomsel su invitación al Coloquio “Boecio a través del tiempo”, en la parte dedicada a la “Teología y Filosofía”, celebrado en la Universidad de Valencia los días 17 y 18 de noviembre de 2016, así como las observaciones realizadas tras la presentación de esta exposición.

¹ Boecio, *In Isagogen*, I, 8, 5-10.

² Boecio, *Consol.* II, 4, 1.

³ Cf. Boecio, *Consol.* V, 1, 4.

⁴ Cf. Platón, *Theaet.* 176b.

La estructura de la *Consolación de la Filosofía*

Boecio se mantiene fiel a la propuesta ética de la tradición neoplatónica: encaminarse a captar el Intelecto divino por medio de un desprendimiento progresivo de las pasiones. En este sentido, la ética plotiniana, construida siguiendo una escala jerárquica de las virtudes, se halla presente en la estructura de la *Consolación*, como puede extraerse de la descripción que lleva a cabo Boecio de la virtud y el vicio desde una perspectiva ontológica como una orientación de la mirada hacia realidades superiores o inferiores (libro IV). De este modo, los cuatro grados de virtudes se proyectan en la articulación de la *Consolación*, vertebrando una posible guía de lectura.

Magee describe con precisión la “escenografía” de la *Consolación* estableciendo una conexión entre el discurso de Boecio con las escenas que aparecen en varios diálogos platónicos, como el *Fedón*⁵ o el *Critón*⁶. Ahora bien, si observamos con atención, la *Consolación* presenta una estructura tripartita, según se desprende de las propias palabras de Filosofía: “Lamentas, en efecto, haber sido desterrado y despojado de tus bienes porque te ha turbado el olvido de ti mismo”⁷. Desde una perspectiva platónica, Guillaumin⁸, apoyándose en la lectura de Courcelle⁹, propone seguir una secuencia

⁵ Cf. Platón, *Phdo.* 60d-61a.

⁶ Cf. Magee, J., “Boethius’ Anapestic Dimeters (Acatalectic), with Regard to the Structure and Argument of the *Consolatio*”, en A. Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2003, pp. 148-150. En su comentario, Gruber nos aporta resúmenes de la discusión y la estructura de la *Consolación* (cf. Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1978, especialmente, pp. 29-32, considerada como protréptico, y pp. 32-38, en conexión con los diálogos de Platón. Asimismo, pero prestando más atención a los problemas filosóficos, puede verse la monografía de Jürgasch, T., *Theoria versus Praxis?: zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2013, pp. 345-385. Un excelente estudio sobre las posibles correspondencias entre el texto de la *Consolación* y obras anteriores de Boecio puede verse en D’Onofrio, G., *Vera Philosophia: Studies in Late Antique and Medieval Christian Thought*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 77-142. Para una reciente exposición sintética del estado actual de la cuestión, por lo que concierne a la estructura de la obra y sobre las influencias neoplatónicas en la *Consolación*, nos remitimos al estudio de Moreschini, C., *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 102-109.

⁷ Boecio, *Consol.* I, pr. 6, 18-19; trad. de Pérez Gómez, L., *Boecio. La Consolación de la Filosofía*, Madrid, Akal, 1997, pp. 131-132.

⁸ Si la auténtica “consolación”, como sugiere Guillaumin, comienza verdaderamente en el libro II, la estructura de su contenido se despliega siguiendo tres movimientos: el primero, que abarca los libros II y las primeras secciones del libro III, Boecio lo dedica al conocimiento de sí, y culmina en el poema (3, 9), que representa tanto el punto de transición como la culminación de la obra. El segundo movimiento, que comprende desde 3, 9 a 4, *metr.* 4, lo consagra al conocimiento del fin supremo, del soberano Bien y del Mal. Y, en el tercer movimiento, que incluye desde 4, *pr.* 5 hasta el final, trata de las relaciones de Dios con el mundo. Cf. Guillaumin, J.-Y., *Boèce. La Consolation de Philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 16.

⁹ Courcelle observa que el plan de la *Consolación* se basa en una doble conversión que sigue tres etapas, influido por Platón: conocimiento de sí mismo (libro II), conocimiento del fin de las cosas (libros III y IV, hasta la pr. 5), y conocimiento de las leyes que rigen el mundo (fin del libro IV y libro V). Cf. Courcelle, P., *Les lettres grecques en Occident*, Paris, De Boccard, 1948, p. 280.

que toma como punto de partida el conocimiento de sí (γνώθι σεαυτόν) del libro II, para elevarse al conocimiento del fin de las cosas (libros III y IV hasta la prosa 5) y al conocimiento de las leyes de la providencia que gobiernan el mundo (final de libro IV y libro V)¹⁰. Por su parte, Lazam y Fumaroli, situados desde la perspectiva de la impasibilidad (ἀπάθεια) estoica, consideran que estos mismos libros desarrollan más bien la temática del desprendimiento progresivo de las afecciones corpóreas¹¹. De este modo, Filosofía trata de curar el sentimiento de desgracia e infortunio que sacude, física y moralmente, al prisionero. Y recientemente, desde un innovador enfoque, Huh plantea conectar estas dos perspectivas, aparentemente distintas y *a priori* irreconciliables, tomando como base la exposición porfiriana de las virtudes purificadoras llevada a cabo en la *Sentencia* 32, donde la exigencia teórica del precepto délfico aparece íntimamente vinculada con el proceso de la purificación de las pasiones del cuerpo¹².

Virtudes cívicas (πολιτικάί)

Para la definición de las virtudes cívicas los neoplatónicos parten de una particular exégesis del libro IV de la *República* de Platón¹³. Este primer género de virtudes se enmarca en la vida en la *pólis* y concierne a las relaciones que los hombres mantienen entre sí. Por medio de ellas se logra imponer una medida y un límite a las pasiones, lo que no carece de importancia en la vida cívica, ya que sin ellas toda vida en común sería del todo imposible¹⁴. Boecio acude a este grado de virtudes cívicas en el libro I de la *Consolación*, cuando recuerda las acciones que ha desempeñado como cónsul. En su descripción autobiográfica como hombre político ideal¹⁵ se refiere a la *República* V¹⁶, para poner de manifiesto que ha tratado de basar sus acciones en los valores del derecho, de la justicia y de la valentía¹⁷.

Anicio Manlio Severino Boecio nace en Roma en 480, hijo de Flavio Narsete Manlio, perteneciente a la ilustre *gens* Anicia, una de las primeras *gentes* del Bajo imperio, convertida al cristianismo desde mediados del siglo IV, que había venido

¹⁰ Cf. Guillaumin, J.-Y., *Boèce. La Consolation de Philosophie*, op. cit., pp. 15-16.

¹¹ Cf. Lazam, C. y Fumaroli, M., *Boèce. Consolation de la philosophie*, Paris/Marseille, Rivages, 1989, p. 31.

¹² Cf. Huh, M.-J., "La théorie néoplatonicienne de la vertu et la *Consolation de Philosophie*", en A. Giavatto y F. Le Blay (eds.), *Autour de la Consolatio philosophiae de Boèce*, Neuilly, Atlande, 2015, p. 101.

¹³ Cf. Platón, *Resp.* IV 427e-444e.

¹⁴ Cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 6-14. Utilizamos la edición de Brisson, L. et al., *Porphyre. Sentences*, Paris, J. Vrin, 2005. Sobre el deber (τὸ καθήκον), véanse Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, VII 106-107 (= *SVF* III 493) y Estobeo, *Anthol.* II 85, 13 (= *SVF* III 494).

¹⁵ Cf. Boecio, *Consol.* I, pr. 4, 5.

¹⁶ Cf. Platón, *Resp.* V 473d.

¹⁷ Cf. Descoings, K. y Guillaumin, J.-B., *Silves latines 2011-2012: Ovide, Métamorphoses XIV; Boèce, Consolation de Philosophie I-III*, Neuilly, Atlande, 2011, p. 126.

desempeñando altos puestos en las funciones del Estado durante dos siglos. Boecio accede a ocupar los puestos más altos en la corte de Teodorico el Grande, rey de los ostrogodos: a los treinta años es nombrado cónsul —su padre lo había sido, *sine collega*, en 487—; en 523 es *magister officiorum*, una especie de ministro del interior, llegando a la cima de la función pública, donde cumple misiones delicadas. Pero una desgracia inesperada interrumpe su brillante carrera: en el año 524 el senador romano Boecio es arrestado, trasladado a Pavía, donde es encarcelado y posteriormente ejecutado, acusado de cometer traición contra Teodorico, en 525¹⁸.

Todas las acciones que ha venido ejerciendo como hombre de Estado son descritas como una práctica de la virtud, conforme al deber moral, identificada con la virtud del hombre político¹⁹. Ahora bien, Filosofía le advierte de que servir al Estado es una práctica de la virtud que concierne exclusivamente al nivel inferior en la escala jerárquica de las virtudes²⁰. El hombre que persigue la gloria política queda superado por el hombre que cultiva una virtud perfecta. Nos hallamos, como señala Courcelle²¹, ante la teoría plotiniana y porfiriana de una jerarquía de las virtudes, que Boecio retoma de Macrobio²².

Según los neoplatónicos, las virtudes del ciudadano conciernen al ámbito de la acción (πρᾶξις), de la actividad conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν), considerada en el sentido estoico de ley natural. Como se trata de virtudes que corresponden al alma que ha de vivir en un cuerpo, radican en una disposición (διάθεσις) del alma que consiste en imponer una “medida a las pasiones” (μετριοπάθεια), de modo semejante a como el demiurgo en el *Timeo* impone una medida a la necesidad, considerada como “causa errante” (πλανωμένη αἰτία)²³.

Sin embargo, para Boecio la práctica de estas virtudes cívicas corresponde al hombre de Estado, mientras que para los primeros neoplatónicos se trata de virtudes propias del ciudadano, que vive en sociedad. Para Plotino y Porfirio, estas virtudes cívicas pretenden hacer posible la vida en grupo sin causar daño al prójimo, tanto a los seres humanos, tal como se desprende de la expresión “cívica” (πολιτική) que alude a la ciudad, como a los animales que viven en rebaño o manada, tal como se extrae del significado de los términos “gregariedad” (συναγελασμός) y “comu-

¹⁸ Sobre la acusación de traición, véase Moorhead, J., *Theoderic in Italy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1992, p. 232.

¹⁹ Cf. Boecio, *Consol.* II, pr. 7, 1.

²⁰ Cf. Boecio, *Consol.* II, pr. 7, 21.

²¹ Cf. Courcelle, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études Augustiniennes, 1967, p. 120.

²² Cf. Macrobio, *In Somn. Scip.* 2, 10, 2.

²³ Cf. Platón, *Tim.* 48a, 56c. Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum*, V 31) establece una oposición entre μετριοπαθής, que designa el ideal ético aristotélico, y ἀπαθής, que corresponde, por su parte, al ideal ético estoico.

nidad” (κοινωνία). El primero de ellos, infrecuente, hace referencia a la vida en rebaño, como la que llevan las hormigas y las abejas, según el ejemplo de este tipo de vida que Porfirio nos ofrece en su tratado *Sobre la abstinencia*²⁴.

El prisionero, desalentado en su cuerpo y en su alma, recibe la visita de Filosofía. En este libro I de la *Consolación* Boecio adopta la perspectiva de Macrobio que, en su *Comentario al Sueño de Escipión*, aborda el primer nivel de la escala neoplatónica de las virtudes²⁵. Pero Macrobio no se ocupa tanto de las virtudes cívicas, tal como aparecen expuestas por Plotino y Porfirio, sino más bien de las virtudes que caracterizan a los hombres políticos²⁶. Bajo una muy probable influencia del comentario de Macrobio, Boecio establece una correspondencia entre el primer grado de la escala neoplatónica de las virtudes con la virtud del hombre político. Si la virtud del hombre político, identificada con la virtud cívica/política, hace al hombre feliz, entonces Cicerón tiene razón en su *República*²⁷ al afirmar que los hombres de Estado que han practicado las virtudes políticas disfrutarían de una *beatitudo* eterna²⁸. Dicho de otro modo, en su comentario Macrobio identifica una segunda vía de acceso a la felicidad eterna, junto a la que se consigue cuando se llega al final del ascenso por la escala de los cuatro niveles de virtudes, que identifica con la práctica de las virtudes políticas desempeñada por los hombres de Estado que han prestado fiel servicio a su patria²⁹. Ahora bien, para el prisionero de Teodorico esta práctica de las virtudes políticas no garantiza que se obtenga la felicidad, pues Filosofía, calificada de “maestra” (*magistra*) y “nodriza (*nutrix*) de todas las virtudes” (*omnium magistra virtutum, virtutum omnium nutrix*)³⁰, ha de preparar el camino de ascenso hacia otras virtudes superiores en la escala.

²⁴ Cf. Porfirio, *De abstin.* III, 11.

²⁵ Cf. Boecio, *Consol.* I, 8, 6.

²⁶ Cf. Flamant, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leiden, E. J. Brill, 1977, pp. 597-599 y pp. 604-605.

²⁷ Cf. Cicerón, *Resp.* 6, 13; citado por Macrobio, *In Somn. Scip.* 1, 8, 1.

²⁸ Cf. Macrobio, *In Somn. Scip.* 1, 8, 12.

²⁹ Cf. Macrobio, *In Somn. Scip.* 1, 8, 1-4 y 12; ver Flamant, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, op. cit., pp. 597-599.

³⁰ Boecio, *Consol.* I, 3, 3 y II, 4, 1. Cf. Bejczy, I. P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden, E. J. Brill, 2011, p. 54, y n. 199. Asimismo, Porfirio enumera las cuatro virtudes cardinales (*Sent.* 10-14), que retoma casi literalmente de la exposición de Plotino (*En.* I 2 [19] 1, 17-21). En la historia de la ética, las cuatro virtudes –prudencia (φρόνησις), valentía (ἀνδρεία), moderación (σωφροσύνη) y justicia (δικαιοσύνη)– conforman una arquitectura coherente que fue designada, al parecer por primera vez en el siglo IV d.C., por Ambrosio de Milán, con el nombre de “virtudes cardinales”, en su *De Officiis ministrorum* (redactada después de 386), que constituye la primera exposición sistemática de la ética cristiana y que, desde el punto de vista literario y de la distribución de la materia, debe mucho a Cicerón. Cf. Ambrosio de Milán, *De Officiis ministrorum* I, 24, 107-27, 109; Biblioteca Ambrosiana 13, pp. 89-103. Sobre esta obra, véase Becker, M., *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De Officiis*, Basel, Schwabe, 1994; y Castillo, C., “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De Officiis* de San Ambrosio”, *Anuario Filosófico*, 34 (70), 2001, pp. 297-322. La expresión “virtudes cardinales”, que sustituye a las denominadas “virtudes principales” (πρῶται ἀρεταί), aparece en el discurso consolatorio pronunciado a la muerte de su hermano Sátiro (Cf. Ambrosio de Milán, *De excessu Satyri* 1.57 [CSEL 73]). El adjetivo *cardinalis* se relaciona

Virtudes purificadoras (καθαρτικά)

En el libro II comienza verdaderamente la “consolación”. Filosofía trata de despojar al alma del prisionero de las falsas opiniones³¹. Para ello, situada en el cruce de caminos entre la ética estoica de la impassibilidad (ἀπάθεια) y la exposición porfiriana de la virtudes purificadoras, demuestra que no hay motivo alguno para lamentarse de la Fortuna. En efecto, los bienes de la Fortuna no proporcionan la auténtica felicidad, ya que no son más que apariencias de felicidad, es decir, son en definitiva falsos bienes³² y ajenos a nosotros mismos³³. Es preciso que Boecio aproveche este fracaso, su caída en desgracia y el estar prisionero, para poder distinguir, ayudado por Filosofía, el verdadero Bien de los bienes de la Fortuna. Así, Boecio cree haber perdido lo que por naturaleza no pertenecía al hombre sino a la Fortuna³⁴; y la gloria, tanto su posesión como su pérdida, es insignificante, ya que está limitada por el tiempo y el espacio³⁵. Por ello, hay que distinguir entre la *felicitas*, don de la Fortuna, cambiante, material, que pertenece al cuerpo y es exterior al hombre verdadero, de la *beatitudo*, que incumbe propiamente al alma, es interior, divina, perdurable y verdadera. En vez de consagrarse a la búsqueda de los bienes de la Fortuna, es preciso comenzar, como propone Platón en el *Alcibiades I*³⁶, por conocerse a sí mismo³⁷.

En efecto, para los neoplatónicos las virtudes purificadoras consisten en desprenderse de las cosas del mundo sensible, abstenerse de las acciones que se ejecutan con el cuerpo y rechazar compartir sus pasiones. Por ello, estas virtudes se identifican con las “purificaciones”³⁸, y corresponden al alma que se aleja del cuerpo para dirigirse hacia el ser verdadero, es decir, hacia lo inteligible. En esta identificación con las purificaciones, estas virtudes aluden fundamentalmente a dos nociones: la

con la ceremonia de la fundación romana de las ciudades en la que se trazan los *cardines*, y primordialmente el *cardo maximus*, que aporta la orientación de la nueva ciudad. Cf. Hiltbrunner, O., “Die Schrift *De Officiis ministrorum* des Heiligen Ambrosius und ihr Ciceronisches Vorbild”, *Gymnasium*, 71, 1964, pp. 174-189, véase especialmente pp. 183-184. Sobre los cánones y la evolución histórica de las cuatro virtudes cardinales, véase North, H. F., “Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature”, en L. Wallach (ed.), *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca [N.Y.], Cornell University Press, 1966, pp. 165-183.

³¹ Cf. Boecio, *Consol.* II, 4, 3; 2, pr. 4, 22.

³² Cf. Boecio, *Consol.* II, 1-4.

³³ Cf. Boecio, *Consol.* II, 5.

³⁴ Cf. Boecio, *Consol.* II, pr. 5, 14; II, pr. 5, 19; II, pr. 5, 2.

³⁵ Cf. Boecio, *Consol.* II, pr. 7.

³⁶ Cf. Platón, *Alc.* I 139e-131c.

³⁷ En los ocho primeros capítulos del libro III Boecio retoma este mismo tema del conocimiento de sí en conexión con el entrenamiento en la separación del alma del cuerpo.

³⁸ Hay una equivalencia entre “purificaciones” y “virtudes purificadoras”; cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 16-17 y 23.

noción de “progreso” (προκοπή), tomada del estoicismo³⁹, pero interpretada desde la perspectiva platónica como progresión en la contemplación de lo inteligible; y la “asimilación a Dios” (ὁμοίωσις θεῶ), fórmula platónica pero reinterpretada por los estoicos, que los primeros neoplatónicos enmarcan en un contexto teórico.

Ahora bien, aunque las virtudes purificadoras no aparezcan expresamente mencionadas en la *Consolación*, pues no encontramos una terminología específica para referirse a ellas, la temática de la purificación está bien representada por medio de la metáfora de la purificación de la vista. Nos hallamos, en palabras de Guillaumin, ante “el primer tratamiento (oftalmológico) dado por Filosofía”⁴⁰. Por medio de esta alegoría, secar los ojos del prisionero con un trozo de su manto⁴¹, Boecio insiste en la necesidad de emprender una purificación de la vista⁴². Incluso la expresión *lumine claro*⁴³ puede referirse a la “visión purificada” del hombre que, una vez desprendido de sus pasiones, es capaz de contemplar lo verdadero. De este modo, las referencias a la visión que aparecen en la *Consolación* conectan con la temática neoplatónica del ojo del alma y de la necesidad de purificarse de la pasiones, por medio de las matemáticas y la dialéctica, para lograr acceder a lo verdadero. Asimismo, al comienzo de la *Institución aritmética*⁴⁴, Boecio describe con precisión el proceso de purificación del ojo del alma, al mismo tiempo que define el *quadrivium* y señala los “grados” de elevación por las matemáticas. En este punto conecta con la descripción del paso de la oscuridad a la luz, que nos ofrece en la *Consolación*, y el principio de los modos de conocimiento⁴⁵.

Las virtudes purificadoras muestran una doble vertiente: por una parte, negativa, ya que permiten desprenderse de todo lo corpóreo; y, por otra, positiva, en la me-

³⁹ La noción de “progreso” (προκοπή) proviene de la Estoa antigua, véase, a este respecto, Luschnat, O., “Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa”, *Philologus*, 102 (1-2), 1958, pp. 178-214. doi: 10.1524/phil.1958.102.12.178; cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 131.

⁴⁰ Descoings, K. y Guillaumin, J.-B., *Silves latines 2011-2012: Ovide, Métamorphoses XIV; Boèce, Consolation de Philosophie I-III*, op. cit., p. 144.

⁴¹ Cf. Boecio, *Consol.* I, pr. 2, 7.

⁴² Para un lector latino, especialmente en un contexto poético, el término *lumen* designa al mismo tiempo la luz y el ojo; cf. Guillaumin, J.-B., “*Lumine claro cernere uerum*: lumière et vision dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce”, *Pallas*, 92, 2013, pp. 237-255. doi: 10.4000/pallas.

⁴³ Boecio, *Consol.* I, m. 7, 21.

⁴⁴ Cf. Boecio, *Inst. Ar.* I, 1, 7.

⁴⁵ Sobre este principio Boecio basa la arquitectura de un sistema de relativización del conocimiento, a partir del cual distingue tres niveles de conocimiento –inteligencia, razón, imaginación y sentido(s)–. Para cada nivel de conocimiento hay un objeto propio de conocimiento: por ejemplo, el objeto propio de la razón es la forma abstracta, y la imagen es el objeto propio de la imaginación; cf. Marenbon, J., *Boethius*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003, pp. 132-134; y Otal, M., “*Phantasia et nous pathêtikos*”, *Methodos*, 16, 2016, pp. 1-38. doi: 10.4000/methodos.4487. Sobre los modos de conocimiento en Boecio, véase Zamora Calvo, J. M., “Truth and Modes of Cognition in Boethius: A Neoplatonic Approach”, *Scholé*, 11 (2), 2017, pp. 346-363. doi: 10.21267/AQUILO.2017.11.4524

dida en que hacen posible un regreso de la dispersión a la unidad⁴⁶. El ascenso en el conocimiento y la purificación ética por medio del desprendimiento de las cosas sensibles producen una proximidad al principio que se expresa en el silencio, que no parece ser de naturaleza conceptual⁴⁷. Las virtudes purificadoras no deben buscarse por sí mismas, sino como un proceso catártico, concebido como un progreso, cuya meta es posibilitar el acceso a la contemplación⁴⁸.

Virtudes contemplativas (θεωρητικαί)

Boecio se aproxima al cristianismo desde el platonismo. Desprecia, en efecto, el mundo sensible, donde muere el alma, prefiriendo el mundo inteligible, donde se halla la verdadera vida, para así lograr salvar su alma. De acuerdo con esta concepción propone una ética de la renuncia basada en una ascesis, un entrenamiento del alma: la verdadera vida se dirige hacia el nivel superior, de ahí que sea necesario desprenderse de los vínculos de la carne por medio de la práctica de las virtudes purificadoras. Pero esta ascesis es un medio, no un fin, como sucedía en los estoicos. El alma debe liberarse completamente del cuerpo, su prisión y tumba. De este modo, en la *Consolación* podemos encontrar proyectada la expresión porfiriana *omne corpus fugiendum*⁴⁹.

El condenado a muerte sufre el tormento que asocia la vida con el mundo sensible. Para Foessel, la estrategia que emplea Filosofía para persuadirle consiste en admitir “el sentimiento de extrañeza y de injusticia experimentado por Boecio para recalificarlo metafóricamente en la imagen del exilio”⁵⁰. Pero, ¿por qué Boecio recurre a esta metáfora espacial? La verdad filosófica precisa un ascenso fuera del mundo terrestre. El hombre se halla en un espacio intermedio entre la tierra y el cielo⁵¹, entre lo sensible y lo inteligible⁵². Filosofía trata de que el condenado perciba que hay un lugar del que el hombre nunca puede ser expulsado. Por ello, el alma del exiliado debe reorientar su mirada hacia un lugar del que no pueda nunca ser expatriado, a donde pueda siempre regresar, sean cuales sean las circunstancias.

⁴⁶ Cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 15-23.

⁴⁷ Cf. Plotino, *En.* V 5 [32] 7, 31-35; 8 [31] 3-5; VI 8 [39] 21, 25-28. Véase, asimismo, el precedente de Numenio, fr. 2, 7-16. Porfirio, *In Parm.* II, 16-31.

⁴⁸ Cf. Porfirio, *De abstin.* I, 29, 3: “El fin para nosotros es obtener la contemplación del ser verdadero. Cuando se lo obtiene, realiza, en la medida de nuestra posibilidad, la unión de naturaleza entre contemplante y contemplado.”

⁴⁹ Cf. Chase, M., “‘*Omne corpus fugiendum*’? Augustine and Porphyry on the Body and the Post-Mortem Destiny of the Soul”, *Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales*, 2, 2004, pp. 37-58.

⁵⁰ Foessel, M., *Le temps de la consolation*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 87.

⁵¹ Cf. Boecio, *Consol.* V, m. 5.

⁵² Cf. Platón, *Tim.* 90a-b.

Este “regreso a su patria”⁵³ muestra la teoría neoplatónica que considera el nacimiento como una caída del alma, procedente del Alma-hipóstais, en lo sensible⁵⁴. Por ello, por medio del *regressus animae*, tomando el título latino asignado por Agustín a un tratado perdido atribuido a Porfirio, el alma exiliada trata de elevarse mediante la práctica de las virtudes teoréticas. Este “regreso del alma” se acomete ayudado por un “vehículo” (ὄχημα) –*currus*⁵⁵, o *vehiculum*⁵⁶–, que corresponde a la parte más “material” del alma al que Filosofía, retomando la imagen extraída del *Fedro*⁵⁷, “da alas”⁵⁸.

En el otro extremo, el tirano, encarnado por Nerón, se halla en una posición ambivalente, carcelero y al mismo tiempo encarcelado, se opone al hombre virtuoso, ya que al estar encadenado por pasiones crueles⁵⁹, no puede llegar a conocerse a sí mismo, ni por tanto elevarse. Boecio proyecta en la figura de Nerón la imagen del anciano Teodorico⁶⁰, dominado por sus placeres y pasiones, donde incorpora elementos de la tradición neoplatónica⁶¹.

En el texto de la *Consolación* hay una tensión constante entre el mundo de lo inteligible, que siempre es y nunca se genera, del que la esfera celeste es una imagen, y el mundo de lo que siempre se genera y nunca es, sometido a la generación y la corrupción, donde el alma está encarcelada en el cuerpo. Todas las cosas humanas se desvanecen, y luego vuelven, sometidas a la rueda de la Fortuna, pero el alma podrá quizás escapar de este eterno vaivén entre el cielo y la tierra, si se esfuerza en cultivar las virtudes, ya que el cielo no dejará de existir, nunca pasará, situado eternamente por encima de la tierra.

Las virtudes teoréticas o contemplativas son las propias de un hombre contemplativo, cuya alma contempla las formas inteligibles. La diferencia entre estas virtudes y las precedentes –cívicas y purificadoras– radica en que estas últimas implican un esfuerzo o progreso, mientras que las contemplativas se dan en reposo. De este

⁵³ Cf. Boecio, *Consol.* III, pr. 12, 9; IV, pr. 1, 9.

⁵⁴ Cf. Descoings, K. y J.-B. Guillaumin, J.-B., *Silves latines 2011-2012: Ovide, Métamorphoses XIV; Boèce, Consolation de Philosophie I-III*, op. cit., pp. 145-146.

⁵⁵ Boecio, *Consol.* III, m. 9, 10.

⁵⁶ Boecio, *Consol.* IV, pr. 1, 9.

⁵⁷ Platón, *Phdr.* 245a-e.

⁵⁸ Boecio, *Consol.* IV, pr. 1, 9 y IV, m. 1, 1. Sobre el tema de la patria en Plotino, véase Alekniené, T., “L’énigme de la ‘patrie’ dans le traité I de Plotin: héritage de l’exégèse philonienne?”, *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35, 2007, pp. 1-46. doi. 10.1484/J.RA.5.102370

⁵⁹ Cf. Boecio, *Consol.* IV, m. 2, con el v. 10.

⁶⁰ Cf. Boecio, *Consol.* II, m. 6.

⁶¹ Cf. Courcelle, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, op. cit., p. 347; y, del mismo autor, “Le tyran et le philosophe d’après la *Consolation* de Boèce”, en *Passagio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a san Gregorio Magno. Atti dei convegni Lincei*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1980, pp. 195-224 (reimpreso en *Opuscula selecta: bibliographie et recueil d’articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris, Études Augustiniennes, 1984, pp. 385-414).

modo, se identifican con las virtudes del alma que actúa a la manera del intelecto. Así, el alma solo se conoce a sí misma y lo que está en ella, cuando se vuelve hacia el principio que la ha producido, el intelecto. Por medio de la *anámnesis*, el alma posee un autoconocimiento, que recuerda actuando en reposo, sin necesidad alguna de pensar o ejercitar el desprendimiento de las pasiones⁶².

Virtudes paradigmáticas

Por encima del género de las virtudes “psíquicas”, o virtudes del alma, se sitúa el género de las virtudes “paradigmáticas”⁶³, o virtudes del intelecto. Estas virtudes constituyen los modelos de los que las virtudes del alma son semejantes⁶⁴. Por tanto, dado que la relación de las virtudes del alma con las virtudes del intelecto se explica por la semejanza con sus modelos, la virtud psíquica de la valentía, por ejemplo, es la imagen de un paradigma, situado en el nivel del intelecto, al que el alma dirige su mirada, y que es impassible por naturaleza.

Las virtudes paradigmáticas son las virtudes propias del intelecto, en tanto que es intelecto separado del alma. Se trata de las virtudes noéticas que se hallan precisamente en las formas inteligibles, por encima de las virtudes psíquicas, que constituyen los modelos de los que las virtudes del alma son sus imágenes. En sentido estricto, no podemos considerarlas propiamente como virtudes, ya que las virtudes son “disposiciones del alma”, y estas se sitúan en el nivel del intelecto y de las formas inteligibles.

Ahora bien, no podemos establecer una correspondencia estricta entre la exposición neoplatónica de las virtudes paradigmáticas y el contenido del libro IV, desde el capítulo 5 y todo el libro V de la *Consolación*, donde aborda los temas de la providencia, del destino y del libre arbitrio. Sin embargo, podemos tratar de encontrar ciertas similitudes entre ambos enfoques. En efecto, Boecio pasa del tratamiento del problema ético del sufrimiento del condenado inocente al análisis de los argumentos que plantean la dificultad de conciliar la providencia divina con la libertad humana.

⁶² Cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 51-57.

⁶³ Porfirio introduce por primera vez la expresión “virtudes paradigmáticas” (*Sent.* 32, li. 63-70) que, en la tradición neoplatónica posterior, han recibido tres interpretaciones diferentes: 1) Macrobio y Marino las consideran como virtudes no humanas, sino divinas (cf. Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I 8, 3-10; Marino, *Proclus*, 3); 2) Damascio las define como virtudes del alma que se identifican con el intelecto (cf. Damascio, *In Phaed.* I, § 143-144, pp. 86-89 Westerink); y 3) Olimpiodoro señala que se identifican con las virtudes teúrgicas (cf. Olimpiodoro, *In Phaed.* 8, § 2, 12-20 Westerink).

⁶⁴ Cf. Porfirio, *Sent.* 32, li. 65.

En su *Comentario a las Sentencias*, el teólogo Egidio Romano (1243-1316) establece una distinción entre el destino y la providencia. Esta cuestión, que en la *Reportatio* es la última relativa al primer libro, se inserta en la *Ordinatio* dentro de una exposición desarrollada y articulada de manera más extensa⁶⁵. En ambas versiones, Egidio se basa en el libro IV, prosa 6, de la *Consolación* de Boecio para enunciar cinco características distintivas de estas dos nociones. Los cuatro primeros rasgos provienen directamente de la fuente de Boecio mencionada. Así, el primer motivo⁶⁶, que el destino está en las causas segundas y la providencia, en cambio, está en la causa primera, se apoya en la *Consolación*⁶⁷. El segundo motivo⁶⁸, que la providencia tiene razón de unidad mientras que el destino tiene razón de pluralidad, se inspira también en la *Consolación*⁶⁹. El tercer motivo⁷⁰, que el destino se reduce a la providencia pero no a la inversa, se aproxima a otro texto de la *Consolación*⁷¹. El cuarto motivo⁷², que la providencia es inmóvil mientras que el destino es algo móvil inherente en las cosas móviles, retoma a su vez un pasaje de la *Consolación*⁷³. Sin embargo, como muestra Cordonier⁷⁴, el quinto motivo de Egidio no se inspira directamente, sino libremente, en la *Consolación* de Boecio, pues descubre un sentido que no aparece literalmente en el texto de Boecio, sino en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino⁷⁵.

⁶⁵ En lo referente a la *Reportatio*, se trata de Egidio Romano (Gil de Roma), *Rep. I Sent.*, 1.9, en Luna, C., *Aegidii Romani Opera omnia*, III. 2: *Reportatio Lecturae super libros I-IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*, Firenze, SISMEL/Edizioni del Galluzzo, 2003, pp. 189-190; por lo que respecta a la *Ordinatio*, se trata de *Egidii Romani Primus Sententiarum, correctus a Augustino Montifalconio*, Venetiis Impressus sumptibus et expensis heredum quondam Domini Octaviani Scotivicis Modoetiensis: ac sociorum. Die Martii 1521 (reimpreso en Frankfurt a.M.: Minerva, 1968), d. 39, l. 2, a. 2, fol. 207O-208K.

⁶⁶ Egidio Romano, *Rep.*, p. 189, l. 3-7; *Ord.*, fol. 208E, l. 12 – F, l. 2.

⁶⁷ Cf. Boecio, *Consol.* IV, pr. 6, 7-17.

⁶⁸ Egidio Romano, *Rep.*, p. 189, l. 8-10; *Ord.*, fol. 208F, l. 2-12.

⁶⁹ Boecio, *Consol.* IV, pr. 6, 8 y IV, pr. 6, 11-12.

⁷⁰ Egidio Romano, *Rep.*, p. 189, l. 11-12; *Ord.*, fol. 208F, l. 12-65.

⁷¹ Boecio, IV, pr. 6, 11.

⁷² Egidio Romano, *Rep.*, p. 189, l. 13-p. 190, l. 16; *Ord.* fol. 208G, l. 5-13.

⁷³ Boecio, *Consol.* IV, pr. 6, 13.

⁷⁴ Cf. Cordonier, V., “Une lecture critique de la théologie d’Aristote: le *Quodlibet* VI, 10 d’Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome”, en V. Cordonier y T. Suarez-Nani (eds.), *L’aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg, Academic Press, 2014, p. 128-130.

⁷⁵ “La quinta <diferencia> es que todo lo que está sometido al destino lo está también a la divina providencia, pero no a la inversa, porque las cosas que progresan en el ser a partir de Dios inmediatamente no están sometidas al destino, porque no progresan siguiendo el orden de las causas. Por lo que Boecio afirma: ‘Cuan to más inferior es algo, tanto más entrelazado en los lazos del destino (*Quanto aliquid est magis infimum, tanto magis fati nexibus obligatur*)’. Y Boecio concluye que el destino se refiere a la divina providencia como la razón al intelecto (*quod fatum se habet ad diuinam providentiam sicut ratio ad intellectum*), porque la razón es por un discurso de las causas (*per discursum causarum*); y, asimismo, según eso que es, saber lo que es inmóvil, con respecto a lo que es generado, es decir móvil, y asimismo, como el tiempo con respecto a la eternidad y como el círculo con respecto al punto [...]”. Egidio Romano, *Rep. I Sent.*, 1. 9 (dist. 39), en C. Luna, *op. cit.*, p. 190, l. 17-25.

Filosofía demuestra a Boecio que no existe el azar sino una providencia⁷⁶. Pero, aunque Egidio beba indirectamente de Boecio⁷⁷, en ningún lugar de la *Consolación* aparece literalmente la idea que asigna a la inmediatez de la acción divina un criterio que permita distinguir la providencia del destino. En su comentario, Egidio se inspira en la Iª parte de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, concretamente en el artículo 4 de la cuestión 116 dedicado a saber si todo está sometido al destino: partiendo de la definición del destino que plantea en el artículo segundo como “ordenamiento de las causas segundas”, Tomás explica que conciernen al destino todas las cosas dependiendo de las causas segundas, mientras que, si algunas cosas son llevadas a cabo por Dios inmediatamente y así no dependen de causas segundas, entonces no están sometidas al destino —y aporta los siguientes ejemplos: la creación de las cosas y la glorificación de las sustancias superiores—⁷⁸. Para Tomás estos dos ejemplos de actividad inmediata corresponden a dos actividades divinas que no pueden ser demostradas, ya que conciernen al ámbito de la fe. Para Egidio, “ninguna” acción divina inmediata podría darse en un ámbito filosófico, por lo que el tema de la inmediatez está ausente en la *Sententia de bona fortuna* y no precisa extraerlo directamente de la *Consolación de la Filosofía*. En la lectura de Egidio la armonía entre la acción divina y el orden de lo creado no queda demostrada, sino postulada, por lo que se aparta indirectamente del texto de Boecio y aboga por una interpretación más rígida que Tomás.

La fatalidad no es más que la explicación, en el nivel de las causas segundas, de los decretos pronunciados desde toda la eternidad por el Verbo en el nivel intra-trinitario. Para Boecio, el libre arbitrio es proporcional al grado de contemplación de la inteligencia divina que puede alcanzar el alma humana, como proponen los neoplatónicos, así como la conciliación entre el libre arbitrio y la presciencia.

Conclusiones

Entre el hombre y Dios la virtud actúa como mediadora, aproximando al hombre de aquello que le es semejante. No obstante, Dios permanece más allá de la virtud,

⁷⁶ Cf. Boecio, *Consol.* V, pr. 2, 1; V, pr. 3, 17. Sobre el trasfondo filosófico del final de la *Consolación* dedicado a la discusión sobre el libre arbitrio y el determinismo, véase Gegenschatz, E., “Die Freiheit der Entscheidung in der *Consolatio philosophiae* des Boethius”, *Museum Helveticum*, 15 (2), 1958, pp. 110-129. doi: 10.5169/seals-15284; Courcelle, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, op. cit., p. 208 sq.; y Chadwick, H., *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon, 1981, pp. 244-248.

⁷⁷ Cf. Egidio Romano, *Rep.*, p. 190, l. 19-25.

⁷⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Iª, q. 116, a. 4, c., en *Thomae Aquinatis Pars prima summae theologiae* (. 27), p. 555b-556a: Iª q. 116 a. 4 co. La gloria del hombre representa, para Tomás, el fin último de la providencia.

como principio que trasciende lo que se origina de él⁷⁹. La doctrina porfiriana de los cuatro grados de virtudes es retomada por Jámblico, quien establece por primera vez en la escuela neoplatónica un paralelo entre la lectura de los diálogos de Platón y las etapas del progreso del alma encaminada a regresar a lo divino. De esta manera, la arquitectura ética permite estructurar la enseñanza: cada grado de virtud se corresponde con uno —o varios— diálogo(s) de Platón, lo que traza un orden de lectura de estos diálogos a partir del siglo IV, permitiendo al alumno recorrer las diferentes etapas que marcan el progreso de su alma hacia lo divino. Asimismo, y esta vez centrándonos en los maestros de las escuelas neoplatónicas, esta misma jerarquía ética es proyectada en la composición de las diferentes biografías de los diádocos, desde la *Vida de Plotino*, donde su discípulo y editor Porfirio emplea una progresión narrativa que se ajusta con los cuatro grados de virtudes distinguidos en la *Sentencia 32*, hasta *Proclo o sobre la felicidad*, donde Marino articula el texto biográfico dedicado a su maestro en función de una progresión del alma que transita por siete grados de virtudes.

La *Consolación de la Filosofía* fue redactada a partir de 523 por el prisionero de Teodorico, entre dos sesiones de interrogatorio, para hacer balance de su vida y especialmente para servir de preparación para la muerte. El texto fue leído durante toda la Edad Media, transmitido a través de aproximadamente cuatrocientos manuscritos. Los cinco libros en los que se divide combinan prosa y verso dispuestos alternativamente. Por lo que respecta al género literario, más que de una consolación en el sentido antiguo o cristiano del término, se trata más bien de un “protréptico”, como propone Gruber⁸⁰, pero cuya enseñanza es transmitida bajo la forma de una “revelación”, es decir, de un “apocalipsis” en su sentido etimológico, en el transcurso de un diálogo entre el prisionero Boecio y la personificación de Filosofía.

En su redacción Boecio es consciente del poco tiempo que le queda (*angusto limite temporis saepti*)⁸¹. Desde la perspectiva del filósofo prisionero, las auténticas prisiones son los falsos bienes, ya que son los que limitan la libertad de las almas, que precisamente se ve disminuida por su caída en los cuerpos y, especialmente, por estar “atadas a miembros terrestres” (*terrenis artubus colligantur*)⁸². De ahí que estas almas se hallen, en cierta manera, “cautivas de su propia libertad” (*propia libertate captivae*)⁸³. Pero el “lugar de pavor”, como lo califica C. Bertrand-Dagenbach⁸⁴, se

⁷⁹ Cf. Porfirio, *Ad Marc.* 15-16, p. 115, 6-1.

⁸⁰ Cf. Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, op. cit., p. 29.

⁸¹ Boecio, *Consol.* IV, pr. 6, 5.

⁸² Boecio, *Consol.* V, pr. 2, 8.

⁸³ Boecio, *Consol.* V, pr. 2, 10.

⁸⁴ Bertrand-Dagenbach, C., “La prison, lieu d’effroi”, en C. Bertrand-Dagenbach, A. Chauvot, J.-M. Salamito et al. (eds.), *Carcer: prison et privation de liberté dans l’Antiquité classique. Actes du colloque de Strasbourg* (5 et 6 décembre 1997), Paris, De Boccard, 1991, pp. 211-219.

transforma en una “lugar de salvación”, y la adversidad del cautiverio en una oportunidad que permite reflexionar sobre la libertad. En esas condiciones, la prisión, al mismo tiempo que aleja de los falsos bienes, puede contribuir a la liberación. El propio encarcelamiento permite abrir el camino de la liberación del alma.

Los tres últimos párrafos de la obra aportan una conclusión apropiada y agradable. El preludio, justo antes del abrupto y sorprendente final con el que interpela al lector al término de la *Consolación*: “Apartaos, pues, de los vicios, cultivad las virtudes (*Aversamini igitur vitia, colite virtutes*), elevad el espíritu hacia las justas esperanzas, alzad al cielo humildes plegarias (*ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite*)”⁸⁵, puede ponerse en conexión con el contexto con el que finalizan las *Repúblicas* de Platón y de Cicerón⁸⁶. Asimismo, si seguimos la estructura métrica de la obra, puede observarse que los diferentes metros de los diversos poemas aparecen dispuestos de manera simétrica en torno a 3, *metr.* 9 (himno *O qui perpetua mundum ratione gubernas*), que se presenta como una re-escritura hímnica del *Timeo* 27c⁸⁷. No se echa en falta, por tanto, la necesidad de concluir con un poema. La armonía recorre el discurso en toda la obra y le otorga una congruencia hasta el final, donde se complementa la coherencia del mundo y el proceso de emanación de las almas con la purificación del ojo del alma. Podemos conectar este final de la *Consolación* con las últimas palabras pronunciadas por Plotino a su médico y discípulo Eustoquio⁸⁸, que constituyen en realidad una síntesis de su filosofía, cuyo tema fundamental es el platónico de la huida y ascenso del alma: “Esfuérzate por elevar (ἀνάγειν) lo que de divino hay en nosotros (τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν) a lo que hay de divino en el universo (πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον)”⁸⁹. Tanto para el alejandrino como para Boecio la huida y el ascenso significan además un regreso y una entrada en sí mismo. Hay que huir de este mundo hacia el de allá y regresar, como Ulises, a la verdadera patria⁹⁰. Esta huida consiste en una vuelta a sí mismo y, al mismo tiempo, en un ascenso que transcurre en dos etapas: una, que va de lo sensible a lo inteligible, y otra que culmina en la cima que supera incluso lo inteligible, el Uno-Bien.

⁸⁵ Cf. Boecio, *Consol.* V, pr. 6, 47; trad. de Pérez Gómez, L., *Boecio. La Consolación de la Filosofía*, op. cit., p. 320.

⁸⁶ Cf. Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, op. cit., p. 415.

⁸⁷ Cf. Guillaumin, J.-Y., *Boèce. La Consolation de Philosophie*, op. cit., p. 177, n. 45; y Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, op. cit., p. 276.

⁸⁸ Cf. Porfirio, *Vita Plotini* 7, 8-12; cf. *VP* 2, 34.

⁸⁹ Porfirio, *VP* 2, 25-27; cf. *VP*, 2, 23-27.

⁹⁰ Cf. Plotino, *En.* I 6 [1] 8, 16-21; V 9 [5] 1, 20-21.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEKNIENÉ, T., “L’énigme de la ‘patrie’ dans le traité I de Plotin: héritage de l’exégèse philonienne?”, *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35, 2007, pp. 1-46. doi. 10.1484/J.RA.5.102370
- ARMISEN-MARCHETTI, M., *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion*, 2 vols., Paris: Les Belles Lettres, 2001-2003.
- BECKER, M., *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De Officiis*, Basel, Schwabe, 1994.
- BEJCZY, I. P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden, E. J. Brill, 2011.
- BERTRAND-DAGENBACH, C., “La prison, lieu d’effroi”, en C. Bertrand-Dagenbach, A. Chauvot, J.-M. Salamito et al. (eds.), *Carcer: prison et privation de liberté dans l’Antiquité classique. Actes du colloque de Strasbourg (5 et 6 décembre 1997)*, Paris, De Boccard, 1991, pp. 211-219.
- BOUFFARTIGUE, J., Patillon, M. y Segonds, A.-P., *Porphyre. De l’abstinence*, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1977-1995.
- BRISSON, L. et al., *Porphyre. Sentences*, 2 vols., Paris, J. Vrin, 2005.
- BURNET, J., *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon, 1900-1907.
- CASTILLO, C., “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De Officiis* de San Ambrosio”, *Anuario Filosófico*, 34 (70), 2001, pp. 297-322.
- CHADWICK, H., *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon, 1981.
- CHASE, M., “‘Omne corpus fugiendum?’ Augustine and Porphyry on the Body and the Post-Mortem Destiny of the Soul”, *Chôra: Revue d’Études Anciennes et Médiévales*, 2, 2004, pp. 37-58.
- CORDONIER, V., “Une lecture critique de la théologie d’Aristote: le *Quodlibet* VI, 10 d’Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome”, en V. Cordonier y T. Suarez-Nani (eds.), *L’aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Fribourg, Academic Press, 2014, pp. 83-180.

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948.

COURCELLE, P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, Études Augustiniennes, 1967.

COURCELLE, P., “Le tyran et le philosophe d’après la *Consolation* de Boèce”, en *Passagio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a san Gregorio Magno. Atti dei convegni Lincei*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1980, pp. 195-224 (reimpresso en *Opuscula selecta: bibliographie et recueil d’articles publiés entre 1938 et 1980*, Paris, Études Augustiniennes, 1984, pp. 385-414).

D’ONOFRIO, G., *Vera Philosophia: Studies in Late Antique and Medieval Christian Thought*, Turnhout, Brepols, 2008.

DE LIBERA, A., Segonds, A.-P., *Porphyre: Isagoge. Texte grec, translatio Boethii*, Paris, J. Vrin, 1998.

DESCOINGS, K. y Guillaumin, J.-B., *Silves latines 2011-2012: Ovide, Métamorphoses XIV; Boèce, Consolation de Philosophie I-III*, Neuilly, Atlande, 2011.

EGIDIO ROMANO, *Aegidii Romani Primus Sententiarum, correctus a Augustino Montifalconio*, Venetiis Impressus sumptibus et expensis heredum quondam Domini Octaviani Scotivicis Modoetiensis: ac sociorum. Die Martii 1521, reimpresso en Frankfurt a.M., Minerva, 1968.

FLAMANT, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leiden, E. J. Brill, 1977.

FOESSEL, M., *Le temps de la consolation*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

GALONNIER, A., *Boèce, Opuscula Sacra. Volume 2. De sancta trinitate, De persona et duabus naturis (Traites I et V): Texte latin de l’édition de Claudio Moreschini*, Louvain/Paris, Ed. de l’Institut supérieur de philosophie/Peeters, 2013.

GEGENSCHATZ, E., “Die Freiheit der Entscheidung in der *Consolatio philosophiae* des Boethius”, *Museum Helveticum*, 15 (2), 1958, pp. 110-129. doi: 10.5169/seals-15284

GRUBER, J., *Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1978. doi: 10.1515/9783110902280

GUILLAUMIN, J.-B., “*Lumine claro cernere uerum: lumière et vision dans la Consolation de Philosophie de Boèce*”, *Pallas*, 92, 2013, pp. 237-255. doi: 10.4000/pallas

GUILLAUMIN, J.-Y., *Boèce. La Consolation de Philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

HENRY, P. y SCHWYZER, H.-R., *Plotini Opera*, 3 vols., Oxford, Clarendon, 1964-1982.

HILTBRUNNER, O., “Die Schrift *De Officiis ministrorum* des Heiligen Ambrosius und ihr Ciceronisches Vorbild”, *Gymnasium*, 71, 1964, pp. 174-189.

HUH, M.-J., “La théorie néoplatonicienne de la vertu et la *Consolation de Philosophie*”, en A. Giavatto y F. Le Blay (eds.), *Autour de la Consolatio philosophiae de Boèce*, Neuilly, Atlande, 2015, pp. 81-125.

JÜRGASCH, T., *Theoria versus Praxis?: zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin/Boston, W. de Gruyter, 2013.

LAZAM, C. y FUMAROLI, M., *Boèce. Consolation de la philosophie*, Paris/Marseille, Rivages, 1989.

LUNA, C., *Aegidii Romani Opera omnia, III. 2: Reportatio Lecturae super libros I-IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*, Firenze, SISMEL/Edizioni del Galluzzo, 2003.

LUSCHNAT, O., “Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Estoa”, *Philologus*, 102 (1-2), 1958, pp. 178-214. doi: 10.1524/phil.1958.102.12.178

MAGEE, J., “Boethius’ Anapestic Dimeters (Acatalectic), with Regard to the Structure and Argument of the *Consolatio*”, en A. Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Peeeters, 2003, pp.147-169.

MARENBNON, J., *Boethius*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2003.

MARENBNON, J., “Boèce, Porphyre et les variétés de l’abstractionnisme”, *Laval théologique et philosophique*, 68 (1), 2012, pp. 9-20. doi: 10.7202/1010214ar

MOORHEAD, J., *Theoderic in Italy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1992.

MORESCHINI, C., *Boethius. De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*, 2^a ed., München/Leipzig, Saur, 2005.

MORESCHINI, C., *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

NORTH, H. F., “Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature”, en L. Wallach (ed.), *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca [N.Y.], Cornell University Press, 1966, pp. 165-183.

OTAL, M., “*Phantasia et nous pathêtikos*”, *Methodos*, 16, 2016, pp. 1-38. doi: 10.4000/methodos.4487

PÉREZ GÓMEZ, L., *Boecio. La Consolación de la Filosofía*, Madrid, Akal, 1997.

ZAMORA CALVO, J. M., “Truth and Modes of Cognition in Boethius: A Neoplatonic Approach”, *Schole*, 11 (2), 2017, pp. 346-363. doi: 10.21267/AQUILO.2017.11.4524

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.008>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 171-190



*Judicial Review and Deliberative Democracy in terms
of Departmentalism and Popular Constitutionalism*

*Revisión judicial y democracia deliberativa
en términos de teoría departamental y
constitucionalismo popular*

DONALD EMERSON BELLO HUTT

King's College London
donald.bello_hutt@kcl.ac.uk

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.009>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 191-212



Recibido: 20/06/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El trabajo discute algunos aspectos de la legitimidad de la supremacía judicial desde un punto de vista histórico y normativo. Adicionalmente, reflexiona sobre las teorías político-constitucionales conocidas como departamentalismo y constitucionalismo popular. A continuación, enuncia y descarta como válidos diversos argumentos prácticos y normativos que defienden la supremacía judicial, es decir, el carácter final con que los tribunales controlan normas emanadas de otros poderes del Estado. Finalmente, nos valdremos de la distinción entre republicanismo y liberalismo para argumentar que la única justificación de la supremacía judicial puede proveerla una comprensión liberal e instrumental de la democracia, la cual consideramos insuficiente desde una perspectiva republicana y deliberativa.

Palabras clave: constitucionalismo, revisión judicial, supremacía judicial, departamentalismo, democracia deliberativa.

Abstract

The essay discusses some aspects of the legitimacy of the idea of judicial supremacy from a historical and a normative viewpoint. Additionally, it reflects upon the political and constitutional theories known as departmentalism and popular constitutionalism. It further describes and discard the validity of several practical and abstract arguments that champion judicial supremacy, i.e. the finality with which courts of law control norms enacted by other branches of government. Finally, we use the distinction between republicanism and liberalism to argue that the justification of judicial supremacy can only be provided by a liberal and instrumental comprehension of democracy, which is an insufficient justification from a republican and deliberative perspective.

Keywords: constitutionalism, judicial review, judicial supremacy, departmentalism, deliberative democracy.

De modo general, la teoría deliberativa de la democracia supone que todo individuo potencialmente afectado por una decisión debe estar incluido en el proceso de deliberación. Esta es una *conditio sine qua non* del procedimiento deliberativo, pues posibilita a los participantes intercambiar argumentos y aumentar la calidad de la decisión de manera igualitaria. Este supuesto es vital en las instituciones que incorporan este ideal regulativo; implica que toda persona o grupo afectado debe, al menos, estar políticamente representado. Pero existe aún otra condición que toda deliberación política debe cumplir para generar decisiones legítimas: los argumentos esgrimidos en la discusión deben estar fundados en razones susceptibles de ser compartidas por todos los participantes del diálogo. Las razones públicas son, por tanto, el filtro a través del cual la discusión política debe pasar para aceptar y adoptar normas obligatorias.

Si tenemos en cuenta dichas condiciones, la revisión judicial - entendida como la competencia de un tribunal para revisar y controlar actos de órganos de otras ramas del Estado - subsiste como un problema reñido con los principios que sustentan la democracia deliberativa.¹ El control de constitucionalidad se vuelve una institución incómoda para comprensión deliberativa del proceso democrático, pues excluye de la deliberación a un gran número de sujetos que pudieran estar potencialmente afectados por las decisiones de un tribunal. No obstante, por otro lado, ha sido considerada por algunos como la mejor instancia para decidir

NOTA PRELIMINAR: Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid y Doctor (c) en *Politics* por la Universidad King's College London. Correo electrónico: donald.bello_hutt@kcl.ac.uk. Mis agradecimientos a Tania Busch Venthur (Universidad de Concepción, Chile), Sebastián Reyes (Uppsala, Suecia), y Nicole Darat Guerra (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile) por sus comentarios a borradores previos a este manuscrito. Las traducciones de las citas en inglés incluídas en este trabajo son nuestras.

¹ Y de la democracia en general; de ahí la expresión "dificultad contramayoritaria" acuñada por Bickel en *The Least Dangerous Branch. The Supreme Court at the Bar of Politics*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1986, p. 16. Sobre esta materia véase, por ejemplo, Gargarella, Roberto, *La justicia frente al gobierno. Sobre el carácter contramayoritario del poder judicial*. Barcelona, Editorial Ariel, 1996; Zurn, Christopher, *Deliberative Democracy and the institutions of Judicial Review*, New York, Cambridge University Press, 2007; Linares, Sebastián, Sobre el ejercicio democrático del control judicial de las leyes, *Revista Isonomía*, 2008, pp. 149-186; Atria, Fernando, *Revisión Judicial: el síndrome de la víctima insatisfecha*, Estudios Públicos, N° 79, 2000, pp. 347-401; Atria, Fernando, *El derecho y la contingencia de lo político*, Doxa Cuadernos de filosofía del derecho Universidad de Alicante, N° 26, 2003, pp. 319-347 y Couso, Javier, *The Politics of Judicial Review in Chile in the Era of Democratic Transition, 1990-2002*,. En Gloppen, Gargarella y Skaar (Editores). *Democratization and the Judiciary. The Accountability Function of the Courts in New Democracies*, Londres-Portland: Frank-Cass, 2004, pp. 70-91.

conflictos constitucionales en base a normas aprobadas por el conjunto de los ciudadanos.²

Este artículo defiende la idea de que la política deliberativa y la revisión judicial pueden coexistir bajo ciertas condiciones relacionadas con lo que en Estados Unidos se ha conocido como la “teoría departamental”; una serie de presupuestos que conceden el valor que un tribunal puede tener en la interpretación de la constitución y de la voluntad del pueblo expresada en ella, pero que al mismo tiempo renuncia al hecho que esta rama del Estado mantenga para sí la “última palabra” en relación al poder ejecutivo, legislativo y el pueblo soberano mismo.

El ensayo se estructura del siguiente modo: 1) primero analiza el origen de la revisión judicial de las leyes. Limitamos el análisis a tres autores en la tradición norteamericana: James Iredell, Alexander Hamilton y John Marshall. Nos beneficiaremos de dicha descripción para argumentar que los orígenes de la práctica en cuestión en los Estados Unidos han guiado erróneamente a abogados, jueces y académicos a aceptar la revisión judicial como una institución, no sólo necesaria, sino además superior y final con respecto al resto de los órganos del Estado, problema que nos llevará a distinguir entre revisión judicial y supremacía judicial.³ Esto nos sitúa directamente en el ámbito de la legitimidad política, pues optar entre revisión judicial y supremacía judicial requerirá justificaciones relacionadas no sólo con argumentos jurídicos sino que ante todo políticos y relativos a un uso legítimo del poder estatal. 2) En segundo lugar y para descartar que existan razones suficientes para justificar la supremacía judicial, estudiaremos bajo las etiquetas de “argumentos pragmáticos” y “argumentos normativos”, situaciones en las que instituciones políticas remiten instrumentalmente su poder a los tribunales, así como defensas teóricas de la revisión judicial. Esto con el fin de mostrar que individualmente consideradas, dichas defensas no alcanzan a justificar la práctica en cuestión. 3) Propondremos que no es posible justificar la supremacía judicial si es que existe un compromiso con esta comprensión de la democracia. Para esto, distinguiremos entre concepciones liberales y republicanas de la democracia, situando a la política deliberativa dentro de estas últimas. Bajo el entendido de que las defensas liberales de la democracia ven a

² Véase por ejemplo, Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, pp. 231-240; Zurn, Christopher, *Deliberative Democracy and The Institutions of Judicial Review*, Cambridge University Press, 2006, p. 167; Dworkin, Ronald, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 11; Eisgruber, Christopher, *Constitutional Self-Government*, Cambridge University Press, 2007, pp. 3-5.

³ Nuestro enfoque en los Estados Unidos se explica, en primer lugar, por delimitar el estudio a un caso conocido. En segundo, porque si bien el control constitucional de las leyes puede remontarse a la Roma clásica, la forma en que se ejerce hoy en día en nuestras democracias, que tiene como *locus* a los tribunales de justicia, tiene su inspiración en el modelo norteamericano. En apoyo de esta afirmación, véase Gløppen, Gargarella y Skaar, *Introduction*, en *op.cit.*, p. 2.

esta forma de gobierno como un instrumento, justificándola sólo en la medida que produce determinados resultados, es que consideramos que la supremacía judicial puede tener una cabida en este esquema. Sin embargo, desde la óptica de la democracia deliberativa y, por tanto, de una comprensión y justificación republicanas de la democracia, el papel del ciudadano y de las instituciones estatales es tal que no es posible justificar una institución contramayoritaria que decida conflictos constitucionales con autoridad final. La teoría departamental, del modo en que ha encontrado cabida en la historia constitucional norteamericana, nos servirá para proponer que la revisión judicial puede ser practicada sin el agregado de la supremacía, siempre y cuando el rol de las instituciones representativas y del ciudadano sea ejercido de manera activa, tal y como defiende una concepción republicana de la democracia.

1. Sobre el origen de la supremacía judicial

De acuerdo con un argumento conocido, cada vez que un tribunal superior declara la nulidad de una ley o acto de una institución representativa, lo que en último término está haciendo es reforzar la voluntad del pueblo escrita en la constitución.⁴ Esta estrategia argumentativa está ya presente en tres grandes personajes importantes para el periodo inmediatamente posterior a la revolución norteamericana: James Iredell, Alexander Hamilton y John Marshall. El primero de los tres, un abogado y posterior juez del tribunal supremo, y bajo el pseudónimo de *An Elector*, defendió en un artículo de un periódico de North Carolina el poder de los tribunales de anular o de no aplicar leyes que eran contrarias a la constitución, con el argumento de que aplicar una ley inválida a casos concretos desconoce y desvirtúa la voluntad del pueblo soberano. Para este jurista, la presencia de un cuerpo intermedio entre el pueblo y el legislador era no sólo necesaria, sino lógica y natural, y los jueces parecían los perfectos candidatos para la tarea:

“Por esta razón, un acto de una asamblea, inconsistente con la constitución, es nulo y no puede ser obedecido sin desobedecer la ley superior a la que previamente nos encontramos ligados. Los jueces, por tanto, deben entender el riesgo de que cada ley que defienden como válida esté respaldada por la constitución, pues si no lo está, actúan sin autoridad legal. Este no es un poder usurpado o discrecional, sino uno resultante de la configuración de su puesto, de ser ellos jueces para el beneficio de todo el pueblo, no meros sirvientes de la asamblea”⁵

⁴ Bickel, *The Least Dangerous Branch*, *op.cit.*, p. 16.

⁵ Nuestras referencias a Iredell provienen de Kramer, Larry, *The People Themselves. Popular Constitutionalism and Judicial Review*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2004, pp. 60-65 y Casto, W.R., *There were great men before Agamemnon*, *Vanderbilt Law Review*, Vol N° 62, 2009, pp.371-405.

En el Federalista N° 78, Hamilton en gran medida reiteró los argumentos de Iredell haciendo hincapié en que en el sistema resultante de la constitución, en esos días propuesta para ratificación, el poder judicial resultaba ser “el menos peligroso” en comparación con el ejecutivo y el legislativo y que, por tanto, se convertía en la rama mejor posicionada para actuar como mediadora entre el Estado y el pueblo y, en caso de conflicto, hacer prevalecer la voluntad del primero por sobre la del segundo:

“Si existiese una discrepancia irreconciliable entre las dos, aquella que posee la mayor obligatoriedad y validez debiera, por supuesto, ser preferida; en otras palabras, la constitución debe ser preferida a la ley, la intención del pueblo a la intención de sus agentes”⁶

Finalmente, sería John Marshall quien siguió esta línea argumentativa, y lo hizo en la famosa sentencia que decidiera el caso *Marbury v. Madison*. Frente a la cuestión de si una ley contraria a la constitución podía o no considerarse como derecho válido, este juez respondió que

“La constitución es, o bien una ley superior, primordial, inmodificable por vías ordinarias, o está al nivel de los actos legislativos ordinarios y, como otras leyes ordinarias, modificable cuando al legislador le plazca modificarla. Si la primera parte de la alternativa es verdadera, entonces un acto del legislador contrario a la constitución no es ley; si la parte final es cierta, las constituciones escritas son intentos absurdos de parte del pueblo de limitar un poder ilimitable por su propia naturaleza”⁷

Esta estrategia argumentativa ha penetrado en la discusión sobre la legitimidad de la práctica de la revisión judicial con alto grado de efectividad. De hecho, existe la tendencia de suponer que el peligro que implica permitir a un grupo de jueces no elegidos el determinar la validez o la nulidad de las leyes y actos de otras ramas del Estado, es sólo aparente; no es real, pues “...el verdadero peligro, la verdadera amenaza a la autoridad suprema del pueblo surgía si se les negaba a los jueces su capacidad revisora o - lo que parecía ser lo mismo- si se autorizaba implícitamente, la promulgación de leyes contrarias a la Constitución”⁸.

Sabemos que el problema no acaba aquí, pero la selección de estos tres autores se debe a que el contexto político y la comprensión del rol institucional que para ellos debían tener los jueces, no era el de un poder superior al resto, ni en ningún caso final. Es, de hecho, con posterioridad a *Marbury v. Madison* que incipientes mues-

⁶ Hamilton, Alexander, *The Federalist 78*, en Hamilton, Alexander, Madison James y Jay, John, *The Federalist or the New Constitution*. Oxford, Basil-Blackwell, 1948, pp. 396-398.

⁷ *Marbury V. Madison*, 5 U.S. 137 (1803).

⁸ Gargarella, Roberto, *La dificultad de defender el control judicial de las leyes*, Revista Isonomía, N° 6, 1997, p. 56.

tras de ejercicio de revisión judicial con carácter de voz final y autoritativa comenzaron a aparecer en el escenario constitucional norteamericano, sin una teoría de la adjudicación que apoyara este “ascenso” de los jueces con respecto al presidente y el congreso. De hecho, los registros de los fallos de la Corte Suprema norteamericana muestran que la Corte Suprema previo a la guerra civil de los Estados Unidos, la Corte sólo invalidó leyes federales en dos ocasiones: una vez en *Marbury v. Madison* y una vez más medio siglo después en *Dred Scott v. Sandford*. Esto puede deberse a que, salvo estos dos casos, la Corte invalidó leyes sin invocar expresamente el poder de revisar los actos del poder legislativo, pues dicha facultad no estaba completamente asumida.⁹

Con el tiempo, sin embargo, se comenzó a generar en los jueces, abogados y académicos una tendencia a confundir el poder revisor de los tribunales de los Estados Unidos con la idea - más difícil de justificar - de supremacía judicial. Este es, por tanto, un asunto que requiere una precisión, pues la revisión por sí misma no sugiere problemas de legitimidad política, mientras que la idea de supremacía sí, y es en esta dicotomía que nos centraremos.

Whittington define la revisión judicial como “la autoridad particular de una corte, en el contexto de decidir un caso concreto, de rehusarse a dotar de fuerza a un acto de otra institución gubernamental fundado en que tal acto es contrario a las exigencias de la constitución”. Por otra parte, la supremacía judicial sugiere consideraciones distintas, pues esta categoría no sólo se enfoca en la actividad de la revisión en el caso particular en cuestión, sino que refiere a una “...obligación de funcionarios coordinados de no sólo obedecer *esa* decisión judicial, sino de seguir sus razonamientos en el futuro”.¹⁰ La distinción es necesaria para esclarecer que el problema de legitimidad se produciría sólo en el caso de la supremacía judicial, y no en el de la revisión ejercida sin este componente.

En este contexto, los casos de Iredell, Hamilton y Marshall se tornan interesantes, no sólo por el contenido de sus respectivos argumentos, sino por el particular momento histórico en el que vivieron y por la filosofía política dominante en dicho, la cual no conoció una cosa como la supremacía judicial, al menos no en los términos en que hoy se conciben. Es muy interesante notar cómo los *framers* de la constitución norteamericana no llegaron a acuerdos claros sobre la fuerza con que los tribunales interpretarían la constitución, ni acerca de cómo sus decisiones vincularían al resto de los órganos del Estado. En los debates sobre los poderes de remoción del Presidente, la Convención Federal tuvo la posibi-

⁹ Whittington, Keith, *Political Foundations of Judicial Supremacy. The Presidency, the Supreme Court, and Constitutional Leadership in U.S. History*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 2007, p. 122.

¹⁰ *Ibid.*, p. 6 (Énfasis añadido).

lidad de debatir sobre estos asuntos eligiendo entre dos propuestas distintas: la del Plan de Virginia y el Plan de New Jersey. La primera, diseñada en su mayoría por James Madison, propuso la creación de un consejo de revisión de los actos del legislativo compuesto por "...el ejecutivo y un número acordado de la Judicatura Nacional".¹¹ Por su parte, el llamado *Paterson Plan*, buscando dotar de un mayor poder a los estados individuales, rechazó la propuesta madisoniana y favoreció la inclusión de la cláusula de supremacía, la cual implicaría que la Constitución Federal sería la norma suprema del territorio. Esto resultó ser una solución intermedia entre la aceptación explícita de la participación judicial en la aprobación de las leyes y el hecho de que los tribunales interpreten directamente la constitución. Por esto es que el recurso a la historia o la voluntad de los padres fundadores de la Constitución norteamericana no es una herramienta demasiado útil a la hora de conocer el fundamento de legitimidad de la supremacía judicial. Incluso Robert Dahl, un defensor de la revisión judicial, señala que sea lo que sea lo que los delegados pudieran haber pensado sobre la conveniencia de que los tribunales pudieran vetar leyes en conjunto con el Ejecutivo, ninguno de ellos habría apoyado una propuesta que supusiera que los jueces pudieran interpretar la Constitución *por ellos mismos* y, por tanto, definir en último término cuestiones políticas fundamentales que afectasen al conjunto de los ciudadanos de los Estados Unidos.¹² Ninguno de los sistemas políticos conocidos en la época de la fundación de los Estados Unidos, ni los autores más influyentes en los *framers* – como Coke, Blackstone o Dicey – conocieron algo similar a la supremacía judicial.

Estos principios se hicieron visibles en los momentos en que personajes como Madison y Jefferson discutían acerca de cómo debía entenderse el sistema de división de poderes y respecto de cómo debían relacionarse los órganos que lo integraban, teniendo siempre presente que el árbitro final de cualquier disputa entre los mismos sería el pueblo soberano mismo. Esta comprensión se ha conocido posteriormente como "teoría departamental" o "teoría coordinada", que postula fundamentalmente que ningún órgano del Estado goza de mayores prerrogativas que los otros para interpretar la constitución, y que su juicio sobre cuestiones de constitucionalidad no tiene mayores virtudes que el de los otros. Así lo expresó Madison en los debates de los poderes de remoción del Presidente,¹³ y también

¹¹ Plan de Virginia, Artículo VIII, incluido en el apéndice de Farrand, Max, *The Framing of the Constitution of the United States*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1976, p. 227.

¹² Dahl, Robert, ¿Es democrática la constitución de los Estados Unidos?, traducción de Pablo Gianera. México D.F., Fondo de cultura económica, 2003, p. 28.

¹³ Discurso de James Madison a la Cámara de Representantes en los debates sobre los poderes de remoción del Presidente (Junio de 1789). La misma idea está presente en Helvidius I (agosto 24 de 1793). Madison, James,

Jefferson cuando afirmó que “cada uno de los tres departamentos tiene por igual el derecho de decidir por sí mismo cuál es su deber bajo la constitución, sin consideración a lo que los otros hayan decidido por sí mismos bajo un problema similar”.¹⁴ Esta teoría suponía entonces reconocer que los conflictos constitucionales que sugieran entre las diversas funciones del Estado no tendrían una solución final en alguna de estas ramas y que, por tanto, sería el pueblo el llamado a dirimir en último término las contiendas en cuestión; suponía, por tanto, considerar al pueblo como la autoridad última de una comunidad política.

Esta manera de ver las relaciones entre los diversos órganos del Estado y entre éstos y los ciudadanos, es lo que se ha denominado como “constitucionalismo popular”.¹⁵ De modo que el hecho que Marshall sugiriera en *Marbury v. Madison* que los tribunales debían tener en consideración a la constitución como norma vinculante, y que en consecuencia tendrían la capacidad de declarar disposiciones emanadas del legislativo como nulas, no implicaba en modo alguno el hecho que los tribunales fueran de hecho “la última palabra” en la interpretación de la Constitución.

El problema en consecuencia, no fue la opinión de Marshall, sino las subsecuentes interpretaciones y usos que se hicieron de la misma. El caso sirvió como piedra angular de una filosofía de la adjudicación constitucional que privó a los ciudadanos del rol que el departamentalismo y el constitucionalismo popular les asignaban, para ser remplazados por los tribunales superiores de justicia; la revisión judicial adquirió, en consecuencia, el carácter de supremacía judicial. Alexander Bickel, de hecho, reconoce que la práctica de la revisión judicial no está expresada en parte alguna en la constitución.¹⁶

Así es como autores como Ronald Dworkin consideran que cuestionar el origen de la revisión judicial es un asunto de mínima importancia práctica. En vez de lidiar con esto, han concentrado sus esfuerzos en concebir la mejor manera de ejercer la revisión judicial, con deferencia al poder legislativo, pero dejando como una cuestión secundaria el problema de la legitimidad externa de la práctica.¹⁷

en Muñiz, Jaime (editor), *República y libertad*. Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 2005, pp. 119-129.

¹⁴ Carta de Thomas Jefferson a Spencer Roane del 6 de septiembre de 1819. Véase también Jefferson, Thomas, *The Essential Jefferson*, John Dewey (editor), Mineola-New York: Dover Publications, 2008, pp. 134-135.

¹⁵ Kramer, *The People Themselves ...*, op. cit., p. 1.

¹⁶ Bickel, *The Least Dangerous Branch*, op. cit., p. 1.

¹⁷ Véase en general Dworkin, Ronald, *Law's Empire*, Londres, Fontana Paperguides, 1990, pp. 1-2, y Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, traducción de Marta Guastavino, Barcelona, Editorial Ariel 2002, y Dworkin, *Freedom's Law ...*, op. cit., pp. 1-38.

2. Argumentos pragmáticos y normativos en favor de la supremacía judicial

Si no es su origen, la pregunta que surge por sí sola es ¿qué razones pueden existir para que los ciudadanos y los órganos representativos hayan comenzado a tolerar el ejercicio de un poder que no aparece en parte alguna de la constitución norteamericana? Creemos que existen dos *tipos* de respuesta que pueden ser agrupadas bajo los nombres de razones pragmáticas y razones normativas.¹⁸ El primer grupo de razones está relacionado con situaciones en las cuales los órganos políticos estarían dispuestos a ser deferentes con los tribunales por considerar que los riesgos políticos y electorales de actuar de un modo distinto serían demasiado altos. Keith Whittington señala que, en primer lugar, la manera más fácil por medio de la cual las autoridades políticas (*affiliated leaders*) podrían sentirse motivadas a ceder sus competencias interpretativas es apelando a la necesidad de garantizar la eficacia de un régimen político contra lo que él denomina *constitutional outliers*.¹⁹ Esto se manifiesta con especial fuerza en estados federales, o donde la descentralización es una técnica de reparto de potestades fuertemente aplicada, como puede ser el caso de España. Debido a que en este tipo de comunidades políticas es común tener al menos dos fuentes de poder político (los estados individuales y el Estado federal, o el gobierno central y las regiones, o comunidades autónomas), esta dualidad haría fermentar las demandas de autonomía de las legislaturas locales en detrimento de las políticas del gobierno central, relación que es muy sensible de manejar para los líderes políticos, quienes verían a los tribunales como una sede atractiva para decidir dichos asuntos sin perjuicios políticos.

Un segundo motivo de tipo pragmático por el que instituciones políticas estarían dispuestas a delegar o renunciar a cuotas de poder en el proceso de interpretación constitucional, surgiría en el caso en que dichos poderes no sean considerados como importantes o relevantes, prefiriendo dejar que los tribunales decidan algunos problemas constitucionales puesto que eso permitiría dedicar más energías a otros asuntos que tengan un impacto político y electoral mayor.

A su vez, una tercera razón aparece cuando estos agentes encuentran obstáculos para llevar a cabo su agenda política de reformas y aplicación de programas; a esto se refiere Whittington con la idea de atascos sobrevinientes.²⁰ De hecho, es frecuente observar ocasiones en que el Congreso tiene que lidiar con vetos presiden-

¹⁸ La clasificación no pretende ser exhaustiva. Simplemente queremos ofrecer *una serie* de razones que nos ayuden a analizar el fenómeno en cuestión. Esto no quiere decir que no existan otras que pudiéramos omitir aquí.

¹⁹ Whittington, *Political Foundations ...*, op. cit., p. 105.

²⁰ En el mismo sentido, Ackerman habla de *impasse*. Ackerman, Bruce, *La nueva división de poderes*, traducción de José Manuel Salazar, México D.F., Fondo de cultura económica, 2007, p. 28.

ciales, y en que presidentes tienen que luchar con un Congreso en el que su grupo o partido es minoría. Es en estos casos en que los tribunales pueden avanzar la agenda política sin obstáculos de este tipo debido a que no se enfrentan con limitaciones ni órganos que puedan poner en cuestionamiento sus decisiones. Si bien el asunto merece mayor desarrollo que el que podemos dar aquí, el caso del recurso interpuesto con fecha 30 de septiembre de 2005 por el Partido Popular español ante el Tribunal Constitucional para declarar inconstitucional la ley que permitía contraer matrimonio a las personas del mismo sexo, es un buen ejemplo de cómo el atasco que representó en su momento ser minoría en el Congreso podía ser sorteado con el fin de evitar convencer al gobierno en sede parlamentaria.²¹ Este es un problema que conecta con otro de similares características, al que Whittington se refiere con el nombre de toma de postura y evasión de culpa, situaciones en que la revisión judicial motivaría a actores políticos a actuar de manera menos responsable de lo que lo harían si no contaran con el respaldo de la judicatura. Es lo que Mark Tushnet describe como *judicial overhang*, describiendo este concepto como una tendencia a evitar cuestiones constitucionales en esferas legislativas, principalmente por razones de conveniencia.²² Tushnet cita el caso de la *National Industry Recovery Administration Act* de 1933 y las declaraciones de F.D. Roosevelt hechas a un miembro del Congreso donde invitaba a aprobar una ley cuya constitucionalidad era dudosa, pero cuya urgencia invitaba a dejar ese problema a los tribunales.²³

Finalmente, hay quienes consideran que el rol de la judicatura en materias constitucionales es el de conferir legitimidad a las políticas de la coalición gobernante. Dahl, por ejemplo, señala que “las posiciones políticas de la Corte nunca estarán en líneas distintas por mucho tiempo con las posiciones políticas dominantes entre las mayorías legislativas de los Estados Unidos”²⁴, agregando que la función primordial de ésta ha sido la de validación y legitimación y no, por el contrario de anulación. Esta justificación – también pragmática – del rol de los tribunales superiores, tiene que lidiar con al menos dos dificultades. En primer lugar, la función de validación y legitimación de las políticas públicas por parte de los tribunales tendrían que ser de público acceso y conocimiento de los ciudadanos. Sin embargo, con la salvedad de los casos más famosos y conocidos, el gran porcentaje de los juicios que los tri-

²¹ Tribunal Constitucional Español (2012) La sentencia eventualmente desestimó el recurso de inconstitucionalidad N° 6824-2005 contra la ley 13/2005 por la que se modificó el Código Civil español en materia de derecho a contraer matrimonio.

²² Tushnet, Mark, *Taking the Constitution Away from the Courts*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 57.

²³ Roosevelt, F.D. en Ídem.

²⁴ Dahl, Robert, *Pluralist Democracy in the United States. Conflict and Consent*, Chicago, Rand McNally & Company, 1967, p. 149.

bunales fallan son ignorados por los ciudadanos por el hecho de que los tribunales, debido a su independencia, funcionan en una relativa oscuridad, de modo que esta función aún requeriría una aproximación mayor del público a los tribunales, lo cual está lejos de ocurrir en la práctica.

En segundo lugar, Dahl justifica el papel de la judicatura en una especie de comportamiento reiterado de los tribunales superiores, asimilable al de una tradición en la que estos órganos darían un *visto bueno* a las políticas de los órganos representativos por medio de no anularlas o declararlas inconstitucionales. Sin embargo, este argumento deviene en falaz desde el momento en que se piensa que una tradición puede asumir la función de *legitimar democráticamente* una práctica o institución, pues las tradiciones no son razones en sí mismas; deben ser defendidas y fundamentadas con razones adicionales. Son, cuando se esgrimen como justificaciones, un caso de *argumentum ad antiquitatem*. La legitimidad democrática es esencialmente una cuestión de inclusión de los ciudadanos en los debates de los problemas que les afectan públicamente y del sopeso de los argumentos de dichos participantes, y es sólo en la medida que dichos requisitos se vean cumplidos en una tradición determinada que podremos decir sin miedo a error que ésta se verá legitimada. La revisión judicial claramente no goza de ese *pedigrí* democrático. El mismo Dahl parece reconocer que las tradiciones y la democracia son categorías que corren por cuerda separada, pues para él la revisión judicial se encuentra “firmemente anclada en una tradición y una fuerte apelación racional-legal a la supremacía de la constitución” pero, continúa, “aún subsiste (...) la irritante cuestión de la democracia”²⁵

Existen otras razones de tipo pragmático que podríamos describir, pero que por los limitados espacios que ofrece este ensayo no desarrollaremos²⁶. Por su parte, los llamados argumentos normativos pueden ser de varios tipos. Aquí nos centraremos en la relación entre las sentencias judiciales, la idea de imparcialidad y protección de las minorías, y la defensa que Ronald Dworkin hace de la revisión judicial.

En primer lugar, defender la revisión judicial por el modo en que los jueces razonan y deciden involucra dos asuntos distintos. Primero, se suele aludir a la supuesta circunstancia de que el razonamiento judicial tiene lugar en un foro libre y alejado de presiones políticas y electorales y que, debido a que los jueces no responden a un partido o interés político determinado, las decisiones que éstos adopten serían más imparciales y justas que aquéllas adoptadas en órganos representativos. En segundo lugar, se esgrime que la sentencia judicial es también un instrumento que incorporaría de mejor manera un ideal de imparcialidad, toda

²⁵ Ibid., p. 153.

²⁶ Por ejemplo, Breyer, Stephen, *Judicial Review: A Practicing Judge's Perspective*, Texas Law Review, N° 78, 2000, pp. 761-775.

vez que la regulación a la que suelen estar sometidas las sentencias impiden que un argumento partidista sea utilizado expresamente en la fundamentación del fallo, exigiendo a los jueces altas dosis de nivel argumentativo, motivando sus decisiones en razones públicas susceptibles de ser compartidas por todos. Estas restricciones pueden ejercer diversos niveles de ajuste por parte de los jueces, pero en general, la idea es que un juez se encuentra imposibilitado por su marco institucional de decir que una sentencia es mejor o peor “porque sí”, sino que debe fundamentar su fallo de conformidad con el derecho vigente y con independencia de sus preferencias personales.²⁷

Ambos argumentos pueden ser catalogados como insuficientes para justificar la supremacía judicial: en cuanto al primer aspecto, esta justificación forma parte de un argumento más amplio que defiende a los jueces como órganos idóneos de la justicia constitucional en el contexto de una denunciada crisis de los órganos representativos.²⁸ Autores como Carl Schmitt y Robert Michels,²⁹ entre otros, evidenciaron la falta de confianza que los ciudadanos mostraban respecto de sus funcionarios electos. La desconfianza frente a las instituciones representativas derivó en un miedo a las mayorías que, en lo que respecta a nuestro problema, se traduce en valorar de manera positiva el hecho de que los tribunales sean instituciones contramayoritarias que evitarían la denominada “tiranía de las mayorías”, impidiendo que los grupos desaventajados de la sociedad vean sus derechos conculcados por quienes cuentan con ventajas numéricas en el parlamento. Waldron se ha referido a este miedo como algo injustificado al analizar a qué refiere precisamente el término “tiranía”. De acuerdo con este autor, la tiranía es aquella situación que se presenta cuando los derechos de alguien han sido negados o conculcados de manera arbitraria, es decir, sin razones que apoyen la pérdida o desconocimiento del derecho. En democracia, las instituciones efectivamente adoptarán decisiones erróneas, y esto significa que en algunas ocasiones actuarán de forma “tiránica” de acuerdo con la definición antedicha. Pero esto ocurre o puede ocurrir en cualquier proceso de toma de decisiones, por lo que el problema se aplica también a los tribunales. En ese sentido la “tiranía” así definida es más o menos inevitable, incluso si es que sometemos a deliberación pública un asunto

²⁷ Sobre las diversas formas en que los jueces pueden y deben ajustar sus preferencias personales y justificarlas por medio de razones públicas, véase Goldsworthy, Jeffrey, *The Limits of Judicial Fidelity to Law: The Coxford Lecture*, Canadian Journal of Law and Jurisprudence, Vol. 24 N°1, 2011, pp. 305-325.

²⁸ Al respecto y en el contexto de cómo la democracia deliberativa surge como respuesta a las denuncias de crisis democráticas, véase Martí, José Luis, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2006, pp. 11-17.

²⁹ Schmitt, Carl, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, M.I.T. Press, 1992; Michels, Robert, *A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, Mineola-New York, Dover Publications, 1959.

que afecta a ciertas minorías³⁰. El argumento de Waldron es que si el punto de vista de dicha minoría es discutido, y de todos modos sus integrantes “pierden” en la discusión y posterior decisión, hasta ese momento nada tiránico ha sucedido, toda vez que en la medida que mi opinión sea sopesada en principio con el mismo valor que las opiniones y preferencias del resto, el hecho de que pierda no quiere decir que mis derechos hayan sido limitados o conculcados, sino simplemente que no tengo los derechos que en principio creía tener y defender. Como señala el mismo Waldron “la gente (...) no necesariamente tiene los derechos que cree tener (...) Una discusión responsable sobre la tiranía de la mayoría tendrá estos puntos analíticos en cuenta”³¹.

En cuanto al valor de la sentencia judicial como instrumento público imparcial e idóneo para reflejar procesos deliberativos, dicho argumento puede descartarse igualmente; esto porque del hecho de que los mecanismos decisionales de los órganos representativos no sean (tan) rigurosos en términos de las exigencias argumentativas a las que se ven sometidos, no se sigue que las decisiones deban dejarse en manos de órganos no representativos: lo que hay que hacer no es remplazar los mecanismos de representación por otros menos democráticos, sino mejorar los primeros, y esto requerirá importantes esfuerzos para mejorar la calidad del debate público y de la fundamentación con que los órganos representativos toman decisiones.

Finalmente, la defensa que Ronald Dworkin hace de la revisión judicial merece ser tenida en cuenta. Para Dworkin, el núcleo del argumento se encuentra en la distinción entre argumentos de principio y objetivos colectivos,³² donde los jueces se verían facultados para decidir en base a los primeros, mientras que los segundos serían competencia de los órganos representativos de la ciudadanía. Para Dworkin, cuando los jueces se ven enfrentados con casos difíciles se ven limitados por la necesidad de aplicar el derecho con “integridad”, de modo que sus decisiones reflejen los principios que tornan la práctica jurídica de una comunidad determinada en un todo coherente. En el fondo, la ausencia de una norma expresa no niega la posibilidad de que el juez tenga una herramienta para poder fallar, pues los principios aplicados existirían con anterioridad al caso *sub lite*, excluyendo de ese modo la aplicación retroactiva de normas “creadas” por los jueces así como también decisiones “correctas” que no se funden en los mentados principios por carecer éstas de legitimidad. En palabras de Gargarella, “...el juez debe aplicar (...) los mismos

³⁰ Waldron, Jeremy, The Core of the Case Against Judicial Review, *Yale Law Journal*, N° 115, 2006, pp 1348-1406, p. 1396.

³¹ *Ibid.*, p. 1398.

³² Dworkin, *Los derechos en serio*, op. cit., pp.158-162; Gargarella, *La justicia frente al gobierno*, op. cit., pp. 74-75.

principios justificativos que la práctica comunitaria ha venido desarrollando hasta la fecha, en materia de cómo usar la coerción sobre sus miembros...”³³.

Las críticas que este enfoque ha recibido son varias. Si bien Dworkin cree que esta distinción entre principios y objetivos colectivos resuelve un sinnúmero de problemas que afectan a otras estrategias de defensa de la revisión judicial de las leyes, su versión no está exenta de serias dificultades, las que han sido bien tratadas por Gargarella recurriendo autores como Frank Michelman y John Ely.³⁴ Pero, en este lugar, queremos plantear nuestra crítica por la vía de una pregunta: más allá de las virtudes y defectos que la defensa dworkiniana de la revisión judicial pueda tener, ¿por qué son los jueces y no las mayorías las llamadas a controlar la constitución y a poner en ejecución el principio de integridad? ¿Qué convierte a los tribunales en los *foros de principios* y en la instancia ideal para interpretar la constitución; ¿no pueden las mayorías reunir las condiciones exigidas por el principio de integridad e interpretar la constitución por sí mismas con carácter final?

Una manera de responder a estas preguntas es estudiando la crítica de Dworkin a lo que él denomina “la premisa mayoritaria”, la cual describe como:

“Una tesis acerca de los resultados [*outcomes*] justos de un proceso político: insiste en que los procedimientos políticos deberían estar diseñados de manera tal que, al menos en materias importantes, la decisión a la que se llegue sea la decisión que una mayoría o pluralidad de ciudadanos favorezca.

La premisa supone (...) que siempre es injusto cuando a una mayoría política no se le permite salirse con la suya, de modo que incluso cuando existen suficientes razones contrarias para justificar esto, la injusticia permanece”³⁵

Dworkin defiende una teoría que se opone a la premisa mayoritaria tal y como ha sido descrita y que él denomina la “concepción constitucional de la democracia”. Ésta, según sus palabras, considera que el fin de la democracia es uno distinto, uno en que las “decisiones colectivas sea hechas por instituciones políticas cuya estructura, composición, y prácticas traten a todos los miembros de la comunidad, como individuos, con igual preocupación y respeto”.³⁶ La concepción constitucional de la democracia asevera que ésta es una forma de gobierno sometida a condiciones que hacen que el Estado trate a todos los miembros de la comunidad política con igualdad, de modo que, si las instituciones políticas mayoritarias cumplen con dichas condiciones, entonces los veredictos que emanen de dichas instituciones

³³ Ibid., 76.

³⁴ Ibid., p. 77.

³⁵ Dworkin, *Freedom's Law...*, op. cit., pp. 16-17.

³⁶ Ídem.

deberían ser aceptados por todos. Sin embargo, cuando dichas instituciones son defectuosas, cuando las condiciones exigidas por la concepción constitucional de Dworkin no se cumplen “no puede haber una objeción en el nombre de la democracia, a otros procedimientos que las protejan y las respeten de mejor manera”³⁷.

Esta es una objeción poderosa. Sin embargo, Dworkin no es completamente justo en su descripción de la premisa mayoritaria. La premisa, tal y como está conceptualizada por él, es particularmente adecuada para su argumento, y creemos que si la modificamos en un modo que no la desnaturalice, pero que la haga más completa, podría poner en riesgo a su apoyo a las instituciones contramayoritarias como los tribunales. Tal y como está descrita por Dworkin, la premisa mayoritaria deja fuera teorías o argumentos que rechacen a la supremacía judicial o en general a órganos contramayoritarios pero que no obstante son respetuosos del constitucionalismo. En ese sentido, el situar a las mayorías como la más elevada instancia en el esquema de órganos del Estado, no implica de modo alguno, por ese sólo hecho, el vulnerar o desproteger a un régimen tildado de constitucional. Simplemente una cosa no se sigue de la otra. Esto es, sin embargo, lo que Dworkin parece sugerir cuando señala que la premisa mayoritaria defiende una postura según la cual es *siempre* injusto cuando las mayorías no se salen con la suya.

Una buena pregunta para Dworkin sería entonces: ¿pueden cumplirse las condiciones exigidas por la concepción constitucional de la democracia por alguna configuración institucional que no incluya al control de constitucionalidad como parte de las atribuciones de sus tribunales? Si lo que para Dworkin es importante es que las condiciones de su concepción se cumplan, y la revisión judicial es instrumental respecto de dichas condiciones — esto es, se justifica sólo en tanto y en cuanto asegure el respeto a las condiciones de la democracia —, entonces se sigue que es conceptualmente posible tener un marco institucional sin instituciones contramayoritarias siempre y cuando este marco respete las condiciones democráticas exigidas por Dworkin.

Más aún, es derechamente erróneo el señalar, como lo hace Dworkin, que los argumentos mayoritarios son exclusivamente acerca de *resultados* justos, al igual que es falso señalar que la revisión judicial siempre defiende las condiciones democráticas que Dworkin exige. De hecho, los argumentos mayoritarios pueden ser sostenidos sin necesidad de recurrir a defensas instrumentales, es decir, pueden sostenerse recurriendo a razones de tipo procedimental. Al respecto, Waldron define a este tipo de argumentos (*process-related reasons*) como “razones para insistir en que una persona decida, o participe en una decisión, que existen con indepen-

³⁷ Ídem.

dencia de consideraciones acerca del resultado apropiado”³⁸. Si modificamos la premisa mayoritaria, ampliándola para que considere razones de éste tipo, entonces la justificación dworkiniana de las instituciones contramayoritarias deviene incompleta.³⁹

En otro lugar, Dworkin cae en el mismo olvido al comentar una respuesta dada por el entonces nominado juez John Roberts a la comisión de justicia del Congreso de los Estados Unidos. A este juez se le preguntó en una serie de ocasiones cuál sería la teoría interpretativa de la Constitución que utilizaría para decidir casos difíciles, en los cuales tuviera que aplicar disposiciones constitucionales abstractas como “debido proceso”, “igual protección de las leyes” o “castigos crueles e inusuales”,⁴⁰ etc., a lo cual respondió que su tarea como juez consistiría en decidir según la ley y nada más que la ley. Dworkin dedicó un ensayo muy crítico al caso de este juez, pero el núcleo de su argumento puede verse en el siguiente párrafo que, adelantamos, nada dice sobre *por qué* tiene que ser el juez la autoridad final en materia de interpretación constitucional, simplemente asumiendo que las cosas son así: “...La mera declaración de que un juez debiese imponer “la ley” en el momento de tratar con cláusulas abstractas no nos dice nada: *la cuestión crucial es cómo* el juez debe decidir lo que es la ley...”⁴¹.

¿Qué deberemos decir acerca de las cuestiones pendientes, las preguntas institucionales que la lectura moral [de la constitución] no toca?

No veo otra alternativa que utilizar un standard basado en los resultados en lugar de uno procedimental. La mejor estructura institucional es aquella que está mejor calculada para producir las mejores respuestas a la cuestión esencialmente moral cuáles son las realmente las condiciones democráticas, y para asegurar el cumplimiento de dichas condiciones.⁴²

En consecuencia, cuando la enfrentamos a la pregunta de por qué las mayorías no pueden ejercer el rol de intérpretes finales de la constitución, la teoría de Dworkin no provee de una respuesta satisfactoria porque se centra exclusivamente en justificar la democracia desde un punto de vista instrumental, basado en los resultados de las decisiones adoptadas por los órganos del Estado, y sin referirse a razones procedimentales.

³⁸ Waldron, *The Core of the Case ...*, op. cit., pp. 1372

³⁹ Dworkin cae en el mismo olvido, bajo las mismas premisas, en Dworkin, Ronald, *The Supreme Court Phalanx. The Court's New Right-Wing Bloc*, New York, New York Review Books, 2008, p. 4.

⁴⁰ Expresiones incluidas en las enmiendas quinta, octava y decimocuarta de la Constitución norteamericana, respectivamente.

⁴¹ Dworkin, *The Supreme Court Phalanx...*, op. cit., p. 4.

⁴² Dworkin, *Freedom's Law*, op. cit., p. 34

3. Sobre la supremacía judicial, el departamentalismo, el republicanismo y la democracia deliberativa

Descartados los argumentos y propuesta la crítica, queremos preguntarnos lo siguiente: ¿desde qué momento y en qué contexto asumimos como normal una práctica que involucre la supremacía judicial en la adjudicación e interpretación constitucional? Desde un punto de vista teórico, la pregunta puede enfocarse teniendo como punto de referencia los postulados del departamentalismo y la oposición de dos comprensiones y justificaciones de la democracia: la liberal y la republicana.⁴³ Si recordamos la vinculación existente entre el pueblo y la interpretación de la constitución de acuerdo a la teoría departamental, veremos que la vinculación del individuo con la política y con la toma de decisiones fundamentales era una que implicaba un ejercicio activo de la ciudadanía.⁴⁴ Esta relación entre el papel del ciudadano como intérprete constitucional y su vinculación con la política se hace evidente en los términos en que algunos autores definen a la democracia deliberativa como parte de una justificación republicana de la democracia.

Desde esta óptica, el estatus de ciudadano no está determinado por el modelo de libertades negativas que pueden ser exigidas por el individuo a un macro-sujeto estatal que concede o niega dichas libertades, al modo de una comprensión liberal de la democracia. Más bien, este poder proviene de una instancia comunicativa que a su vez es producto del ejercicio de la autodeterminación política de los ciudadanos. En este modelo, la razón de la existencia del Estado no radica primordial o exclusivamente en la protección de los derechos individuales entendidos como libertades negativas, sino en la salvaguarda del proceso de formación de la voluntad de los integrantes de una comunidad política en la que ciudadanos libres e iguales discuten y acuerdan entre sí sobre las metas y reglas que pudieran ser de interés común para todos.⁴⁵ Las consecuencias que, por el contrario, se siguen de una comprensión liberal de la democracia, alejan al ciudadano de su relación con la

⁴³ Las descripciones de ambos conceptos son, por cierto, insuficientes y requieren un desarrollo mayor del que podamos ofrecer aquí. Esto se torna especialmente problemático si se tiene en cuenta la dispersión de opiniones que se hacen llamar a sí mismas liberales. Sin embargo, el núcleo del liberalismo, fundado sobre el principio filosófico del utilitarismo y de la teoría económica de la “mano invisible” como reguladora de preferencias es, no obstante su amplio grado de abstracción, suficiente para provocar una idea de dicho concepto. El republicanismo padece del mismo problema. Sin embargo, nos remitimos a los trabajos de Ovejero y Habermas y a sus respectivas descripciones de este entramado conceptual. Ovejero, Félix, *Teorías de la democracia y fundamentaciones de la democracia*, Doxa Cuadernos de filosofía del derecho Universidad de Alicante, N° 19, 1996, pp. 309-356 y Habermas, Jürgen, *Tres modelos normativos de democracia*, traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilard Roca, en Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, 2008, pp. 231-246.

⁴⁴ Kramer, *The People Themselves ...*, op. cit., pp. 107-109.

⁴⁵ Habermas, *Tres modelos...*, op. cit., p. 234.

política y con el ejercicio de su papel como configurador de los programas estatales, instrumentalizando tanto al Estado como a los individuos para convertir meras preferencias personales en políticas públicas por medio del poder de la administración. Diversos estudios muestran cómo los modelos democráticos liberales así entendidos degeneran en un distanciamiento de los ciudadanos entre sí y respecto del Estado, permitiendo el florecimiento de prácticas institucionales que actúan *por* los ciudadanos y con relativa prescindencia de éstos.⁴⁶

Entender cómo la separación de poderes en nuestras democracias modernas ha pasado de ser un modelo explicativo del diálogo de los ciudadanos entre sí como programadores del poder estatal, a uno en que los ciudadanos no cuentan en ese diálogo más que para seleccionar al representante por medio del voto y en que los funcionarios estatales deciden por sí mismos los derechos y deberes de sus constituyentes, es un proceso complejo y que requiere un estudio mucho más amplio y detallado, pero la idea central que queremos plasmar es que el caso de la revisión judicial con carácter de supremacía obedece a este patrón de justificación instrumental de las democracias; un patrón que prescinde del proceso de formación de voluntad de los individuos en la política porque lo único que se entiende como relevante para el sistema es traducir aritméticamente las preferencias de los ciudadanos individualmente considerados de modo instrumental, de modo que si la democracia falla en el cálculo, ésta no se justifica epistémicamente, por lo que habrá que buscar otro sistema de traducción de preferencias que haga mejor el trabajo. Es, en el fondo, un problema de diseñar instituciones que actúan sin el concurso sustantivo de los ciudadanos en la toma de decisiones asumiendo ciertos presupuestos hobbesianos sobre la naturaleza humana que parten de la base de que la virtud cívica, aquella disposición de los ciudadanos a participar en el proceso de formación de la voluntad política, sigue el patrón de una curva de utilidad y que, en consecuencia, está condenada a su desgaste.⁴⁷

Para ir finalizando, el análisis que hasta aquí hemos intentado esbozar combina el planteamiento de un problema que incluye razones históricas y teóricas: el nacimiento de la institución de la revisión judicial en un contexto político que ha sido denominado constitucionalismo popular, y el cambio de dicho paradigma hacia

⁴⁶ Véase por ejemplo Szmulewicz, Esteban, *Las contradicciones de la tercera vía. Participación social y desigualdad en tres países*. 1ª Parte, *Asuntos Públicos*, informe nro. 813, 2010; Bello, Donald, *Sobre la legitimación/dominación por el uso de la Constitución. El caso de las movilizaciones estudiantiles en Chile*, *Astrolabio Revista internacional de filosofía*, Universidad de Barcelona, Nº. 13, 2010, pp. 55-62 y Ovejero, Félix, *¿Idiotas o ciudadanos?*, Barcelona, Editorial Montesinos, 2013.

⁴⁷ Véase Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge y Oxford, Harvard University Press, 2007, pp. 41-53 y Ovejero, Félix, *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Barcelona, Editorial Paidós, 2002, p. 178.

uno que reviste caracteres de una justificación liberal e instrumental de la participación ciudadana. Hemos ofrecido explicaciones pragmáticas del por qué las instituciones representativas estarían dispuestas a incentivar a los tribunales a convertirse en los intérpretes finales de la constitución y razones normativas en defensa de la práctica en cuestión. La distinción entre comprensiones y justificaciones liberales y republicanas de la democracia nos permite concluir que la única forma de ofrecer razones para justificar la supremacía de la judicatura en la interpretación de la constitución es justificando a su vez regímenes políticos desde una óptica liberal instrumental. Si uno hace propia una comprensión republicana de la democracia en la forma que se ha descrito aquí, los argumentos en defensa de la supremacía judicial no mantienen ya el carácter de justificaciones, sino de meras explicaciones, con la consecuente falta de legitimidad democrática que eso conlleva.

Creemos que una de las mejores alternativas para llevar a cabo el ideal de legitimación de la revisión judicial es por medio de una versión del republicanismo que no idealice tanto en la exigencia de virtud cívica como sí en los procedimientos por medio de los cuales la formación de la voluntad política pueda ser institucionalizada. Este camino intermedio entre el liberalismo y el republicanismo, es una propuesta que en el caso de un autor como Habermas se ha materializado a través del recurso a la noción de patriotismo constitucional. Esa apelación a que los ciudadanos se identifiquen con aquella base de acuerdos, fruto de una deliberación entre iguales y libre de coacción por parte de los ciudadanos mismos que es una constitución republicana, es la piedra angular de un sistema político creado y programado por los ciudadanos para generar instituciones que filtren las preferencias de los individuos previamente deliberadas en instancias mayoritarias y que las conviertan en derecho legítimo.⁴⁸

Sin esta instancia de legitimación, las normas que obliguen a los ciudadanos y que surjan de instituciones como la judicatura, en las que la deliberación pública ha sido inexistente o confinada a foros no institucionales, corren el peligro de ser impuestas sin el consentimiento de sus afectados y de que estos últimos rechacen su aplicación o que, por el contrario, acaten las decisiones de los tribunales de manera irreflexiva. Ninguna de las dos alternativas es deseable si es que el derecho aspira a ser un mecanismo legítimo de regulación de expectativas de comportamiento.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.009>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 191-212

⁴⁸ Habermas, Jürgen, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 175.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERMAN, B. (2007). *La nueva división de poderes*. (J. M. Salazar, Trad.) México D.F.: Fondo de cultura económica.
- ATRIA, F. (2000). Revisión judicial: el síndrome de la víctima insatisfecha. *Estudios Públicos*, 347-402.
- ATRIA, F. (2003). El derecho y la contingencia de lo político. *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*(26), 319-347.
- BELLO, D. (2010). Sobre la legitimación/dominación por el uso de la Constitución. El caso de las movilizaciones estudiantiles en Chile. *Astrolabio*(13), 55-62.
- BICKEL, A. M. (1986). *The Least Dangerous Branch. The Supreme Court at the Bar of Politics*. (Second Edition ed.). New Haven and London: Yale University Press.
- BREYER, S. (2000). Judicial Review: A Practicing Judge's Perspective. *Texas Law Review*, 78, 761-775.
- CASTO, W. R. (2009). There were great men before Agamemnon. *Vanderbilt law review*, 62(2), 371-405.
- COUSO, J. A. (2005). The Politics of Judicial Review in Chile in the Era of Domestic Transition, 1990-2002. En S. Gloppen, R. Gargarella, & E. Skaar (Edits.), *Democratization and the Judiciary. The Accountability Function of Courts in New Democracies* (págs. 70-91). New York: Frank Cass.
- DAHL, R. (1967). *Pluralist democracy in the United States: conflict and consent*. Chicago: Rand McNally.
- DAHL, R. (2003). *¿Es democrática la Constitución de los Estados Unidos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DWORKIN, R. (1986). *Law's Empire* (3ª ed.). London: Fontana.
- DWORKIN, R. (1996). *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press.
- DWORKIN, R. (2002). *Los derechos en serio*. (M. Guastavino, Trad.) Barcelona: Ariel.
- DWORKIN, R. (2008). *The Supreme Court Phalanx. The Court's New Right-Wing Bloc*. New York: New York Review Books.
- EISGRUBER, C. (2001). *Constitutional Self-Government*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- FARRAND, M. (1913). *The framing of the Constitution of the United States*. New Haven and London: Yale University Press.
- GARGARELLA, R. (1996). *La justicia frente al gobierno. Sobre el carácter contramayoritario del poder judicial*. Barcelona: Ariel.
- GARGARELLA, R. (abril de 1997). La dificultad de defender el control judicial de las leyes. *Isonomía*(6), 56.

- GOLDSWORTHY, J. (2011). The Limits of Judicial Fidelity to Law: The Coxford Lecture. *Canadian Journal of Jurisprudence*, XXVI(2), 305-325.
- HABERMAS, J. (2008). Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. (M. Jiménez, Trad.) Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2008). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (J. C. Velasco Arroyo, & G. Vilard Roca, Trads., págs. 231-246). Barcelona: Paidós.
- HAMILTON, A. (1948). The Federalist LXXVIII. En A. Hamilton, J. Madison, & J. Jay, *The Federalist, or The New Constitution* (págs. 395-402). Oxford: Basil Blackwell.
- JEFFERSON, T. (2008). *The Essential Jefferson*. (J. Dewey, Ed.) Mineola, New York.
- KRAMER, L. (2004a). *The People Themselves. Popular Constitutionalism and Judicial Review*. New York: Oxford University Press.
- LINARES, S. (Abril de 2008). Sobre el ejercicio democrático del control judicial de las leyes. *Isonomía*(28), 157.
- MARBURY V. MADISON, 5.US. 137 (United States Supreme Court 1803).
- MICHELS, R. (1959). *A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Mineola- Nueva York: Dover Publications.
- MUÑIZ, J. (2005). Estudio preliminar. República y libertad en el pensamiento político de James Madison. En J. Madison, & J. Muñiz (Ed.), *República y libertad* (J. Muñiz, Trad., págs. XI- LIII). Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- OVEJERO LUCAS, F. (1996). Teorías de la democracia y fundamentaciones de la democracia. *Doxa*(19), 309-355.
- OVEJERO LUCAS, F. (2002). *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona: Paidós.
- OVEJERO, F. (2013). *¿Idiotas o ciudadanos?* Barcelona: Montesinos.
- RAWLS, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, J. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SCHMITT, C. (192). *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SZMULEWICZ, E. (2010). Las contradicciones de la tercera vía. Participación social y desigualdad en tres países. *Asuntos públicos*.
- TUSHNET, M. (1999). *Taking the Constitution Away from the Courts*. Princeton: Princeton University Press.
- WALDRON, J. (2006). The Core of the Case Against Judicial Review. *The Yale Law Journal*(115), 1346-1406.
- WHITTINGTON, K. (2007). *Political foundations of Judicial Supremacy. The Presidency, the Supreme Court, and Constitutional Leadership in U.S. History*. Princeton: Princeton University Press.
- ZURN, C. (2007). *Deliberative Democracy and The Institutions of Judicial Review*. Cambridge: Cambridge University Press.



*Protección supranacional de los derechos lingüísticos
en un contexto universal y europeo*

*Supranational Protection of Language
Rights in Universal and
European Context*

JOANNA OSIEJEWICZ

University of Zielona Góra, Poland

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.010>

Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 213-228



Recibido: 20/09/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Ni existe ni siquiera un tratado internacional universal dedicado extensamente a los derechos lingüísticos. Este artículo presenta los resultados del análisis de tratados universales y regionales seleccionados, que contienen disposiciones para la protección de los derechos lingüísticos, y tienen como objetivo extraer conclusiones sobre la efectividad del enfoque legal internacional en esta materia. El análisis de actos elegidos del derecho internacional y del derecho europeo lleva a la conclusión de que los estados están más que dispuestos a aceptar regulaciones blandas, debido a la falta de preocupación por las duras consecuencias legales, y luego a ajustar los problemas particulares con ayuda de acuerdos bilaterales sobre una base de reciprocidad.

Palabras clave: derechos lingüísticos, minorías lingüísticas, derechos colectivos, derecho internacional, derecho europeo.

Abstract

Not even one universal international treaty is dedicated extensively to linguistic rights. This article presents the results of the analysis of selected universal and regional treaties containing provisions for the protection of language rights, and aims at drawing conclusions about the effectiveness of the legal international approach in this subject matter. The analysis of the chosen acts of the international law and the European law leads to the conclusion that states are rather willing to accept soft law regulations, due to the lack of concern about stiff legal consequences, and then to adjust the particular issues with the help of bilateral agreements on a reciprocal basis.

Keywords: language rights, linguistic minorities, collective rights, International Law, European Law.

It is widely accepted and hardly disputed that human dignity is natural, non-transferable, and identical for every human being. The consequence of such an understanding of the essence of this value is the assumption that nationality, race, sex, religion, language or education cannot be a prerequisite for the differentiation with regard to human dignity. This principle is considered to be fundamental to all international and domestic regulations, and it serves as the basis for creating a system of other individual rights. In this sense, dignity is the source of all values recognized as human rights and freedoms¹.

The protection of linguistic minorities is closely related to their culture. As Fernand de Varennes explained, the importance of language for many minorities is a derivative of the central location of language in their social and cultural identity². Language does not only serve functional communication, but it also expresses the cultural identity of the given user and reflects cultural heritage developed by all its previous users³. In fact, language is one of the fundamental components of human identity. For this reason, the respect for human dignity is closely linked to the respect for a given person's identity and, therefore, the language of the person. This view was expressed in universal legal instruments⁴. International and regional legal instruments also reflect the relationship between the protection of minority languages and preservation of cultural diversity. Because all languages are an expression of collective identity, it is necessary to provide the conditions that are indispensable for their development⁵.

Not even one universal international treaty is dedicated to linguistic rights. Most of international and regional legal instruments in this field refer to the human rights and the cultural importance of languages, and consequently to the linguis-

¹ M. Jabłoński, S. Jarosz-Żukowska, *Prawa człowieka i systemy ich ochrony. Zarys wykładu*, Wrocław 2004, p. 26.

² F. de Varennes, *Minorities and Human Rights. International Studies in Human Rights*, Volume 45, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / London 1996, p. 129. See also: A. Connelly, *The European Convention on Human Rights and the Protection of Minorities*, 2 Irish Journal of European Law 1993, p. 279.

³ S. Mancini, B. de Witte, *Language Rights as Cultural Rights: A European Perspective*, in: F. Francioni, M. Scheinin (ed.), *Cultural Human Rights*, Leiden 2008, p. 247.

⁴ Organization for Security and Cooperation in Europe, High Commissioner on National Minorities, The Oslo Recommendations Regarding the Linguistic Rights of National Minorities, 01.02.1998, <http://www.osce.org/hcnm/67531?download=true> (2016-11-25).

⁵ Art. 7 (1) of the Universal Declaration on Linguistic Rights, (June 9, 1996), United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], www.unesco.org/cpp/uk/declarations/linguistic.pdf (2016-10-25).

tic diversity as a general policy. This article presents the results of the analysis of universal and European treaties for the protection of language rights, and aims at drawing conclusions about the effectiveness of the legal international approach in this subject matter.

United Nations

The process of referring to the concept of human dignity in international agreements was initiated after the Second World War, when the Preamble to the Charter of the United Nations⁶ of 26 June 1945 declared the need to restore faith in the fundamental human rights, in the dignity and worth of human beings. These formulations were then repeated in Article 1 of the Universal Declaration of Human Rights⁷ of 10 December 1948, stating that all human beings are born free and equal in dignity and rights.

Language rights are protected by the international law from the perspective of protection of national minorities and indigenous peoples⁸. Because minorities are recognized as entities located in a relatively worse situation, it does not suffice to merely tolerate their languages, but it is also necessary to promote them. The minority language is usually different from the language of the majority, and the special protection of minority groups is necessary in order to preserve their cultural identity. For this reason, guarantees of language rights are subject to regulation under conventions relating to the protection of these groups and their members.

Article 27 of the International Covenant on Civil and Political Rights (hereafter: ICCPR)⁹, which contains a positive obligation to support maintenance and revitalization of minority languages, constitutes the universal source of language rights protection. According to this Article, persons belonging to ethnic, religious, and linguistic minorities shall not be denied the right to their own culture, to profess and practice their own religion, and to use their own language together with other members of their group. Article 27 ICCPR is neither a standard program nor the principle devoid of effectiveness, because the states are required to establish national measures necessary for its implementation. Article 27 ICCPR defines only the priority, which is to respect and preserve the specific characteristics of minorities,

⁶ <http://www.un.org/en/sections/un-charter/un-charter-full-text/> (2016-11-06).

⁷ <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html> (2016-11-06).

⁸ On the necessity to protect language rights in international law: L. Mälsköo, *The Language Rights in International Law: Why the Phoenix is Still in the Ashes*, 12 *Florida Journal of International Law* No 12 (2000), p. 441.

⁹ International Covenant on Civil and Political Rights opened for signature at New York on 19 December 1966, United Nations, Treaty Series, vol. 999, p. 171 and vol. 1057, p. 407.

that is language, culture and religion. Nevertheless, its implementation requires the signatory states to fulfill this obligation¹⁰.

The Human Rights Committee referred to the regulation of Article 27 ICCPR in its general comment No. 23 of 6 April 1994, and noted that it establishes and recognizes the right granted to persons belonging to minorities. The Committee explained therefore that Article 27 ICCPR does not establish a collective right. The Committee also made a distinction between the rights protected under Article 27 ICCPR and the right to self-determination provided in Article 1 ICCPR, in addition to the prohibition of discrimination in accordance with Article 2(1) and Article 26 ICCPR. The Committee also noted that the terms used in Article 27 ICCPR suggest that those protected belong to a given group and share a common culture, religion and/or language, and that the persons to be protected must not be nationals of Contracting States to the ICCPR. Moreover, persons belonging to minorities do not need to be permanent residents to benefit from the protection of Article 27 ICCPR. Even migrant workers and newcomers in the country constitute a minority and have the right not to be deprived of the use of these rights. The Committee concluded that, although Article 27 ICCPR is formulated in a negative way, it requires the adoption of positive measures of protection, not only against the actions of the Contracting State to the ICCPR in the sphere of legislative, administrative or judicial review, but also against those of other people in this country¹¹. Positive measures may be necessary to protect the identity of minorities and the rights of their members to cultivate and develop their own culture and language and to practice their own religion in the community with other members of the group¹². The Committee did not specify, however, what should be the nature of these measures and left this question to the discretion of the Contracting States to the ICCPR. In a later communication on the importance of Article 27 ICCPR, the Committee replaced the existing wording with the strong commitment of Contracting States to grant protection to ethnic and linguistic minorities.

The implications of the rights of minorities to cultivate their culture and use their language, as contained in Article 27 ICCPR, were developed in the United Nations Declaration on the Rights of persons belonging to national minorities or ethnic or religious (1992)¹³. This document, which is considered an interpretative

¹⁰ X. Arzoz, *The Nature of Language Rights*, Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe No 2 (2007), p. 10.

¹¹ *ibidem*, item 6.1.

¹² *ibidem*, item 6.2.

¹³ *Lovelace v. Canada*, U.N. Human Rights Committee, Final Views, Communication No. R.6/24, U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/36/40) (1981), item 15; *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, G.A. Res. 47/135, U.N. Doc. A/RES/47/135 (Dec. 18, 1992).

declaration of Article 27 ICCPR¹⁴, goes beyond the initial approach presented in Article 27 ICCPR. Article 2 of the Declaration states affirmatively that persons belonging to linguistic minorities have the right to enjoy their own culture and use their own language¹⁵.

The International Labour Organization Convention (hereafter: ILO) No. 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries¹⁶, which is placed beyond the protection of minorities and among guarantees being different in nature, is an international instrument for the protection of indigenous peoples containing a list of linguistic rights. The linguistic rights of indigenous peoples do not relate mainly to the protection of commercial interests, but some of them are important for the transmission of information related to trade in a language other than the language of the majority. Article 30(1) of ILO Convention No. 169 states that governments are to adopt measures appropriate to the traditions and cultures of the peoples concerned, to tell them of their rights and obligations, in particular with regard to work, economic opportunities, issues of education and health, social welfare, and their rights under the this Convention¹⁷.

Council of Europe

UN Human Rights Committee and the European Court of Human Rights belong to two separate legal regimes, which include rights related to linguistic minorities: the competence of the Committee include, among other things, issuing authoritative comments in response to a complaint under the ICCPR, while the European Court of Human Rights is responsible for monitoring compliance by the Member States of the Council of Europe with their obligations under the European Convention on Human Rights (hereafter: ECHR)¹⁸. The ICCPR provides for, on the basis of Article 27 ICCPR, a direct right to the use of minority languages, while the ECHR does not contain a corresponding permissions. The claimants under

¹⁴ *ibidem*, Preamble, item 4: “Inspired by the provisions of article 27 of the International R Covenant on Civil and Political Rights concerning the rights of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities”.

¹⁵ *ibidem*, Art. 2(1).

¹⁶ International Labour Organization (ILO), *Convention No 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*, adopted June 27, 1989, entered into force September 25, 1991, 72 ILO Official Bull. 59; 28 ILM 1382 (1989).

¹⁷ *ibidem*, Art. 30: „Governments shall adopt measures appropriate to the traditions and cultures of the peoples concerned, to make known to them their rights and duties, especially in regard to labour, economic opportunities, education and health matters, social welfare and their rights deriving from this Convention”.

¹⁸ Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Rome 4 November 1950 r., ETS No. 005.

the ECHR cannot raise immediate claim of their language rights, but only a claim alleging infringement of Article 14 ECHR, which prohibits discrimination in the enjoyment of other rights upon the ECHR, with language as one of several bases. In the doctrine, Article 27 ICCPR is considered to be the most widely accepted, legally binding provision on minorities, however the Committee is reluctant to recognize the right to use the minority language in the official circulation¹⁹. The results of investigations on the basis of Article 27 ICCPR do not differ significantly from similar claims directed to the European Court of Human Rights, even though in the latter case, in the absence of a direct language right, only a limited range of Article 14 ECHR establishing the prohibition of discrimination in the enjoyment of other rights provided for in the ECHR can be applied²⁰. The claimant featuring the direct language right of Article 27 ICCPR does not enjoy, however, greater protection of their language than provided by Article 14 ECHR in reference to the prohibition of discrimination and the right to a fair trial, which in turn are not linguistically or culturally specific.

The European Charter for Regional or Minority Languages (hereafter: ECRML)²¹, adopted 1992 within the framework of the Council of Europe, is one of the most important documents at the regional level, containing binding standards for language rights. As the first international legal instrument devoted to the protection of minority languages, the Charter helped to increase the standards of protection in the areas, in which the universal instruments are incomplete. The Contracting States undertake to introduce a minimum number of measures to promote regional nad minority language in various fields. Article 3(1) ECRML provides that each State ratifying the ECRML determines which minority and regional languages should be included within the scope of the Charter. It is worth noting, however, that not all European countries, including the European Union Member States, have signed and ratified the ECRML²². For the purposes of the ECRML, regional and minority languages are languages that are traditionally used within a given territory of a state by citizens of this state that form a group numerically smaller than the rest of the state's population. These languages are to be different from the official language(s) of the state. This notion includes neither dialects of the official

¹⁹ R. Wieruszewski, Artykuł 27: Ochrona mniejszości, in: R. Wieruszewski (ed.), *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich (Osobistych) i Politycznych*, Warszawa 2012, p. 692.

²⁰ M. Paz., *The Failed Promise of Language Rights: A Critique of the International Language Rights Regime*, Harvard International Law Journal, Vol. 54, No 1 (2013), p. 165

²¹ European Charter for Regional or Minority Languages, done in Strasburgu on 5 November 1992, ETS No. 148.

²² http://www.coe.int/pl/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/148/signatures?p_auth=XMDjTPza (2016-10-25).

language(s) of the state nor languages of migrants (Article 1 ECRML). With regard to regional and minority languages on the territories in which these languages are used, and depending on the situation of each language, the Contracting States must base their policies, legislation, and practice, amongst others, on the following objectives and principles: recognition of regional and minority languages as an expression of cultural wealth; respect for the geographical area of each regional/minority language in order to ensure that the existing or new administrative divisions do not constitute an obstacle for the promotion of this regional or minority language; the need to take resolute actions to promote regional and minority languages in order to protect them; facilitating and encouraging the application of the regional and minority languages in speech and writing, in public and private life (Article 7 ECRML).

The Council of Europe also adopted a general document for the protection of national minorities, i.e. the Framework Convention for the Protection of National Minorities (hereafter: FCPNM)²³. According to Article 1 FCPNM, the protection of national minorities and the rights and freedoms of persons belonging to those minorities forms an integral part of the international protection of human rights and, as such, falls within the scope of international cooperation. The Contracting States undertake to promote the conditions necessary for persons belonging to national minorities to maintain and develop their culture, and to preserve the essential elements of their identity, namely their religion, language, traditions, and cultural heritage (Article 5(1) FCPNM). The content and scope of the Convention were assessed by the European Court of Human Rights in *Chapman v. United Kingdom*²⁴. Having examined the specific cultural background of the Roma communities, the Court held that in this case the right to protection and respect for private and family life must mean the right to preserve the cultural identity of minorities through support for conducting private life in harmony with the nomadic tradition²⁵. According to the Court, it can be said that there is an emerging international consensus among the Contracting States of the Council of Europe recognizing the special needs of minorities and an obligation to protect their security, identity, and lifestyle. However, the Court is not persuaded that the consensus is sufficiently concrete for giving clues to behavior or standards which Contracting States consider desirable in a particular situation. The Court pointed out that the FCPNM sets

²³ Framework Convention for the Protection of National Minorities, done in Strasbourg on 1 February 1995, ETS No. 157.

²⁴ *Chapman v. The United Kingdom* (Application no. 27238/95), ruling of European Court of Human Rights of 18 January 2001, ECHR 2001-I.

²⁵ *ibidem*, item 73.

out general principles and objectives, but the signatory countries were unable to agree on the way of their implementation²⁶.

European Union

In addition to the legal protection of minorities, including cultural diversity, as expressed in the system of protection of human rights of the Council of Europe, relevant provisions relating directly to multiculturalism, include the law of the European Union (hereafter: EU). Regardless of the national policies of the Member States, the EU, bearing in mind the goal of integration and respect for human rights, should be particularly interested in promoting the idea of multiculturalism, as the blending of cultures is essential to the process of integration. Promotion and protection of multiculturalism are particularly important in the context of the rights of persons belonging to national and ethnic minorities²⁷.

According to Article 2 of the Treaty on European Union (hereafter: TEU)²⁸, the EU was founded on the values of respect for human dignity, liberty, democracy, equality, the rule of law and respect for human rights, including the rights of persons belonging to minorities. These values are common to the Member States. This provision sets thus a new standard in the EU approach to the fundamental rights of its citizens, i.e. the protection of human rights is not only a general principle of the EU primary law, but also the concrete commitment of the EU and its Member States, which together should strive to develop and strengthen the fundamental rights in the European area. Article 2 TEU is assessed as constituting a central category of the normative legal order of the EU, overriding even the general principles of the law and the written laws of the EU²⁹.

Human dignity also received its normative content of the Charter of Fundamental Rights of the European Union (hereafter: ChFR)³⁰, announced officially at the European Council in Nice on December 7, 2000³¹. It strengthens the protection of the fundamental rights of the EU citizens by stating that there must be no dis-

²⁶ ibidem, item 93-94.

²⁷ The dignity of the human person takes the first place in the axiology of the European Union as a good of fundamental importance, compare: W. Osiałyński, *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011, p. 292.

²⁸ Treaty on European union (Consolidated version 2016) - OJ C 202 (2016).

²⁹ J. Sozański, *Ogólne zasady prawa a wartości Unii Europejskiej (po Traktacie lizbońskim) – studium prawnoporównawcze*, Toruń 2012, p. 165.

³⁰ Charter of Fundamental Rights of the European Union, OJ C 326, 26.10.2012, p. 391–407.

³¹ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne jako fundament wartości europejskich. Propozycje katolickiej nauki społecznej*, in: E. Kozerska, T. Scheffler (ed.) *Aksjologiczne i praktyczne aspekty integracji europejskiej*, Wrocław 2007, p. 105–107.

crimination, in particular with regard to ethnic origin, language, religion, and race. According to Article 22 ChFR, the EU respects cultural, religious, and linguistic diversity. Although the content of the TEU and the ChFR do not give rise to any collective rights of minorities, they justify the assumption that legal dilemmas related to the protection of cultural diversity of the Member States should be resolved taking into account not only the international or domestic law, but also the EU law³². On the basis of Article 2 and Article 3 in connection with Article 4(3) TEU, the Member States committed themselves to a joint action in view of the completion of the EU core values: respect for human dignity, human rights, including the rights of persons belonging to minorities.

ChFR does not grant to minorities as groups or communities the right to protect their cultural identity, religious and linguistic diversity. In this sense, it does not give grounds for the construction of collective rights, to which a cultural, religious or linguistic minority would be the subject. The minority rights are protected indirectly through the fundamental rights as guaranteed by the ChFR, which also serve members of communities and minority groups, i.e. the freedom of thought, conscience, and religion (Article 10 ChFR); the right of parents to ensure the education and teaching of their children in conformity with their religious, philosophical, and pedagogical convictions (Article 14(3) ChFR); the right to apply in writing to the EU institutions in one of the languages of the Treaties (Article 41(4) ChFR); the prohibition of discrimination, in particular with regard to race, color, ethnic or social origin, language, religion or belief, political or any other opinion (Article 21 ChFR). The ChFR repeats in its Article 21(1) the formula used in Article 14 ECHR and sets, amongst other things, the prohibition of discrimination on the grounds of national minority.

In terms of the fundamental rights, including language rights, petitions submitted by EU citizens play an important role. The right to petition is specified in Rule 215 of the Rules of Procedure of the European Parliament³³. The petition may be submitted by any EU citizen and any natural person being resident in a Member State. The Committee on Petitions deals, amongst others, with complaints lodged by non-German parents on discriminatory practices of the German Office for Children, Youth and Family, which in many cases, a priori assumed that in the event of separation or divorce the non-German spouse would not be able to properly care for the education of their children and usually granted the custody of the child to the parent who is German. At the same time, they prevented the non-German parent from speaking

³² A. Wróbel, *Karta Praw Podstawowych. Komentarz*, Warszawa 2013, p. 758.

³³ Rule 215: Right of petition, Rules of Procedure of the European Parliament, [http://www.europarl.europa.eu/sides/getLastRules.do?language=en&reference=RULE-198\(2016-11-06\)](http://www.europarl.europa.eu/sides/getLastRules.do?language=en&reference=RULE-198(2016-11-06)).

with the child in a language other than German, and the meetings always took place in the presence of an official³⁴. The case was subject to a claim submitted to the European Court of Human Rights, which, by the judgment of 8 April 2004, held unanimously that Germany violated Article 8 ECHR in the field of family life³⁵.

Bilateral Treaties

The conclusion of bilateral agreements, including a provision that persons belonging to minorities have, on the basis of the principle of reciprocity, the right to freely use their mother tongue in public and private life, and the right to write their names and surnames in their mother tongue, is conducive to the development and protection of minority rights. Sometimes the content of the agreements introduces the possibility of using by persons belonging to national minorities their mother tongue also in public life, i.e. in relation citizen–public authorities³⁶.

The Treaty between the Republic of Poland and the Federal Republic of Germany on good neighborhood and friendly cooperation, signed in Bonn on 17 June 1991³⁷ may serve as an example. According to Article 20(1-3) of the Treaty, members of the German minority in the Republic of Poland, i.e. persons with the Polish citizenship who are of the German origin or admit to the German language, culture and traditions, as well as those in the Federal Republic of Germany, with the German citizenship, who are of the Polish origin or admit to the Polish language, culture and traditions, have the right, individually or together with other members of their group, to freely express, preserve, and develop their ethnic, cultural, linguistic, and religious identity without any attempt at assimilation against their will. The treaty gives them the right to the full and effective enjoyment of human rights and fundamental freedoms without any discrimination and in full equality before the law. Persons referred to in the Treaty enjoy in particular the right, individually or together with other members of their group, to freely use their mother tongue in private and public life, to access information in this language, to disseminate and exchange, as well as to use their names and surnames in their mother tongue.

³⁴ G. Janusz, *Prawa Podstawowe a ochrona Mniejszości Narodowych w Unii Europejskiej*, Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych O.L. PAN, No 5 (2010), p. 170.

³⁵ *Haase v. Germany* (Application no. 11057/02), ruling of European Court of Human Rights of 8 April 2004, ECHR 2004-III.

³⁶ Compare: M. Masternak – Kubiak, *Odesłania do prawa międzynarodowego w Konstytucji RP*, Wrocław 2013, p. 129-134.

³⁷ Polish Journal of Laws No 14 item 56.

Soft Law

Soft law instruments do not establish a formal legal obligation for states. Therefore, they are more likely to contain more far-reaching provisions concerning the protection of language rights than a binding source of law. An example of this type of law is the Universal Declaration of Linguistic Rights³⁸ (hereafter: UDLR) adopted in the framework of the UNESCO World Conference on Language Rights in 1996. Article 1(2) UDLR states that language rights are both individual rights and collective agreements. According to Article 2(3) UDLR, the collective rights of language groups may include the following: the right to learn their own language and culture; the right of access to cultural services; the right to an equitable presence of their language and culture in the communications media; the right to communicate in their own language with government bodies and in socio-economic relations. The UDLR introduces the concepts of 'linguistic community' and 'linguistic group'. In light of Article 1(1) UDLR, a linguistic community is any human society established historically in a particular territorial space, whether this space is recognized or not, which identifies itself as a people and has developed a common language as a natural means of communication and cultural cohesion among its members. According to Article 1(5) UDLR, a language group is each group of people sharing the same language, which is established in the territorial space of another linguistic community but which, as opposed to the main linguistic community, does not have historical predecessors. Examples of linguistic groups are immigrants, refugees, deported persons and members of diasporas. This innovative conceptual framework has a potential to help overcome the difficulties associated with the narrowing treatment of minorities with regard to language rights.

Conclusion

The analysis of respective acts of the international law and the European law leads to the conclusion that states are more willing to accept soft law regulations on the protection of linguistic rights due to the lack of concern about stiff legal consequences, and then to adjust the particular issues in the bilateral agreements on a reciprocal basis.

³⁸ Universal Declaration of Linguistic Rights (1996), <http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/linguistic.pdf>, (2016-10-25).

The international law protects national minorities in order to preserve their cultural identity and to avoid ethnic conflicts, including language. The overview of the various instruments to protect minority language rights indicates, however, the reluctance of the international community to grant these groups specific, enforceable rights in this area.

Article 27 ICCPR is the most widely accepted legally binding provision on minorities. On the contrary, the ECHR does not contain any direct language right, offering only the prohibition of discrimination in the enjoyment of other rights provided for in the ECHR. Claimants submitting their application on the basis of the direct language right according to Article 27 ICCPR, however, do not enjoy greater protection of their language than when acting on the basis of the right stipulated in Article 14 ECHR that refers to the prohibition of discrimination and the right to a fair trial, which in turn are not linguistically and culturally specific. Also the ChFR, which, however, establishes, amongst others, the prohibition of discrimination on the grounds of national minority, does not provide an effective safeguard mechanism and leaves the problem to be solved particularly, on a bilateral basis.

SOURCES:

Legal acts:

- Charter of Fundamental Rights of the European Union, OJ C 326, 26.10.2012, p. 391–407.
- Charter of the United Nations, <http://www.un.org/en/sections/un-charter/un-charter-full-text/> (2016-11-06).
- Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Rome 4 November 1950 r., ETS No. 005.
- Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, G.A. Res. 47/135, U.N. Doc. A/RES/47/135 (Dec. 18, 1992).
- European Charter for Regional or Minority Languages, done in Strasbourg on 5 November 1992, ETS No. 148, http://www.coe.int/pl/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/148/signatures?p_auth=XMDjTPza (2016-10-25).
- Framework Convention for the Protection of National Minorities, done in Strasbourg on 1 Februar 1995, ETS No. 157.
- International Covenant on Civil and Political Rights opened for signature at New York on 19 December 1966, United Nations, Treaty Series, vol. 999, p. 171 and vol. 1057, p. 407.
- International Labour Organization (ILO), Convention No 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries, adopted June 27, 1989, entered into force September 25, 1991, 72 ILO Official Bull. 59; 28 ILM 1382 (1989).
- Treaty between the Republic of Poland and the Federal Republic of Germany on good neighborhood and friendly cooperation, signed in Bonn on 17 June 1991, Polish Journal of Laws No 14 item 56.
- Treaty on European union (Consolidated version 2016) - OJ C 202 (2016).
- Universal Declaration of Human Rights, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html> (2016-11-06).
- Universal Declaration on Linguistic Rights, (June 9, 1996), United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], www.unesco.org/cpp/uk/declarations/linguistic.pdf (2016-10-25).

Literature:

- Arzoz X., The Nature of Language Rights, *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* No 2 (2007), p. 1-35.
- Connelly A., The European Convention on Human Rights and the Protection of Minorities, *2 Irish Journal of European Law* 1993, p. 277-293.
- De Varennes F., *Language, Minorities and Human Rights. International Studies in Human Rights, Volume 45*, Martinus Nijhoff Publishers,, The Hague / Boston / London 1996.
- Jabłoński M., Jarosz-Żukowska S., *Prawa człowieka i systemy ich ochrony. Zarys wykładu*, Wrocław 2004.
- Janusz G., *Prawa Podstawowe a ochrona Mniejszości Narodowych w Unii Europejskiej*, Teza Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych O.L. PAN, No 5 (2010), p. 167-193.
- Mälskoo L., The Language Rights in International Law: Why the Phoenix is Still in the Ashes, *12 Florida Journal of International Law* No 12 (2000), p. 441.
- Mancini S., De Witte B., *Language Rights as Cultural Rights: A European Perspective*, in: Francioni F., Scheinin M. (ed.), *Cultural Human Rights*, Leiden 2008, p. 247-284.
- Masternak – Kubiak M., *Odesłania do prawa międzynarodowego w Konstytucji RP*, Wrocław 2013.
- Osiatyński W., *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011.
- Paz M., The Failed Promise of Language Rights : A Critique of the International Language Rights Regime, *Harvard International Law Journal*, Vol. 54, No 1 (2013), p. 157-218.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne jako fundament wartości europejskich. Propozycje katolickiej nauki społecznej*, in: E. Kozerska, T. Scheffler (ed.) *Aksjologiczne i praktyczne aspekty integracji europejskiej*, Wrocław 2007, p. 105 –107.
- Sozański J., *Ogólne zasady prawa a wartości Unii Europejskiej (po Traktacie lizbońskim) – studium prawnoporównawcze*, Toruń 2012.
- Wieruszewski R., *Artykuł 27: Ochrona mniejszości*, in: R. Wieruszewski (ed.), *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich (Osobistych) i Politycznych*, Warszawa 2012, p. 682-695.
- Wróbel A., *Karta Praw Podstawowych. Komentarz*, Warszawa 2013.

Judgments:

- Chapman v. The United Kingdom (Application no. 27238/95), ruling of European Court of Human Rights of 18 January 2001, ECHR 2001-I.
- Haase v. Germany (Application no. 11057/02), ruling of European Court of Human Rights of 8 April 2004, ECHR 2004-III.
- Lovelace v. Canada, U.N. Human Rights Committee, Final Views, Communication No. R.6/24, U.N. Doc. Supp. No. 40 (A/36/40) (1981)

Documents:

- Organization for Security and Cooperation in Europe, High Commissioner on National Minorities, The Oslo Recommendations Regarding the Linguistic Rights of National Minorities, 01.02.1998, <http://www.osce.org/hcnm/67531?download=true> (2016-11-25).
- Rule 215: Right of petition, Rules of Procedure of the European Parliament, <http://www.europarl.europa.eu/sides/getLastRules.do?language=en&reference=RULE-198> (2016-11-06).

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.010>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 213-228



Krausist Natural Law and Scholastic Natural Law
(Discussion around a book by Delia Manzanero)

Derecho natural Krausista y
Derecho natural Escolástico
(A propósito de un libro de Delia Manzanero)

JOAQUÍN ALMOGUERA CARRERES

Universidad Pontificia Comillas
joaquinalmoguercarreres@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.011>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 229-252



Recibido: 08/06/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

La recepción del pensamiento de Krause en España y su desarrollo original hasta conformar la corriente krausista, que contiene su propia concepción de Derecho natural, se inserta en la tradición de pensamiento escolástica, dominante hasta ese momento enfrentándose así una concepción iusnaturalista tomista con la racionalista y armónica propia del krausismo. Entre ellas se aprecian algunos puntos de contacto y radicales diferencias.

Palabras clave: Derecho natural, Krausismo, neotomismo, racionalismo, organicismo social, libertad, formalismo, vida del Derecho, catolicismo social

Abstract

The reception of Krause's thought in Spain and its original development to conform the Spanish Krausist national current, containing its own conception of natural law, is inserted in the tradition of scholastic thought, dominant up to that moment, thus confronting a Thomistic naturalist conception with the rationalistic and harmonious conception of Krausism. Among them are some points of contact and radical differences

Keywords: natural law, Krausism, neotomism, rationalism, social organicism, freedom, formalism, legal life, social Catholicism.

I

POCAS CORRIENTES HAN TENIDO TANTA influencia en el pensamiento político, jurídico, social, español en los siglos XIX y XX como el krausismo, y sin embargo, pocas han despertado una atención tan limitada. Solamente un puñado de estudiosos y especialistas han llevado a cabo trabajos de profundización y discusión; incluso los dedicados a la difusión y divulgación han sido escasos, como lo han sido también los críticos. Si bien en la segunda mitad del siglo XX se ha producido una decidida recuperación de esta doctrina, parece que nos seguimos moviendo en una especie de jardín de clausura: muy ordenado y cuidado, pero rodeado por altos muros.

Hay que esperar que el texto de Delia Manzanero que sugiere estas líneas¹, además de aportaciones valiosas al metafórico jardín, permita una apertura del mismo.

Posiblemente, el origen de la marginación de este pensamiento deba buscarse en las circunstancias mismas en las que Krause se importó a la España de mediados del ochocientos por Sanz del Río. Como es sabido, tal operación despertó una crítica radical por parte de algunos contemporáneos (Menéndez Pelayo) que se ha mantenido casi hasta nuestros días (Fernández de la Mora); básicamente, lo que cuestionaban era la elección de Krause, un filósofo oscuro y algo confuso, en lugar de Hegel, situado en una línea más ilustrada e importado por algunas escuelas italianas.

También es sabido que los motivos por los que se censura la elección en cuestión pueden dividirse en tres clases: la ignorancia de Sanz del Río, la casualidad y la oportunidad. De éstos, el tercero supone que Sanz del Río encontró a Krause como un pensador más adecuado para la renovación y modernización de España que se proponía. Es una explicación plausible, pero siempre que se rechace la imagen de un Sanz del Río sectario y fanático, agente de los intereses de las clases burguesas emergentes frente al Estado, como ha sido presentado desde algunas posiciones.

Así, aunque falta un estudio detallado del pensamiento de Sanz del Río, comparable a los existentes sobre Giner o Azcárate, no hay duda de que conocía la obra de Hegel, y que llevó a cabo un estudio comparativo entre ambos pensadores alemanes. Por lo demás, hay que apuntar que la introducción de Krause en España fue un proceso lento, a lo largo del cual su pensamiento se modificó y adaptó, más que una importación directa. Es cierto que puede haber en esta propuesta una cierta patología historicista, en cuanto respondería a un proceso histórico mecánico desde el que se explicaría el carácter minoritario del marxismo en España y la difusión generali-

¹ Delia Manzanero, *El legado jurídico y social de Giner*. Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2.016.

zada del anarquismo. De este modo, el krausismo constituiría un momento dentro de un proceso histórico más amplio que portaría el germen de su propia negación.

Aparte de que esta concepción supondría una explicación hegeliana de la ausencia del propio Hegel en nuestro país, un estudioso tan atento como Elías Díaz ha revelado una de las condiciones principales del viaje de Sanz del Río a Alemania en 1.843: trataba de situar el foco de atención en el racionalismo, siendo el de Krause el más adecuado, por la presencia en su seno de elementos místicos y religiosos de los que carecían otros racionalismos, abocados al idealismo. Pretendía, pues, un racionalismo armónico, capaz de coordinar aspectos religiosos, éticos (senequistas)...². Este elemento conciliador, armonizador, orientado a aglutinar y organizar planteamientos y posturas diversas acompañará al krausismo a lo largo de todo su desarrollo, llegando a constituir una esencia característica del mismo. Todo lo cual no quita que existan afinidades entre los principios de Krause y el ambiente histórico cultural de la España de mediados del ochocientos. Delia Manzanero recoge también esta explicación “situacional”, por así llamarla, en cuanto representa un arsenal de importancia capital en orden a una futura reforma pacífica y progresista.

II

YA SE HA INDICADO QUE LA DIFUSIÓN del krausismo requirió de un desarrollo lento y complicado. En este sentido, se suele distinguir una primera etapa, de 1.854 a 1.869, protagonizada por Sanz del Río, de carácter doctrinal, y una segunda que se extiende hasta 1.917, que incluye nombres como los de Giner o Azcárate (el primero muere en 1.915 y el segundo en 1.917), de consolidación y, a la vez, de apertura y flexibilidad frente a otras perspectivas. Inicialmente, en efecto, el atractivo krausista es de índole metodológica; desde el mencionado racionalismo armónico, trata de conjugar el punto de vista inductivo subjetivo, con otro sintético objetivo, en el sentido de que el sujeto no basa el conocimiento en la formalidad pura de la deducción, sino que percibe y penetra el objeto estableciendo un conjunto de determinaciones objetivas por las que establece sus propiedades y relaciones.

Esta íntima conexión entre sujeto y objeto conducirá a un pensar común y a un espacio propio en el horizonte del pensamiento español, lo que facilitará un movimiento de renovación ética y pedagógica identificador del krausismo. Estos elementos no fueron ajenos a Sanz del Río, que creó así un estilo de filosofar que muy pronto encontró presencia académica y espacios de discusión. Ya en tiempos

² E. Díaz: *La filosofía social del krausismo español*, 1.973. Ed. Debate, Madrid, 1.989, por la que se cita, pp. 24-25.

de Giner se había hecho patente la imposibilidad de un retorno al antiguo régimen, y la falta de sustancia que mostraban el Derecho y el Estado de la Restauración; la vida jurídica y política se había convertido en algo artificial. Era preciso, por tanto, un Derecho arraigado, propio de las personas, recuperando sus perfiles éticos, no como simple nostalgia de lo medieval, sino desde un planteamiento realista y profundo del problema. Una teoría de la persona social, como dice Gil Cremades, aportación del organicismo krausista heredero de aquella armonía expresión de su pensamiento³.

Encontramos ya un suelo conceptual que nos permite señalar las características originales y principales del krausismo español⁴. Ya diseñadas por Sanz del Río, cabe señalar: el racionalismo armónico, con aquel doble itinerario entre lo subjetivo y lo objetivo que permite llevar la razón así entendida a la ciencia de la naturaleza y, a la vez, a la humanidad como esencia unificada que es el hombre; la centralidad de la religión, con la idea de un Dios supremo al que la humanidad tiende a unirse; el liberalismo político, pues junto con la razón, la libertad es la esencia del espíritu humano; el organicismo social que, proveniente del factor armónico, revela el rechazo del individualismo y del colectivismo y propone un Estado coordinador que no diluye al individuo en la totalidad; el reformismo, la reforma del hombre y de la vida social, según un cambio gradual, en absoluto violento revolucionario, cuya palanca es la educación moral (una característica que la burguesía liberal, reformista, no podía dejar de asumir).

¿Cómo dispone Giner, ya en una segunda etapa, los elementos de esta construcción? Delia Manzanero ha realizado a este propósito un pormenorizado estudio centrado en las propuestas jurídicas concretas. Ante todo, es importante destacar la importancia del Derecho para el krausismo y para el propio Krause; Sanz del Río mismo llega a éste último, precisamente, a través de Ahrens, para el que el Derecho es organización de la vida interna de entes finitos que integran la vida esencial y unitaria de todos los seres en Dios.

En el desarrollo doctrinal de Giner son apreciables dos momentos, el primero correspondiente a su texto de 1.873 *Principios de Derecho natural*, y el segundo a su *Resumen de Filosofía del Derecho*, de 1.898, que cuenta con una influencia sociológica que abre su concepción al positivismo y al formalismo. Las líneas principales de su doctrina pueden resumirse, en primer lugar, en el monismo entre Derecho natural y positivo, consecuencia de una comprensión total del Derecho, lo que se

³ J. J. Gil Cremades: *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*. Ed. Ariel, Barcelona, 1.969, p. 69.

⁴ Cfr. en relación con el también importante krausismo portugués, A. Paim y otros: *Vicente F. Neto Paiva no segundo centenario do seu nascimento, a convocação do krausismo*. Ed. Coimbra Editora, Coimbra, 1.999.

traduce en que el Derecho positivo no es un conjunto de normas impuestas a la comunidad, sino un elemento de la “vida jurídica”; en segundo lugar, en la perspectiva armónica, que permitirá a Giner abordar polaridades como las de intelectualismo y voluntarismo, Derecho y moral, en la que reivindica el valor intrínseco del Derecho y la insuficiencia de la coacción (una restauración del espíritu ético del Derecho que comparte con Rosmini o con Stahl).

En tercer lugar, en su concepción del Derecho como inmanente a la vida humana, condición para el cumplimiento de los fines de la vida humana, en la medida en que, escribe, “el Derecho es una propiedad de nuestra naturaleza”⁵. En cuarto lugar, dentro de este apretado resumen, que sin embargo pone de manifiesto la precisa trabazón de sus ideas, la conexión entre Derecho y justicia, distinguiendo a estos efectos entre los fines necesarios y los medios disponibles, pues no olvida que el material sobre el que se trabaja son sociedades históricas concretas. Elías Díaz sintetiza la forma de la justicia de Giner en dos postulados: que cada uno tiene derecho (pretensión) a lo necesario para cumplir sus fines en la vida y que cada uno tiene la obligación de dar o hacer según sus posibilidades⁶, bien entendido que, como advierte Giner, estas necesidades y obligaciones no dependen de la voluntad individual, sino de la naturaleza misma del hombre y las cosas, que proporcionan la objetividad y los fines de la vida⁷.

Como puede apreciarse hay, en quinto lugar, destacables elementos iusnaturalistas en este planteamiento. Éstos no deben hacernos pasar por alto la impronta valorativa del krausismo, tanto en lo relativo al liberalismo como al reformismo y la igualdad, lo que le aleja de las concepciones clásicas escolásticas del Derecho natural. La justicia ginerista se manifiesta, en efecto, estrechamente relacionada con un reformismo que algunos entienden de manera moderada (el propio Giner, Azcárate) y otros de manera más radical (Besteiro, de los Ríos). Así que los fines de la vida constituyen el punto de partida desde el que Giner establece los fines racionales como fines justos, que derivan, bien de la personalidad (dignidad, trabajo...), o de las particularidades de la vida (espirituales como la religión, corporales como la sanidad, o mixtos, relativos a la naturaleza).

No cabe duda de que encontramos aquí un sistema de derechos fundamentales que, para Elías Díaz son derechos naturales o humanos⁸, aunque abiertos y flexibles, de acuerdo con su correspondencia con las libertades políticas y, a la vez, con un cierto grado de intervención estatal, propuesto siempre de modo limitado y condicionado, para ser legítimo. La combinación de organicismo, libertad e igualdad,

⁵ *Obras completas* vol. XIII-XIV, p. 42.

⁶ E. Díaz, cit., pp. 102-103.

⁷ *Obras*, cit., p. 60.

⁸ p. 114.

en el contexto armónico propio del krausismo de Giner desemboca, por tanto, en una armonía social dentro de la que el Derecho, según sus propias palabras, “conforme a su idea para nada necesita ni supone lucha ni discordia como condición de la realización de la vida”⁹.

Este Derecho inmanente a la vida humana, y este Estado como orden del Derecho en la vida, requiere, para pasar del plano de la abstracción al de la concreción, una graduación y ordenación en la realización de sus fines sustantivos. El organismo se diversifica, pues, en tantas personas, que a su vez son estados, como las que realizan el Derecho: individuo, familia, iglesia...¹⁰. Un Estado universal comprensivo de distintos parciales que contiene un elemento suareciano de raíz escotista sobre el que se tendrá ocasión de volver.

Lo que originalmente habían sido tendencias liberales moderadas y progresistas de la burguesía, se transforma a la muerte de Sanz del Río y por influencia de Giner, en un idealismo reformista en el que toma cuerpo un perfil práctico, reforzado, en los últimos decenios del XIX por la recepción del positivismo; pues como dirá Salmerón, al filósofo le son tan imprescindibles el idealismo como el empirismo¹¹. Pero, identificado con la síntesis y la armonía, el krausismo se esforzará en neutralizar la confrontación con el socialismo y el anarquismo, o la sociología de la lucha por la existencia, resaltando la concepción de la persona como ser racional capaz de conocer la universalidad de las cosas. Coetáneo, y no discípulo de Giner, Azcárate, desde el núcleo de la Institución Libre de Enseñanza, que comparte con aquel, y la crítica a la Restauración, opondrá también un liberalismo orgánico al liberalismo doctrinario. Pero no hay en Azcárate un abstracto radicalismo, como han querido ver López Morillas o Díez del Corral: su rechazo de la Restauración era todo menos fanática (aunque en 1.875 buena parte del profesorado krausista fue expulsado de la universidad); tampoco un sociologismo extremo. Más bien reclama un sistema no indiferente a los dolores de los menos favorecidos¹², por un lado, y una decidida atención a la sociología como manifestación de la progresiva perfección a la que, en su opinión, se dirige la sociedad, en una evolución lenta y pacífica semejante a la de los organismos vivos, por otro.

En definitiva, tanto Giner como Azcárate preparan la vía por las que debían discurrir las reformas políticas y sociales que demandaba su tiempo: una república moderada, una defensa del parlamentarismo, una garantía de los derechos...¹³ Es

⁹ *Obras*, cit., p. 239.

¹⁰ Gil Cremades, cit., p. 87.

¹¹ cit. por Gil Cremades, p. 22.

¹² Cfr. su *Minuta de un testamento*. Ed. Cultura Popular, Barcelona, 1.967, en especial pp. 84-85.

¹³ Díaz, cit., p. 144.

difícil valorar el legado del krausismo, que indudablemente existió, a partir de los años 20 del siglo pasado. La lista de las instituciones es verdaderamente importante ILE, Junta de Ampliación de Estudios, Residencia de Estudiantes..., así como la de las personalidades que continuaron y desarrollaron, cada uno desde su propia perspectiva, su obra: Cossío, Castillejo, Rivera Pastor, Posada, y un largo etcétera. Pero su influencia y penetración es más profunda que todo eso, y es esto lo que mueve a resaltar la obra de Manzanero.

III

DELIA MANZANERO HACE EN SU TEXTO, en efecto, una aproximación muy inteligente al legado jurídico de Giner (extensible a la doctrina krausista). Abre su trabajo con un capítulo dedicado, precisamente, a “la recuperación de los clásicos hispanos”, subrayando así que la doctrina del krausismo, y en particular Giner, no era ajena a la tradición intelectual española, escolástica en lo fundamental. Sugiere que Krause no fue una importación extravagante, sino que su instalación venía acompañada de un minucioso trabajo relativo a las corrientes dominantes del pensamiento tradicional español. A propósito de la importancia que reviste para el Derecho natural, escribe: “el conocimiento de las construcciones teóricas del XVI es de gran utilidad con vistas a la conformación de la filosofía jurídica y los esquemas de organización social de los siglos XIX y XX”¹⁴.

El trabajo de referencia es un artículo, “El cuerpo místico del P. Suárez y el organismo social”, que Adolfo Posada publica en el *BILE* en 1.928¹⁵. La cuestión del legado de nuestros clásicos ya había recibido la atención del propio Giner y de Costa, pero es evidente que no estamos ante una estrategia interesada en la legitimación de una continuidad conceptual doméstica. Al contrario, es una operación que trata de revelar las novedades que latían en la escolástica española, para intentar detener una decadencia cada vez más visible y reformar la vida del país. Por este motivo no se recurre a premisas neotomistas, sino a una interpretación de Suárez en un horizonte moderno y liberal. La lectura de *De Legibus*, en efecto, había llevado a Posada a advertir algunos puntos de contacto entre Suárez y Giner, concretamente, la idea de un orden divino como cuerpo, y la concepción orgánica de la realidad. Este aire de familia, en el que el cuerpo místico resulta antecedente del organicismo social (idea que podría encontrarse también en Rousseau), encaja con la crítica de Giner

¹⁴ p. 31.

¹⁵ Adolfo Posada, “El «Cuerpo místico» del P. Suárez y el «Organismo social» del Maestro Giner”, *BILE*, LII, tomo I, 1928, pp. 117-121.

al individualismo político y social, y con la concepción de una sociedad compuesta por personas sociales fundadas en un consorcio de voluntades.

La perspicacia de Posada, sin embargo, va más allá, al hacer hincapié en otros rasgos, como la fundamentación racional del orden jurídico o su componente deliberativo. Este recurso a la razón práctica autoriza a Manzanero a destacar la presencia de un iusnaturalismo krausista opuesto al inmovilismo, al escepticismo, al positivismo. De este modo, la fundamentación racional y la ética reformistas son los criterios de un Derecho natural cuya realidad es sensible a la situación socioeconómica del momento, siempre desde el respeto y el diálogo con lo diferente. Desde semejante concepción se encuentran en Giner temáticas complejas, como la de la recta disposición del ser humano al bien, o el hábito que consolida la conducta virtuosa. Elementos aristotélicos, más racionalistas que intelectualistas, sin embargo, y por ello, cercanos al kantismo, gracias a los cuales sitúa en el Derecho natural clásico español el precedente del Derecho moderno, centrado en la facultad, el Derecho objetivo, los derechos como libertades, el contractualismo, o las reservas ante el estatismo.

Ahora bien, al recoger esta arquitectura krausista, referida a Giner, pero también a Posada, Manzanero se hace eco también de la difundida idea de la existencia de una inclinación al tacitismo en el pensamiento clásico español, lo que merece alguna consideración. Pues es cierto que la primera Contrarreforma rechazó a Maquiavelo, pero fue por motivos religiosos más que políticos, al sostener la mundanización del Estado frente a su misión sobrenatural, y la tecnificación de la política, separada de la moral. Sin embargo, en la segunda Contrarreforma perdió fuerza, no obstante el ambiente creado por los jesuitas, que le responsabilizaban del absolutismo y la tiranía (así, Mariana). Por tal motivo, la elección de Tácito se motivaba en la creencia de que hacía posible una política más original.

Pero lo que ocurrió, a la postre, fue que se opuso una razón de Estado tacitista a la “perniciosa” razón de Estado maquiavélica (no hay que hacer del Estado religión, sino hacer de la religión Estado). Por lo tanto, la difusión de Tácito se hizo en un particular clima doctrinal y rodeada de importantes cautelas (no en vano se había inspirado en Tiberio, que gobernó hipócrita y tiránicamente). De hecho, el tacitismo fue sumamente ambiguo en relación con la monarquía española, si bien aportó un elemento muy atractivo: el del método en la teoría política, y la cuestión concomitante de la utilidad de la historia. Abordó la vida pública desde el hombre, con una intención individual: la historia desde la voluntad humana, sin olvidar por ello lo colectivo. En la atmósfera del barroco, Álamo de Barrientos tratará de conectar los aspectos subjetivos, psicológicos, naturales, con los objetivos, estructurales, sociales, articulándolos en un todo orgánico que es lo que hace posible la ciencia de

la política. El peligro de la ambigüedad es, a pesar de todo, claramente inevitable: Saavedra Fajardo reclamará, en este sentido, las enseñanzas de la naturaleza “que dicta a cada hombre su oficio”¹⁶.

Apenas merece la pena insistir en las sugerencias que estos planteamientos despiertan en la doctrina krausista. Las doctrinas y discusiones de los clásicos españoles son muy rentables conceptualmente para proteger al individuo del poder absoluto y la arbitrariedad de los gobernantes. “...la vigencia actual del iusnaturalismo clásico español – escribe Manzanero – dependerá de la propia posibilidad de una lectura en clave contemporánea de sus tesis”¹⁷. La sociología, cuyo estudio fue introducido por el krausismo (Clarín, Posada) permite una apertura a lo histórico mediante la que el carácter universal y absoluto de la Ley natural no implica que mande siempre lo mismo, sin consideración a las circunstancias concretas, manteniendo, sin embargo, su invariabilidad. La equidad debe, así, corregir y completar los principios naturales, desde la interpretación y la argumentación.

El cimiento sociológico es apreciable, por tanto, en la comprensión de la organización, fuerzas y cambios sociales..., revelando el esfuerzo y la orientación armonizadora de Giner y de Posada. La interpretación que se lleva a cabo del cuerpo místico suareciano es coherente con la idea de que existe un ser social con su propia legalidad y conflictos, ligado al Espíritu, algo que ya está presente en la noción corporativa de Gierke, por ejemplo; pero permite también una concepción democrática de dicho cuerpo místico que confirma la modernidad del jesuita, esto es, la noción de un cuerpo social que aglutina a una multitud en virtud de la voluntad o el consentimiento, dependiendo la unidad viviente de la comunidad como organismo moral de un cuasi contrato que da forma al pueblo independientemente del príncipe.

Había advertido Giner que donde se produce comunidad se produce Estado. El Estado, por consiguiente, se compone de una variedad de realidades sociales (desde el individuo hasta la sociedad de las naciones), porque la sociedad es una auténtica persona, y como tal, verdadero Estado (Manzanero, p. 126). El Estado nacional mismo no es sino uno más dentro del organismo social, junto con otros. No obstante, hay aquí una divergencia con Suárez, ya que para éste, el cuerpo social debía perfeccionarse mediante la institución de un príncipe que absorbía en sí el poder de la unidad política, transformando el cuerpo místico de forma irreversible. Para Posada, al contrario, semejante enajenación absoluta era inaceptable, conservando

¹⁶ Cfr. el clásico de Tierno Galván: *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, ahora en *Obras completas*. Ed. Thomson-UAM, Madrid, 2.008. También de interés, M. Grande: *De Cervantes a Calderón. Claves filosóficas del barroco español*. Ed. Dikynson, Madrid, 2.012.

¹⁷ Manzanero, p. 77.

así el pueblo el poder en su totalidad, aunque contando con órganos sociales intermedios. Por lo tanto, no hay un Estado absoluto ni un monopolio estatal del Derecho; las instituciones políticas tienen un sentido asistencial, en el marco de plurales esferas sociales respecto de las que el Derecho actúa como palanca de colaboración e integración.

IV

AHORA BIEN ¿HASTA QUÉ PUNTO PUEDE HABLARSE de la influencia de Suárez en la construcción del segundo krausismo en general, y en las doctrinas de Giner y Posada en particular? Sin duda, sería excesivo sugerir una línea interpretativa en la que Suárez ocupe un lugar de referencia e inspiración casi comparable al del propio Krause. Sin embargo, es esta una cuestión que tal vez merezca examinarse más de cerca. Por una parte, en efecto, las alusiones y paralelismos mencionados no pueden sugerir siquiera su empleo como palanca legitimadora para el krausismo. Delia Manzanero es clara: no habla en absoluto, en este sentido, de mecanismos legitimadores. Pero por otra parte, es cierto que Suárez es particularmente relevante, como se ha indicado, en la formación de la modernidad, y ello requiere, como también se ha indicado, una consideración más detenida de su postura, independientemente de la inteligencia con que Posada y Giner llevan a cabo su recepción.

Suárez redactó su *Defensio fidei* como respuesta frente a la doctrina del derecho divino de los reyes, ofreciendo en su lugar una doctrina de la democracia natural original en la que se combinan, con asombrosa sutileza, las exigencias contradictorias de una soberanía absoluta del pueblo con la soberanía absoluta del príncipe. De modo que éste, por ello mismo, no puede pretender un origen divino de su derecho. Pero es necesario introducir algunas matizaciones. Cuando Suárez afirma la unidad orgánica del cuerpo social como institución *quasi* natural, está negando, en particular, que sea resultado de un contrato social originario, de manera que la comunidad natural de los hombres ostenta por sí, por su Derecho natural, el poder político. No obstante lo cual, depende de su libre arbitrio humano que dicho poder tome una u otra forma o régimen, así que el príncipe se constituye de Derecho positivo mediante contrato político.

Este es un punto de suma importancia para la modernidad que no pasa desapercibido para Posada y resalta muy bien Manzanero. Pues con este planteamiento, Suárez abre la puerta al debate capital de la filosofía política moderna: el que enfrenta a los defensores de la soberanía popular tomada absolutamente, y los defensores de la soberanía absoluta del príncipe, fundada en la anterior. La noción de

cuerpo místico no es, en este sentido, un concepto casual; para la teología católica es la Iglesia misma: un cuerpo cuya unidad social es amor, siendo a la vez tanto unidad formal como unidad final. Por consiguiente, en la unidad política se encuentra una comunidad de propósito, una tendencia al bien común que Dios confiere naturalmente a los hombres al crearles dotados de una potestad política en la democracia original. De manera análoga, hablar de cuerpo místico uno es decir que los hombres, considerados en su propia naturaleza, más allá de su naturaleza específica, constituyen, no una multitud accidental, sino una unidad moral *quasi* política.

El problema está, entonces, en que en una unidad así concebida se encierren elementos de “an-arquía”. De hecho, sus adversarios han visto en Suárez al inspirador del libertarismo en el pensamiento político moderno. Y si bien el conjunto de su obra no autoriza semejante interpretación, es innegable la presencia en la misma de elementos propios de los movimientos que agitaron el siglo XVI, hasta el punto de que la primacía exclusiva del sacerdocio real llegó a ser entendida como si los tiempos estuviesen ya realizados, como una sociedad política por fin justa, libre, igualitaria.

Pero no es posible avanzar más en este análisis, a pesar del interés que tendría el examen de las distinciones escotistas presentes en la obra de Suárez. Baste con resaltar, una vez más, la inteligencia del krausismo, lo acertado de sus consideraciones, y lo adecuado de sus intenciones prácticas. Porque, en efecto, es el príncipe suareciano el que, investido de la soberanía pública actualiza el poder de la comunidad como principio formal de la unidad política, pero ordenando así el propio pueblo su principio final, consistente en ordenarse a un fin común. Esta perspectiva, aunque de manera mediata, debería permitir un mejor entendimiento de las bases del reformismo krausista, en el que la acción institucional consagra y completa los diferentes fines de los componentes del organismo social.

V

TODOS ESTOS ELEMENTOS APUNTAN a la difícil construcción de una concepción del Derecho natural que se separa de la, en ese momento, monolítica escolástica tomista. Para cerrar el círculo en que nos introduce el texto de Delia Manzanero es preciso detallar algo más la propuesta jurídica de Giner en sus perfiles iusnaturalistas. Es característico que Giner rechace tanto la coacción como el contrato como esencia de lo jurídico y fundamento de su obligatoriedad. Por el contrario, coloca en el centro del problema la naturaleza racional del hombre, en el sentido de que existe una esfera inmanente de realización del Derecho que se resuelve, no obstante,

en la dualidad de esfera racional de la persona y poder coactivo del Estado. Sólo la armonía y organicidad impide la confusión de estos espacios al priorizar la cooperación espontánea y convertir la dominación en algo subsidiario.

Encontramos aquí, pues, una adhesión interior que identifica al Derecho. Las grandes transformaciones sociales no provienen del exterior ni se imponen coactivamente. De ahí la importancia que Giner atribuye a la formación interna del espíritu social. Dado que el derecho tiene como base la razón y como forma la libertad, se encuentra conectado de tal manera con la moral que los aspectos externos de la promulgación o la sanción han de someterse a la aceptación moral que elimina la arbitrariedad y la injusticia. El Derecho, en definitiva, hunde sus raíces en la unidad espiritual del yo, manifestándose como una íntima propiedad del sujeto¹⁸. Todo lo cual permite captar el sentido profundo de la atención que presta Giner a disciplinas como la psicología o la sociología.

No es necesario volver a emitir un juicio positivo acerca del libro de Delia Manzanero. Se ha dicho ya que merece figurar entre los especialistas que han trabajado el krausismo español, desde López Morillas a Rodríguez de Lecea, pasando por Elías Díaz o Eloy Terrón, aunque ciñéndose, en este caso, a la figura concreta de Giner. Interesa más aquí subrayar la presencia de abundantes elementos iusnaturalistas en la concepción de Giner, no deliberadamente antagonicos pero sí diversos, de los propios de un Derecho natural de inspiración tomista. Dichas construcciones no provienen, por tanto, de una perspectiva predeterminada minuciosamente desarrollada, sino que son consecuencia de una sobrevalorización de la ética y de sus componentes pedagógicos, como apunta la autora. La existencia de una conciencia jurídica particular que impulsa al cumplimiento del Derecho no es, en efecto, consecuencia de un orden natural trascendente, sino un elemento intrínseco al hombre que, además, se constituye como la herramienta desde la que abordar, siempre éticamente y sin control coactivo estatal, la reforma de los males que aquejan a la sociedad. No hay, por tanto, una moralidad genérica, universal, encarnada en el Derecho natural, sino la moralidad, mayor o menor, del hombre y de la comunidad. De ahí la tan estrecha relación entre Derecho natural y positivo: su visibilidad se hace patente desde la ética y la educación.

Así que la influencia krausista abarcó al propio Derecho natural, lo que supuso numerosos obstáculos de los que da cuenta Manzanero¹⁹. Permanecen, no obstante, como puntos fundamentales de su concepción, el rechazo de la coacción y del formalismo, la recuperación de la moralidad y la justicia..., lo que no le eximió de

¹⁸ Manzanero, p. 207.

¹⁹ Manzanero, pp. 265 y ss.

considerables dificultades en su inserción en el espacio de tiempo que se está considerando, y en sus relaciones con aquel otro, mayoritariamente tomista, que era dominante. En todo caso, sólo muy impropriadamente cabe hablar de una confrontación entre el iusnaturalismo y un antiiusnaturalismo representado por Giner y su escuela (salvo, tal vez, en el limitado ámbito del positivismo de un Dorado Montero...). Por el contrario, no es posible minimizar su influencia ni, sobre todo, la apertura que hizo posible a otras concepciones del Derecho natural, en términos muy generales.

VI

DE ENTRADA HAY QUE ADVERTIR que la dirección tomista, a la que tantas veces se ha hecho referencia, había sido renovada en la época por el neotomismo, en un vasto esfuerzo por desarrollar y ajustarse temática en un sentido más adecuado y más en consonancia con las elaboraciones desarrolladas en Europa desde la segunda mitad del XIX. Por lo tanto, la presencia de las nuevas perspectivas de impronta krausista en el campo del pensamiento jurídico español deben reconocerse dentro de esta concreta cartografía, por así decir. Su concurrencia está reconocida y recogida por atentos estudiosos de nuestro Derecho natural, algunos de los cuales ponen ambas posiciones en un nivel de cierta vecindad incluso. Gil Cremades, por ejemplo, en referencia a las primeras manifestaciones del catolicismo en el sentido mencionado, (Ortí y Lara, Ceferino González), encuentra ciertas concomitancias con el krausismo, basadas en el rechazo por parte de aquél tanto del individualismo como del tradicionalismo o el escepticismo, añadiendo una valoración positiva del segundo por proporcionar contenido moral a doctrinas jurídicas de corte kantiano y por su noción del organismo social, que conectaría con algunas direcciones del catolicismo italiano (así, Liberatore), sin olvidar algunas coincidencias posteriores con el Derecho social católico²⁰. Con un juicio menos conciliador, por su parte, Pérez Luño advierte, partiendo de la innegable importancia de las predecesoras construcciones del XIX, que el iusnaturalismo krausista, cuya presencia no niega, se identificaba por una particularidad que le separaba del comúnmente aceptado, consistente en su pretensión de superación del dualismo Derecho natural – Derecho positivo fundándose en un Derecho ideal sin relación, dice, con los hechos pero principio determinante de los mismos.

Es cierto, en este punto concreto, que Posada, como Giner, entendía la tradicional distinción de Derecho natural y positivo como dos formas de desenvolvimiento

²⁰ Ob. cit., p. 20.

de un mismo Derecho; de tal manera que lo que era Derecho positivo tenía que ser también Derecho natural, en cuanto que ambos tenían el mismo objeto. Sin embargo, reconocía también la diferencia de que en el Derecho natural el Derecho aparece como principio invariable e intangible, no realizado en el tiempo, mientras que el positivo era su realización práctica. Desde estas consideraciones, Pérez Luño califica de idealista esta tesis monista, al negar, en definitiva, toda relevancia práctica al Derecho natural, lo que, en su opinión, explica la facilidad con que el formalismo stammleriano fue introducido en España, al convertir el Derecho en un postulado formal, así como la correspondiente difusión de la sociología, al quedar sujeta la concreción del Derecho a la contingencia de la realidad positiva²¹.

Baste con estas dos citas para testimoniar la altura y profundidad del Derecho natural krausista en el marco del iusnaturalismo español del momento. Pero antes de entrar en el análisis de cuestiones concretas (como la de su relación con el Derecho natural de contenido variable o su pretendido vacío), es preciso ordenar las relaciones e influencias de esta doctrina iusnaturalista, especialmente ginerista, con otras corrientes concretas. Porque esto ofrecería el mosaico de ese Derecho natural no escolástico que es objeto de estos comentarios. En este sentido, propondría un itinerario que comprendería: el krausopositivismo, krausismo y neokantismo, neohegelismo, y, por último, los diversos niveles de las posiciones escolásticas. Hay que adelantar, desde ahora mismo, que el programa es tan ambicioso que resulta irrealizable en el marco de este trabajo. No puede considerarse un diccionario de autores, sino que se centrará solamente en algunos de ellos, bien por la originalidad de sus planteamientos, bien por su fidelidad a una doctrina. Al menos, desde luego, se dará noticia de este panorama, mucho más rico y complejo de lo que habitualmente se piensa.

Empecemos por considerar que la índole y el propio objeto de este trabajo, centrado en las diferentes lecturas del Derecho natural, dispensará de entrar en el primero de los puntos indicados. El positivismo de origen krausista (Salmerón, González Serrano, Dorado Montero) es de indudable interés, y representa una posición antiiusnaturalista que debería ser motivo de un trabajo más extenso que ahora no se puede acometer.

En lo relativo al neokantismo, hay que advertir inmediatamente que no puede hablarse propiamente de una recuperación de Kant en nuestro país, si no que lo que se llevó a cabo fue, más bien, la implantación del Kant del momento. En el último cuarto del XIX, en efecto, aparecieron algunos estudios sobre el criticismo,

²¹ A. Pérez Luño: "El Derecho natural en la España del siglo XX", en *El Derecho natural hispánico. Actas de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho natural*, 10-15 septiembre 1.972. En *Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho*, nº. 11. Ed. Escelicer. Separata, por la que se cita.

realizados, muchos de ellos, por discípulos de Kuno Fischer; entre éstos, José del Perojo, que tradujo, aunque parcialmente, la *Crítica de la razón pura*. En términos generales puede decirse que fue la Institución Libre de Enseñanza la que impulsó un cierto movimiento neokantista; Giner publicó algunos artículos en el *Boletín de la Institución*, y tradujo la obra de Falkenberg *La filosofía alemana desde Kant*²², acompañada de un estudio en el que manifestaba su importancia para las necesidades de nuestra cultura. En este mismo ambiente, su discípulo Camp llamó la atención acerca de la predilección de Giner por el neoidealismo sostenido en Alemania por Cohen y Nathorp²³. Sin embargo, la introducción más sólida del neokantismo fue obra de jóvenes becarios de la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, muchos de los cuales fueron pensionados a Marburgo, precisamente (Rivera Pastor, Uña...).

Como consecuencia, el neokantismo llegó a adquirir una presencia comparable a la que, años antes, había tenido el propio krausismo. Pero ¿por qué este desplazamiento hacia dicha corriente? En principio, no pueden ocultarse ciertos factores de afinidad: ideológicamente deudores del liberalismo burgués, rechazan el hegelianismo y sus consecuencias materialistas inmediatas. Y aunque ambos reconocen la centralidad del empirismo y del positivismo, ambos tienen también la pretensión de controlarlo. Por último, también las dos corrientes apuestan decididamente por la ética y la pedagogía como habitantes del tejido social.

Pero en realidad, el neokantismo era un sistema más elaborado que el krausismo, en la medida en que trató la metodología científica con independencia de la metafísica, al contrario que el krausismo. Esto explica la asimetría de su influencia: que fue escasa en el pensamiento general pero mucho más amplia en el jurídico. La visita de Stammler a la Universidad de Madrid en 1.922 contribuyó de manera decisiva a la difusión del kantismo en los medios jurídicos. El hecho de su carácter repetitivo y poco original, unido a que no requería especial formación filosófica, explica que fuera fácilmente asimilable. Por otro lado, el conflicto surgido entre formalismo y movimiento histórico permitió a Stammler conectar con el pensamiento ginerista (lo que, también, suavizó la aridez del formalismo). Además, Stammler sugestionó al krausismo desde otros ángulos, como el pedagógico (así, Castillejo).

Fernando de los Ríos resumió el panorama general de la recepción del neokantismo en España en los términos de la alternativa formalismo vs. finalismo.²⁴ La

²² Victoriano Suárez, Madrid, 1.906.

²³ “Un español insigne: Francisco Giner de los Ríos”, en *BILE*, XXXIX, nº 659-660.

²⁴ “Las ideas de Stammler sobre los problemas del Derecho y su ciencia en el porvenir”, en *BILE*, nº. 36, 1.912. Cfr. V. Zapatero: *Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático*. Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1.974.

posición de Giner de un finalismo humanista en el que el carácter ético del Derecho resolvía su destino para la vida distaba bastante del formalismo logicista, y permitía denunciar el carácter puramente aparente de éste, al sostener que lo permanente del Derecho se situaba en el deber ser, ya que si el Derecho se refiere siempre a la voluntad más que a la razón, sus problemas son los de una lógica de la voluntad, lo que cuestionaría un concepto universal del Derecho. En esta misma línea, también la concepción iusnaturalista de Giner resulta más ajustada. Cada caso, en efecto, tendría su propia fórmula jurídica, expresión acabada y “más natural” del Derecho; de ahí que el Derecho positivo adecuado a cada caso fuera Derecho natural, según la concepción monista mencionada ya.

El Derecho natural de contenido variable propuesto por Stammler, por el contrario, constituye un programa que no se agota en su realización, pues, en este sentido, es un ideal: sus sucesivas realizaciones no son contradictorias porque sólo constituyen diferencias relativas a un criterio que es invariable por ser ideal. Para Giner, sin embargo, la variedad y distinción han de coincidir en un algo que no puede ser sino esencial; dicho de otro modo, que no puede ser una mera forma, sino un contenido real. Así pues lo natural del Derecho remite a la ontología y no a la lógica. En cierto modo, Stammler estaría más cerca de un Derecho natural racionalista que de otro modelo, incluido, por supuesto, el escolástico. En resumen, el neokantismo fue recibido con matices que apuntaban a la idea de superar el formalismo, lo que permitió a un krausismo más rico y complejo, conectar en la tercera década del XX con las corrientes antiformalistas europeas.

En este empeño crítico, superada ya la recepción directa de Stammler (Díez Canseco, Rivera Pastor) destacan el propio Rivera Pastor, alejado ya de las posiciones originales en la pretensión de proporcionar contenido social a las categorías jurídicas formales, o González de la Serna. En esta línea, Rivera desarrolla una original reinterpretación del aparato conceptual kantiano. Traductor de las conferencias de Stammler, revela en ellas el enfrentamiento de dos problemas fundamentales en su teoría de la ciencia del Derecho: el de la unidad trascendental de los conceptos puros, y el de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* que permitan a la razón formal transitar al cambiante mundo de la empiria. En su opinión, Stammler resuelve el primer problema partiendo de simples generalizaciones empíricas, concibiendo los conceptos puros como irradiaciones de la unidad formal del concepto *a priori* del Derecho; y el segundo, asumiendo la subsunción de la materia por la forma, en un paso, sin contenido, desde la contingencia a la unidad de la razón.

El eje de la concepción de Rivera se basa en que, en Kant, la razón deduce los principios del Derecho y establece el ideal de la paz perpetua desde principios que

derivan, no de la razón pura, sino de la libertad²⁵. Sobre esta concepción, que Rivera sostenía ya con anterioridad a su estancia en Alemania (1.911-12), se van encajando las piezas de su diseño: un Derecho originario e indestructible fundado en la naturaleza justa de las cosas reales. Su intención, en este sentido es, pues, trasponer el esquema de la razón pura teórica al campo de la razón práctica, consciente, a pesar de todo de que, con ello, está tratando de corregir al propio Kant. Pero en su opinión, hay una asimetría en la doctrina kantiana entre la filosofía especulativa y la segunda parte de su sistema, por lo que las reglas de la razón práctica son independientes de los hechos sobre los que quieren imponerse.

Rivera Pastor propone así una “lógica de la libertad”²⁶ como hilo conductor de toda su obra, y que no abandonará hasta su muerte en 1.936, si bien, en su propósito de construir una estética trascendental para la razón práctica que permita proporcionar al Derecho una intuición semejante a la del espacio y el tiempo de las ciencias físico matemáticas, en los últimos años se acercará a Bergson para situar en la intuición pura de los hombres los principios del Derecho. En definitiva, Rivera, que no renunciará a su formación krausista original, ofrece elementos para un Derecho natural de nueva factura en el que la razón formal se vincula con la realidad social empírica, de manera que la organicidad y el reformismo resultan soluciones reclamadas por la razón²⁷.

Desde una posición más ecléctica, pero dentro de este radio de acción intelectual, cabe mencionar a Medina Echevarría. Su eclecticismo es expresión de un momento de crisis histórica, una reflexión sobre la crisis de la filosofía en general y de la jurídica en particular: la crisis del Derecho como forma de vida, al desmoronar la realidad las construcciones jurídicas levantadas a lo largo de la historia. En este enfoque de la filosofía como problema, se acerca a Dilthey, desde el que distingue tres tipos de filosofía: naturalismo, subjetivismo e idealismo objetivo. En su obra²⁸, Medina subraya la superación del idealismo rechazando los aspectos negativos de la razón (Nietzsche, Bergson) y destacando los positivos (Dilthey, Simmel). Concluye que la actual filosofía del Derecho formula subjetivamente la libertad y, a la vez, establece un logos destructor de las formas orgánicas de vida social. El predominio del normativismo, dice, manifiesta la unilateralidad, tanto del naturalismo como del subjetivismo.

Por ello, propone un idealismo objetivo, como construcción de un todo en el que realidad e idea se concilian en una realidad armónica que expresa la inma-

²⁵ Cf. *El nuevo orden jurídico*. Ed. F. Beltrán, Madrid, 1.924.

²⁶ que dará título a su obra publicada en F. Beltrán, Madrid, en 1.913; 2ª ed. 1.918.

²⁷ Cf. G. Guillén Kalle: *F. Rivera Pastor, el legado de la filosofía jurídico-política ginerista*. s.e., Madrid, 2.005.

²⁸ *La situación presente de la filosofía jurídica, esquema de una interpretación*, 1.935, nueva edición en Ed. Reus, Madrid, 2.008.

nencia de lo ideal en lo real y la racionalidad de la realidad inmediata²⁹. Hay en Medina, pues, un componente dialéctico desarrollado con cierta fatalidad, para superar el cual recurre a la noción de vida, como un juego tornasolado entre subjetividad y objetividad que remite, en última instancia, a planteamientos aportados por Ortega.

El hegelismo jurídico en España constituye una cuestión que no es ni siquiera digna de mención. Excepto González Vicén, los historiadores del pensamiento jurídico lo consideran inexistente. Es cierto que fue traducido (Gaos, Zubiri, González Vicén), pero puede decirse que en el siglo XX estaba ya fuera de lugar, sobre todo desde el momento en que Ortega y su grupo del 14 imponen una historiografía muy diferente de la filosofía de la historia hegeliana. Puede decirse, en todo caso, que se extinguió antes de ver la luz.

Llegamos por fin a la cuestión del Derecho natural escolástico, muy presente en el espacio temporal en el que convive con el krausismo. Pero si se hablara de superioridad, habría que introducir matices y perfiles diversos. Para verlo, es conveniente examinar el contexto conceptual en el que nos movemos. Ante todo, lo que se denomina modernidad se llevó a cabo contra, o al menos de espaldas, a la Iglesia. En España, catolicismo y modernidad entraron en un antagonismo beligerante, muy pronto transformado en el contraste catolicismo - liberalismo. Pero aunque en su origen hay un enfrentamiento irresoluble, con un decidido rechazo del krausismo y de la denominación misma de "Filosofía del Derecho" que éste proponía (desde 1.821 las cátedras de Derecho natural estuvieron en manos tomistas), así como una notable desconfianza hacia el racionalismo, algunos intérpretes, como el ya citado Gil Cremades, sostienen que el pensamiento católico intentó elaborar construcciones no radicalmente opuestas a algunos planteamientos del momento³⁰.

Fue precisamente la recepción del neotomismo lo que proporcionó mayores perfiles renovadores, en cuanto permitía un tratamiento del Derecho natural no absorbido en(o por) lo sobrenatural. Siempre según Gil Cremades, el recelo hacia el racionalismo se acompañaba del rechazo de un fideísmo para el que el orden existente era mera manifestación de la voluntad divina. Y ello hacía posible una consideración racional del Derecho y un diálogo, aun inicial, con la modernidad, llevado a cabo por seglares que representaban la vida intelectual católica.

Si bien la influencia de la doctrina italiana fue fundamental (Taparelli, Prisco), nuestros autores no fueron simples seguidores de ella. Hay que considerar, incluso, que el renacimiento tomista en Italia fue obra, en gran medida, de jesuitas españo-

²⁹ Manzanero, p.105.

³⁰ Manzanero, p.155.

les, profesores de la Universidad de Cervera trasladados allí tras su expulsión de España. Una visión crítica de la modernización operada por el catolicismo italiano la ofrece Samuel Cecotti³¹. Entre nosotros, destacan en este punto Ceferino González y Ortí y Lara; grandes conocedores del pensamiento de Santo Tomás, el primero da entrada a planteamientos de la neoescolástica salmantina, confiriendo cierta autonomía al Derecho natural y revelando algún perfil organicista al relacionar familia y sociedad. El segundo, inicia, sin embargo, las hostilidades con el krausismo, defendiendo un tomismo radical y rígido en el que el orden moral es el querido por Dios, el Derecho es parte de la moral y el Derecho objetivo, de naturaleza sobrenatural, fundamenta el derecho subjetivo como facultad legítima de la persona.

A pesar de que pueda rastrearse una cierta asimetría de fondo entre ambos, por un lado, e importantes puntos comunes, por otro, entre ellos, el carácter didáctico de sus obras, dirigidas a la enseñanza o a la polémica directamente, como advierte Pérez Luño, coinciden en el rechazo del krausismo, al sostener firmemente que la conciencia no es principio del conocimiento y que el Derecho no es condición para la obtención de determinados fines. En consecuencia, podría decirse que asistimos a una instrumentalización del tomismo con el objeto de insertar el catolicismo en una modernidad que rechazaba y con la que no trató de congraciarse, a pesar de todo. De modo que la existencia de alguna coincidencia, como el rechazo de la coacción, debe entenderse como casual, dentro de un plano genéricamente iusnaturalista.

En este escenario, sin embargo, adquiere una relevancia especial Mendizábal Martín, porque marca la transición del Derecho natural tomista del siglo XIX al XX, combinando la estricta metodología del primero con la apertura a nuevos horizontes y problemas del iusnaturalismo en el XX. Trató de injertar, pues, en la vieja trama escolástica elementos y cuestiones de la vida jurídica moderna. Así, defiende un Derecho natural fundado en la Ley divina, promulgado por la razón rectamente dirigida pero, además, apoyado en los hechos. Como neotomista, Mendizábal parte de una visión teológica y teleológica del universo, sosteniendo un objetivismo en el Derecho natural que permite a éste conectarse con la religión y la moral; pero al mismo tiempo, establece una ordenación de los seres que, en el campo social, expresa un principio armónico.

Es capital que Mendizábal conciba la Ley, dentro de este diseño, como dirección a un fin impuesta a todos los seres, y que concluya que la ley moral humana es la ley eterna en cuanto rige las acciones que encaminan al hombre a su fin último. Con ello se aparta del rígido tomismo y se acerca, más bien, al intelectualismo europeo

³¹ “La opción democrático-cristiana en Italia”, en *Fuego y Raya*, nº 6, 2.013.

de su tiempo (Le Fur), lo que le permite fundar una distinción entre moral y Derecho, tanto en cuanto al fin como en cuanto al acto regulado, la promulgación o la sanción. Pero, en su concepción, será sobre todo la referencia al orden social lo que caracterice al Derecho. Más que su adhesión a la identificación, novedosa sin embargo, entre lo justo, la ley y la facultad, será la importancia concedida a la temática social lo que identifique su iusnaturalismo. Por esta vía llegará a considerar la observación de la realidad como un dispositivo metodológico que permite acceder a la observación de la naturaleza humana, de sus fines y de su sociabilidad, de donde se deduce la necesidad de una regla que mantenga la uniformidad de los comportamientos, añadiendo que dicha regla es, precisamente, la justicia social. Resuenan aquí, pues, ciertos ecos organicistas krausistas, sobre todo al definir dicha justicia social como coordinación y cooperación de todos a la consecución armónica de los bienes individuales y colectivos³².

Algunos intérpretes, como Ana Llano, han llegado a hablar de un normativismo en Mendizábal, al ser la norma la que relaciona deberes y derechos. Al provenir la facultad de la prioridad que todo hombre tiene sobre las cosas, el Derecho como regla y principio constante es el que constituye la posibilidad de consecución de los fines humanos. Si a esto se añade la importancia mencionada que concede a lo social, se podría concluir con esta autora que para Mendizábal “a todo deber jurídico corresponde un derecho social”³³. Aunque no llega a identificar, en la línea ginerista, Derecho natural y positivo, es cierto que éste no existe al margen de aquel, no pudiendo separarse completamente y pudiendo el positivo añadir algunos aspectos al natural.

Si bien Mendizábal no se acerca al krausismo, sino más bien a las doctrinas institucionalistas, como la de Renard³⁴, encontramos en él un Derecho natural flexible, compatible con las circunstancias históricas, al asumir la multiplicidad de aspectos en que tiene lugar la consideración del Derecho natural (Pérez Luño) y, desde luego, no beligerante ni en rígida contraposición con el pensamiento de Giner. De hecho, criticará rigurosamente el stammleriano Derecho natural de contenido variable.

Es preciso mencionar, aun de modo muy somero, el último aspecto que se ha enumerado en las relaciones de krausismo y posiciones católicas: la cuestión de la reforma social.

El tomismo se enfrentó al positivismo desde tres posiciones, al decir de Gil Cremades: la académica, la organicista (representada por Gil Robles) y el catolicismo

³² L. Mendizábal: *Principios morales básicos y Teoría General del Derecho*. Ed. La Editorial, Zaragoza, 1.915; y *Tratado de Derecho Natural*. Ed. Cosano, Madrid, 1.921.

³³ A. Llano: “Luís Mendizábal Martín”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII, 1.995, p. 210.

³⁴ cit., p. 239.

social, coincidente en su opinión con algunos aspectos del reformismo krausista³⁵. El catolicismo reformista se movió, sin embargo, en el terreno de los hechos, con escasas elaboraciones doctrinales. Y aunque fue una obra dispersa (Sanz Escartín, Severino Aznar...), mantuvo algunos elementos organicistas de le dotaron de cierta unidad. En un intento de conexión entre elementos propios de la restauración tomista y novedades sociológicas, llegó a plantear una concepción de la sociedad como ente sustantivo, un ser social en cuyo seno se pueden armonizar la ciencia y las enseñanzas cristianas.

Sin embargo, a pesar de que puedan encontrarse puntos de contacto definidos y originales con el organicismo krausista, el catolicismo social no escapó a la crítica krausista, en especial de Azcárate. Éste había abordado la cuestión de la religión en relación con el Derecho, pero situando la idea religiosa por encima del catolicismo, con el objeto de garantizar la esencia condicionadora del Derecho respecto de la vida, en el sentido de que mientras la religión inclina a los hombres a cumplir con sus deberes, incluidos los deberes ciudadanos, es el propio Derecho el que hace posible dicha función. Así, siempre, según Azcárate, cuando la religión traspasa esa acción consistente en imprimir en la vida jurídica aquella tendencial piedad ciudadana, y trata de determinar el fondo y contenido de la misma, invade el Derecho y trasciende el espacio que le es propio. Y esta excentricidad es la que aprecia en el catolicismo social, que convierte en religioso lo que no es sino jurídico y político. En definitiva, la incorporación del capitalismo, la ciencia, la política, y otras actividades temporales, al catolicismo, no puede ser, en su opinión más que un intento de catolizar (clericalizar) la vida social, que, como tal, ha de rechazarse.

Soy consciente de que estas reflexiones han de finalizar en algún momento, y de que éste no es un diccionario de autoridades, como ya se ha indicado. La conclusión, por trivial que se considere es también sincera, y no puede ser otra que la de insistir en la importancia de textos como el de Delia Manzanero. A mi modo de ver, su trabajo demuestra dos cosas: que es digno de encontrarse entre los estudios clásicos sobre el krausismo (especialmente ginerista, claro está) en España, y que dirige la atención del lector, sea especialista, investigador o simplemente curioso, a una gran cantidad de problemas fundamentales de los que sólo se ha logrado aquí dar una pequeña muestra. Queda, por tanto, mucho trabajo por hacer (sin que esto deba tomarse como una amenaza, por supuesto).

³⁵ cit., p. 323.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMP, Santiago Valentí: “Un español insigne: Francisco Giner de los Ríos”, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE)*, XXXIX, nº 659-660
- CECOTTI, Samuel: “La opción democrático-cristiana en Italia”, en *Fuego y Raya*, nº 6. 2.013
- CID VÁZQUEZ, María Teresa: *Tacitismo y razón de Estado en los comentarios políticos de Juan Alfonso Lancina*. Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2.002
- DÍAZ, Elías: *La filosofía social del krausismo español*. Ed. Debate, Madrid, 1.973
- FALKENBERG, Richard: *La filosofía alemana desde Kant*. Trad. cast. F. Giner de los Ríos. Ed. Imp. Victoriano Suárez, Madrid, 1.906
- FORMENT, Eudaldo: *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Ed. Encuentros, Madrid, 1.998
- GIL CREMADES, Juan José: *El reformismo español. Krausismo, Escuela Histórica, Neotomismo*. Ed. Ariel, Barcelona, 1.969
- GINER DE LOS RÍOS, Francisco: *Obras Completas*. Ed. Imprenta Cosano y Espasa Calpe, Madrid, 1.916-1.936
- GRANDE, Miguel: *De Cervantes a Calderón. Claves filosóficas del Barroco español*. Ed. Dikynson, Madrid, 2.012
- GUILLÉN KALLE, Gabriel: *F. Rivera Pastor, el legado de la filosofía jurídico-política ginerista*. Ed. Asociación de Estudios Constitucionales L. Llorens, Madrid, 2.005
- LLANO, Ana: “Luis Mendizábal Martín”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, XII, 1.995
- LÓPEZ MORILLAS, Juan: *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*. Ed. Fondo de cultura Económica, México Buenos Aires, 1.980
- MANZANERO, Delia: *El legado jurídico y social de Giner*. Ed. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2.016
- MEDINA ECHEVARRÍA, José: *La situación presente de la filosofía jurídica, es-
quema de una interpretación* (1.935). Ed. REUS, Madrid, 2.008
- MENDIZÁBAL, Luís: *Principios morales básicos y Teoría General del Derecho*. Ed- La Editorial, Zaragoza, 1.915

- MENDIZÁBAL, Luis: *Tratado de Derecho natural*. Ed. Cosano, Madrid, 1.921
- PAIM, Antonio (y OTROS): *Vicente F. Neto Paiva no segundo centenário do seu nascimento, a convocação do krausismo*. Ed. Coimbra Editorial. Coimbra, 1.999
- PÉREZ LUÑO, Antonio: "El Derecho natural en la España del siglo XX", en *El Derecho natural hispánico. Actas de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho natural*. (10-15 septiembre, 1.972). Ed. Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho, nº 11. Ed. Escelicer (Separata)
- POSADA, Adolfo: "El 'cuerpo místico' del p. Suárez y el 'organismo social' del maestro Giner", en *BILE*, LII Tomo I, 1.928
- RIVERA PASTOR, Francisco: *Lógica ded la libertad*. Ed. F. Beltrán, Madrid, 1.913
- RIVERA PASTOR, Francisco: *El nuevo orden jurídico*. Ed. F. Beltrán, Madrid, 1.923
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa: *Antropología y filosofía de la historia en Sanz del Río*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1.991
- TIERNO GALVÁN, Enrique: *El tacitismo en las doctrinas del Siglo de Oro español*, ahora en *Obras Completas*. Ed. Thomson-UAM, Madrid, 2.008
- ZAPATERO, Virgilio: *Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático*. Ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1.974

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.011>
Bajo Palabra. II Época. Nº17. 2017. Pgs: 229-252



The moral conception of law. The eternal subject of natural law in the bosom of philosophical thought of the first half of the twentieth century

La concepción moral del Derecho

El eterno tema del Derecho natural en la entraña del pensamiento iusfilosófico de la primera mitad del siglo XX

JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA

Gredos San Diego Cooperativa

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.012>

Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 253-268



Recibido: 15/11/2015

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Hay interrogantes y cuestiones radicales en torno a las bases y el sentido del derecho positivo, al carácter del derecho natural y a los condicionamientos de la ciencia jurídica en general, como pueden ser: ¿La referencia a la justicia es recusable desde el punto de vista de la ciencia jurídica? ¿Es posible un derecho natural inmutable?

Palabras clave: Derecho natural, Derecho positivo, ley divina, historia e intrahistoria, razón.

Abstract

There are questions and radical questions about the bases and meaning of positive law, the nature of natural law and the constraints of legal science in general, such as: Is the reference to justice objectionable from the point of view of Legal science? Is an immutable natural right possible?

Keywords: Natural law, positive law, divine law, history and intrahistory, reason.

Podíamos comenzar este escrito planteando que por encima de los Estados e independientemente de su voluntad está la moral y la justicia que tienen unas exigencias de contenido material en su núcleo esencial que son ajenas a todo condicionante o condicionamiento del propio devenir histórico y rigurosamente inmutables y además, pueden ser conocidas como tales por los hombres y mujeres de buena voluntad.

Todas estas cuestiones afectan a la totalidad de la visión de lo jurídico y también, a la totalidad de la visión del cosmos y a la fundamental posición filosófica. Es evidente que la ciencia jurídica como ciencia tiene posibilidad de abrirse sobre una filosofía que le sirva de soporte y cuya última raíz fuera metafísica, entrando aquí en juego, la concepción del cosmos y el problema capital de inmanencia o trascendencia (en el problema de si el fundamento del derecho ha de ser algo inmanente o trascendente a la ciencia jurídica donde va implicado el problema mismo de la ciencia jurídica, el problema básico del sentido de la ciencia en general, de la jerarquía de los saberes humanos, el problema del universo...).

Se deja así planteado, el problema de fondo sobre las relaciones entre ética y Derecho y de la dialéctica de inmutabilidad e historicismo en el derecho natural.

1. El Derecho a secas¹ y su dimensión ética

El Derecho natural no tiene por qué excluir el Derecho positivo, sino que puede postularlo y fundamentarlo. Por tanto, admitir el Derecho natural no significa rechazar el derecho positivo, ni siquiera considerarlo como una instancia provisional. Es el mismo Derecho natural quien postula la exigencia de una sociedad civil y de una estructuración jurídica positiva, no por un hecho puramente fáctico, sino en virtud de exigencias radicales de la propia estructura y metafísica de la persona humana que es esencialmente social.

¹ LARENZ., *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, 1942, pp. 177-178. Éste libro fue actualizado en el 2008 por la editorial Reus y también podemos encontrar una síntesis del mismo en la *Revista de Derecho Privado*, pp. 25 y siguientes; F. BATTAGLIA, *Curso de filosofía del derecho*, volumen II, 1943, pp. 14-17. Traducido de la tercera edición italiana y anotado por Francisco Elías de Tejada y Pablo Lucas Verdú, editorial Reus 1951.

Esta trayectoria nos coloca en el planteamiento del problema de la eticidad o neutralidad ética del derecho en toda su generalidad: ¿Es esencial al derecho a secas una dimensión de eticidad? ¿Cómo ha de entenderse la ética en la que el Derecho se enraíza?²

Quizás, algunas resoluciones ante las cuestiones sugeridas pudiera ser comenzar por situarnos en un punto unívoco: la normatividad del derecho. Normatividad significa tanto como validez normativa. El Derecho se impone porque no depende de la contingente actitud de cada particular libertad que con él se enfrenta en un momento dado. Esto lo admite tanto Kant³, que el positivismo, que la teoría pura de Kelsen, que el neohegelianismo, que la teoría egológica de Cossio.

Por lo que respecta a Kelsen, reduce el Derecho a una estructuración lógica de nexos hipotéticos de deber ser⁴: El positivismo reduce validez a vigencia, entendiendo ésta en un sentido intersubjetivo. Cossio intenta dar un contenido axiológico al Derecho mismo y trata de enraizarlo en un valor puro de sacrificio, justificado por vía de fenomenología existencial⁵. Con todo ello, nos podríamos preguntar si una estructura de normas jurídicas pudiera ser pensada desde un punto de vista exclusivamente lógico. El planteamiento de una lógica jurídica formal se presenta con bastante complejidad porque solamente las implicaciones conceptuales analíticas constituyen nexos de necesidad lógica. Las expresiones lógicas de forma condicional que expresan nexos irreductibles a nuevas implicaciones conceptuales analíticas no son necesidades lógicas, sino formas lógicas de expresión de nexos metalógicos, cuya naturaleza y validez quedan en una nebulosa abstracta desde el punto de vista de la pura lógica.

Si tomamos que en algún autor situado en el campo neohegeliano, como Gentile, considera la norma como un momento secundario del Derecho, como una

² En este punto entra en perspectiva las diversas formas con que ha sido explicada la ética (formalismo, materialismo, en cuanto a las directrices de valor, ética del bien a priori, ética empírica, sociologismo, positivista...).

³ Para la concepción kantiana del Derecho y sus aporías puede verse, GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, 1917 (actualizado por ediciones Cristiandad 2004), pp. 288-292. Nota característica del derecho en la concepción kantiana es la coacción: "Las leyes jurídicas no sólo deben ser cumplidas, sino además tienen que serlo, es decir, que a quien no las cumpla por deber, por moralidad, hay que hacérselas cumplir por fuerza. Este concepto de la coacción trata, sin embargo Kant de despojarlo de su brutalidad, propiamente inmoral y de definirlo, en vista de la ética, en función de la libertad. Unas veces el Derecho aparece como la posibilidad de unir las acciones de personas que entran en relación con la libertad de los demás. El Derecho se presenta así como una realización aproximada de la libertad, es decir, del ideal moral. Otras veces hace uso Kant del término jurídico de resistencia natural para transformar la coacción en aquel acto que impida una resistencia a la libertad. Otras veces, culmina el concepto del Derecho en el Estado..."

⁴ LARENZ, K., *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, 1942, pp. 61-82. Considerar el puro deber del Kelsen, axiológicamente neutro, como un deber ser lógico, puede permitirnos plantear una lógica del deber ser, conforme a la concepción de Carlos Cossio.

⁵ COSSIO., *Panorama de la teoría egológica del Derecho*, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales n° 4, Buenos Aires 1949, pp. 57-103.

pura instancia de abstracción del Derecho, siendo este último pura ética, entendida como autocreación del yo trascendental del espíritu, en cuanto voluntad en acto. También, es cierto, que el actualismo de Gentile se implica una disolución de la normatividad del Derecho frente al espíritu del hombre, disolución resultante del panteísmo idealista en que está enmarcado el propio Gentile; Pero hay una tendencia a salvar la normatividad porque por una parte, el querer implica dialécticamente un contenido de mal como contravalor que hay que superar, mientras que por otra parte, la ley es vinculada al querer mismo (como momento abstracto suyo y en cuanto alejado y hecho pasado para el espíritu)⁶.

En todo caso, si centráramos estas cuestiones en el principio de una concepción realista espiritualista, veríamos que la fundamentación de la misma y la refutación de la postura idealística corresponden a la metafísica y es previa al planteamiento del problema iusfilosófico. No obstante, podemos afirmar que el realismo viene dado por una plenaria y auténtica fenomenología de lo real, que se logra en la vida y que es accesible a la razón. Sería ejemplo de esta cuestión las experiencias de Gabriel Marcel que alcanza definitivamente la posición realista en un continuado contacto vivencial con las tragedias de la Oficina Francesa de Desaparecidos durante la guerra del catorce.

Después, de lo expuesto hasta ahora volvemos al punto de partida, preguntándonos ¿El Derecho a secas es o no es normativa? ¿Cuáles son sus últimos resolutivos?⁷. Como último resolutivo del poder del derecho no puede quedar más que, o bien la fuerza física⁸, o bien un valor moral, una fuerza espiritual de tipo estrictamente ético.

Es fundamental colocarse espiritualmente en la vivencia concreta de una persona humana distinta de su mundo y portadora de un arbitrio frente a él⁹. Estar en la situación concretísima de esa persona nos podría llevar a sentirla en determinada forma sobre el deber ético¹⁰. Si esta persona aparentemente neutralizada moralmente llegara a independizarse también de todo compromiso ante la presión social de su mundo, ante las conveniencias de una acción insolidaria por ejemplo ¿Qué vinculación posible quedaría para ella? ¿Qué normatividad para una ordenación ju-

⁶ BATTAGLIA, F., *Curso de filosofía del derecho*, volumen II, Madrid, actualizado en 1951 por editorial Reus), 1943, pp. 31-41.

⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Juricidad y eticidad", *Pensamiento* 6 (1950), pp. 91-94.

⁸ Ya sea en forma material, ya como presión social-psicológica puramente empírica.

⁹ Cuando se intenta llegar a las bases últimas del filosofar es preciso recurrir a una evidencia. Esta evidencia se puede dar con relativa frecuencia como fenomenología de la realidad concreta, que es penetrada por la razón del hombre en una captación metaempírica que discierne la esencia misma del dato, sin quedarse en la pura existencialidad de un hecho singular y temporalmente anclado y empíricamente constatado. Tal es el caso, de la esencia de la normatividad jurídica.

¹⁰ Estaría en la línea de la dionisiaca rebelión de Nietzsche.

rídica cuya validez esté por encima de una pura coacción, física o psicológica, pero en definitiva, exclusivamente empírica y fáctica? Absolutamente ninguna. Como último resolutorio de la normatividad del Derecho no puede quedar más que un valor moral, una fuerza espiritual de tipo ético. O bien una presión empírica y puramente física¹¹.

La posible respuesta a todo esto podría corresponder a la palabra de la fenomenología realista y espiritualista, establecida en el interior de las situaciones reales de la coexistencia humana, buscando el punto de vista de aquellas situaciones cruciales en que la profunda y esencial dimensión de ese coexistir se revela plenariamente, bastando una sola experiencia para captar la esencia misma, metaempírica (apriórica en este sentido) del Derecho. Esta situación límite, que constituye un verdadero existencial del Derecho¹², está en la experiencia viva y colectiva de la época histórica en la que vivimos y tiene lugar precisamente, en aquellos momentos y coyunturas concretas en que los más radicales valores de justicia son conculcados y atropellados, por la fuerza y violencia. Y la experiencia es más medular y reveladora cuando el atropello es realizado por grupos y colectivos organizados¹³. Es precisamente en la coyuntura de estas situaciones límites donde se revela al ser humano de forma insoslayable la irreductibilidad del Derecho a la fuerza física, a la pura facticidad de las coacciones, de la constricción de un mecanismo político organizado sobre el terror¹⁴. La esencial vinculación del derecho a la ética, así como la existencia de un Derecho natural aparece en la coyuntura de auténticos dramas humanos y en la vivencia de las grandes conculcaciones de la justicia. Confirmación de todo esto sería, por ejemplo, la vuelta al Derecho natural que realizó Gustavo Radbruch. Radbruch vio que el fundamento del Derecho y que la esencia de lo jurídico sólo puede ser

¹¹ S. LISSARRAGUE., “El acto social”, *Revista de Estudios Políticos* 56 (1951), pp. 27-42. También encontraremos un extraordinario resumen en *Pensamiento* 7 (1951), pp. 632 y siguientes. Según Lissarrague, cuando el obrar social alcanza su máxima interiorización, tomando la forma de creencia social, dentro de un proceso de interiorización inauténticos que implica la banalización heideggeriana del existir humano, deja de revestir el carácter de normativo.

¹² Entiendo aquí por existencial, tomándolo como sustantivo la experiencia y modo de ser concreto en que se hace patente las esencias, las estructuras, los nexos de carácter absoluto, metaempírico. Concretando más podría aclarar que existencial es una manifestación de esencias o nexos trascendentes que pueden ser expresados también en conceptos y principios abstractos de valor universal.

¹³ Díez-ALEGRÍA, J.M^a., “Juricidad y eticidad”, *Pensamiento* 6 (1950), pp. 91-94. También podemos encontrar el texto en la *Revista de Filosofía* 9 (1950), pp. 314-315.

¹⁴ Se puede buscar el proceso sufrido por el cardenal primado de Hungría, József Mindszenty (1892-1975), La vida del cardenal primado de Hungría, József Mindszenty (1892-1975), simboliza el Gólgota. El destino cruel quiso que uno de los verdugos que desollaron vivo a Andreu Nin, líder del Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), en plena Guerra Civil española, se cebase también de modo inhumano con este príncipe de la Iglesia Católica doce años después (<http://www.larazon.es/lifestyle/la-razon-del-verano/cronicas-negras-de-la-historia/el-calvario-del-cardenal-mindszenty-ch13364240>). Se hace patente la esencial referencia de los jurídico positivo a un valor ético de justicia que le sirva de soporte y la existencia de derechos que son anteriores y superiores a toda estructuración de Derecho Positivo.

explicada mediante la referencia a un auténtico Derecho natural de signo ético y radicalidad teista¹⁵. La ciencia del Derecho tiene que volver su vista a la sabiduría atávica del pasado, donde se da un Derecho superior a la ley, un Derecho natural, divino, racional. Esto lo denominará Radbruch un Derecho suprallegal.

Igual evolución se podría observar en el pensador procedente del neohegelismo Carlos Larenz que en torno a 1947 se pronunciaba a favor de admitir estructuras jurídicas con un valor en su núcleo medular incondicionado y como tal irrenunciable.

La negación del Derecho natural, así como su desvinculación del Derecho con respecto a la moral, solamente ha podido ser mantenida sinceramente en razón de un defecto de auténtica fenomenología. Por el contrario, partiendo de una fenomenología jurídica originaria que se mueva desde el principio en un plano realista-espiritualista porque implica y presupone una metafísica, así como recta gnoseología se puede hacer una experiencia crucial de aquellas situaciones límites de los mismos existenciales del Derecho en que su esencia se hace patente frente a la injusticia¹⁶.

Llegados a estos términos nos podemos preguntar si habría soluciones posibles al problema de la validez normativa que la referencia a una objetividad situada fuera del Derecho¹⁷. La posible respuesta sería no, ya que la fundamentación del Derecho sólo puede lograrse mediante su referencia a un orden ético de justicia, fundado en esenciales relaciones ónticas, que tienen su última razón de ser en Dios. Este orden ético de justicia, en cuanto norma obligatoria de relaciones y situaciones jurídicas, constituye un Derecho natural, que está a la base de todo Derecho positivo.

Recuérdese al respecto, que el Derecho en toda su generalidad se define como norma de coexistencia válida metaempírica con una validez que se explica en relación con una obligatoriedad ética de justicia. Sin embargo, de una manera mediata, la validez jurídica del Derecho positivo dimana del derecho natural, porque en otro caso, quedaría reducida a la teoría sociológica de la validez. Por eso, deducimos, que solamente un Derecho natural de tipo ético, es capaz de dar soporte a la normatividad del orden jurídico positivo. En último término, podemos decir sencillamente (o no tanto), que esta normatividad del Derecho positivo deriva de su establecimiento por parte de una autoridad competente que al establecer el derecho obre dentro de las exigencias del derecho natural.

¹⁵ RADBRUCH, G., *Filosofía del Derecho*, traducción española de José Medina Echevarría 1933, Editorial Revista de Derecho Privado, pp. 95-112.

¹⁶ Díez-ALEGRÍA, J.M^a., "Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica", *Pensamiento* 7 (1951), pp. 503-518.

¹⁷ Al respecto de este interrogante es interesante leer el artículo de GÓMEZ VICEN, F., "El positivismo en la filosofía del Derecho contemporáneo", *Revista de Estudios Políticos* 51 (1950), pp. 31-77 y el n^o 52, pp. 13-59.

Si pensamos en la doctrina católica que proclama que toda autoridad viene de Dios, deberíamos matizar que esto no significa necesariamente que el acto constitutivo (hecho constitutivo) haya de ser inmediatamente, ni siquiera en el momento originario, una determinación de voluntad divina¹⁸.

Desde la Edad Media existió la teoría de que el deber moral subsistía sin necesidad de precepto, en lo que se refiere a la llamada ley natural. Esto lo había sostenido Gregorio de Rimini¹⁹ en el siglo XIV, alineándose con Ignacio Martins, Luis de Molina, Gabriel Vázquez y Rodrigo de Arriega entre los siglos XVI y XVII²⁰. Hugo Grocio asumió también las posiciones de Gregorio de Rimini²¹.

Los teólogos juristas del Siglo de Oro, especialmente Luis de Molina, que tanto hicieron por poner siempre la razón como base de la moral, que como Gabriel Vázquez consideraron algo autónomo; y la convivencia y paz social como finalidad de la ley civil y penal. Gabriel Vázquez (1549-1604), quien mantuvo serias divergencias con los preceptos de Francisco Suárez, insistiendo en que, por la promesa de Dios, no puede adquirir condignidad una obra que de sí misma no la tenga.

En realidad, esta advertencia está de alguna forma fuera de lugar, ya que si nos fijamos en los planteamientos de Francisco Suárez nunca hace provenir radicalmente de la divina promesa esa cierta condignidad a la posible satisfacción de una pura criatura, sino que siempre la refiere expresamente a la dignidad de la persona que realizaría la satisfacción. La promesa, según Francisco Suárez, que puede ser un título dignificativo de la persona misma a quien se hace, en el orden moral, es requerida como presupuesto necesario para la eficaz condignidad²². Francisco Suárez al afirmar que una pura criatura podría (supuesta la elevación sobrenatural) prestar satisfacción de “algún modo condigna” por el pecado no se reduce a lo que Gabriel Vázquez plan-

¹⁸ Sobre el origen de la autoridad divina se han formulado dentro del campo católico muchas teorías, entre ellas destaco la de GABRIEL VÁZQUEZ (1549-1604), *Commentariorum ac disputationum In Primam Secundae Sancti Thomae*, disp. 152, nº 32 y disp. 158, números 8-11.

¹⁹ Díez ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía. Sección de Historia de la Filosofía Española, Barcelona 1951, pp. 177-178: “La posición de la escuela de Évora es del más alto interés, recogiendo y dando forma enteramente definida a una dirección doctrinal que viene de la Edad Media (se halla con toda nitidez en Gregorio de Rimini, por ejemplo)... los maestros eborenses declaran con absoluta precisión que la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto... pero esta doctrina general, que considera fundada la obligación moral de la ley natural con anterioridad a todo precepto, aún divino, es susceptible de adoptar matices muy diversos y hasta contrarios. Puede, en primer término, considerarse como fundamento suficiente de la obligación a la naturaleza racional en su pura inmanencia, de suerte que se afirma hipotéticamente la subsistencia de la obligación aún en el supuesto absurdo de que Dios no existiese. (Históricamente esa posición, que estaba ya expresamente en el teólogo medieval Gregorio de Rimini...)”.

²⁰ Díez-ALEGRÍA, J.M., “Deber moral y responsabilidad”, *Revista de Filosofía* 13, nº 48 (enero-marzo), 1954, p. 175.

²¹ Díez ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, o.c., pp. 110-112, 122-125, 180.

²² Díez ALEGRÍA, J.M., “¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez”, *Archivo Teológico Granadino* VIII (1945) p. 95.

teaba. Por tanto, a Francisco Suárez, no le queda otra solución que hacer depender la imperfección de la satisfacción (posible) de la pura criatura de una imperfección en el elemento de igualdad, negando la teoría de la infinitud del pecado, recurriendo al principio de que, valorándose la magnitud de la ofensa por la dignidad de la persona ofendida, la satisfacción se valora por la dignidad de quien satisface, sin tomarla en su sentido absoluto, porque él mismo ha planteado que la dignidad de quien repara influye en el valor de la satisfacción mucho más de lo que en la magnitud de la ofensa pueda influir la dignidad del ofendido. Por consiguiente, hay que entender la afirmación de Suárez de una plena perfección de igualdad en la reparación, ya que con la satisfacción del puro hombre nunca podría darse reparación igual por la culpa, y habría una cierta condignidad. La única dificultad que esta interpretación de Suárez ofrece es la de legitimar esa especie de analogía que se establece en el concepto de igualdad, siendo así que este concepto parece por su misma naturaleza de realización indivisible y unívoca, donde la valoración de la ofensa y de la satisfacción no es numérica sino que se hace según una apreciación y estimación moral, de ahí que la igualdad de proporción, que es el fundamento de la condignidad pueda ser más o menos clara, más o menos perfecta y rigurosa, sin dejar por ello de ser suficiente. Francisco Suárez propone un concepto en cierto modo relativo de condignidad²³, reducido a la distinción clásica entre satisfacción condigna *ex toto rigore iustitiae* y satisfacción condigno *ex condignitate* (Suárez tiene conciencia del profundo sentido teológico que este concepto suyo complejo y analógico de la condignidad entraña, y ve un paralelismo entre su doctrina de la condignidad de la satisfacción posible de una pura criatura por el pecado y la doctrina teológica de la proporción entre pecado mortal y pena eterna).

Más allá de estas cuestiones deberíamos seguir planteándonos y reflexionando sobre el sujeto originario del poder. El acto o hecho jurídico, presupone una norma de Derecho capaz de investir la realidad fáctica del hecho de una trascendencia jurídica, de una validez espiritual. Esta norma de Derecho, es en última instancia, el Derecho natural, enraizado en Dios.

2. ¿De qué naturaleza es la referencia de la validez jurídica al deber moral?

Volver decididamente a la concepción iusnaturalista en la perspectiva del pensamiento de la tradición teológico-jurídica de la escolástica sería nuestro supuesto

²³ *Ibíd.*, p. 97: “Suárez tiene conciencia del profundo sentido teológico que este concepto suyo complejo y analógico de la condignidad entraña, y ve un paralelismo entre su doctrina de la condignidad de la satisfacción posible de una pura criatura por el pecado y la doctrina teológica de la proporción entre pecado mortal y pena eterna...”.

y desde estas coordenadas establecer que las relaciones de justicia son aquellas que se establecen en torno de algo que le es debido a una persona como propio, como estrictamente suyo. En la coexistencia se van a plantear también obligaciones que no son de justicia, como son los deberes de caridad. Las diferencias entre ambas relaciones podrían fijarse en una fenomenología concreta del vivir humano coexistencial. Por tanto, la obligatoriedad del derecho natural es por identidad pura y por ello la referencia de la validez jurídica al deber moral se reduce a la identidad. El concepto de obligatoriedad moral cubre por completo al de validez jurídica. Esto entra en confrontación con el derecho positivo ya que tal derecho no se deriva inmediatamente de la naturaleza de las cosas, de la originaria radicalidad metafísica del hombre y de la óptica religación del hombre a Dios. El derecho positivo, por tanto, emana de una autoridad competente y sólo así alcanza validez jurídica.

El Derecho natural, por tanto, regula y valoriza jurídicamente el despliegue existencial y coexistencial del hombre. El desarrollo del existir humano está en función de la libertad, pero evidentemente, no es arbitrario ya que está sometido a exigencias normativas que el hombre debe realizar. Ser y norma se entrelazan en su originaria proyección a la existencia, donde este ser del hombre se presenta como un haz de posibilidades y también, como un núcleo de exigencias esenciales que constituyen su condición originaria. El cumplimiento de estas exigencias constituirá el objeto de un sistema ético de normas del que el Derecho natural forma parte.

La obligatoriedad, por tanto, se funda en las exigencias esenciales que constituyen la condición originaria del hombre y cuyo último fundamento es el ser de Dios, realidad trascendente y absoluta (ser, vida, naturaleza en sentido espiritual, libertad, existencia, valor, fuente originaria) de toda realidad, de todo bien y de todo derecho. Desde estas consideraciones generales, puede quedar establecido que la validez normativa del Derecho positivo deriva del Derecho natural, mediante un hecho de posición de valor ético-jurídico. Esta validez se explica por referencia a un deber ético.

Con todo lo expuesto hasta el momento, hay que plantearse hasta qué punto la validez jurídica queda cubierta entonces por la obligatoriedad ética y si la referencia de la normatividad del Derecho positiva al deber moral es en todas las cosas del mismo tipo (sobre todo a las leyes puramente penales)²⁴.

El pensamiento filosófico cristiano sostendrá que existen leyes positivas cuyo cumplimiento es moralmente obligatorio en conciencia. En esto no hay diferencia entre el derecho natural y el Derecho positivo obligatorio. En lo que sí existe diferencia entre ambos es en el proceso originario y en las fuentes, pero no en el carácter de la normatividad misma una vez constituido el Derecho.

²⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Ética, Derecho e Historia*, Sapientia, Madrid 1953, pp. 37-59.

3. En las entrañas de los comportamientos jurídicos inmorales. La justicia virtud moral

Un determinado comportamiento puede ser plenamente jurídico porque satisface todas las exigencias de la virtud específica de la justicia y a la vez inmoral porque no satisface las exigencias éticas de otras virtudes²⁵. Desde aquí, nos preguntamos si esta realidad puede constituir o no un cumplimiento suficiente del Derecho en cuanto derecho. Desde esta pregunta es muy instructivo mirar la perspectiva de Francisco Suárez en su obra *De Legibus*. Suárez afirmará que una jurisdicción cualquiera que sea no se extiende a aquellos actos que no pueda castigar naturalmente y por su virtualidad propia²⁶. Para Suárez las leyes humanas se dan para regular los actos humanos, que han de provenir de la voluntad y de la razón. Por eso, deben realizarse voluntariamente y conscientemente, para que pueda quedar aplicada e implicada la ley humana²⁷. La ley positiva humana no puede referirse directamente a actos y disposiciones interiores tomadas en sí mismos, porque sus posibilidades de coacción y represión no se extienden a éstos, porque la potestad legislativa es también coactiva²⁸. Esto no significa que las exigencias de la ley positiva humana no se extiendan a algún acto interior. Estas ideas nos hacen preguntarnos si habría que admitir que las exigencias del Derecho positivo humano quedarían cumplidas por una voluntad de justicia y reducida a puros móviles de temor de una sanción que se puede prever inevitable. Sobre tal asunto Francisco Suárez dará luz planteando que la voluntad de no cumplir lo preceptuado si se viese posibilidad de eludir la sanción, no puede ser objeto de prohibición por parte de la ley positiva humana. En cambio, es una exigencia del derecho natural que tal voluntad no se tenga en razón de la existencia de la ley positiva humana que prohíbe el acto exterior²⁹. Por tanto, ante la pregunta de si las exigencias del derecho positivo humano podían quedar cumplidas o no por una voluntad de ejecución vaciada de toda voluntad de justicia, se podría responder siguiendo a Francisco Suárez distinguiendo, por un lado, las exigencias directas del derecho positivo humano donde quedarían cumplidas, y por otro lado, las exigencias indirectas determinadas por el derecho positivo humano no quedarían cumplidas. Estas exigencias derivan del derecho positivo, en cuanto que éste determina un cambio de signo en el valor moral de algunos comporta-

²⁵ El problema se podría plantear en un sentido más radical como puede ser el caso de una persona que cumpliera el comportamiento debido por la pura conveniencia material de eludir la pena, pero con el deseo interior de quebrantar la ley si pudiera hacerlo burlando al mismo tiempo la sanción penal.

²⁶ FRANCISCO SUÁREZ, *De Legibus*, libro 3, c. 13, nº 2.

²⁷ FRANCISCO SUÁREZ, *De Legibus*, libro 3, c. 13, 29,1.

²⁸ FRANCISCO SUÁREZ, *De Legibus*, libro 3, c. 13, 2.

²⁹ FRANCISCO SUÁREZ, *De Legibus*, libro 3, c. 13, 9-11.

mientos invistiéndoles de una ilegitimidad que los constituye reprobables desde el punto de vista ético. En este supuesto, dependiente de la prohibición del Derecho positivo, es el derecho natural que el que exige de forma directa que estos objetos no sean queridos interiormente, con una voluntad a la que sólo el temor de la sanción haría quedar ineficaz.

Todo esto revela y manifiesta todo el sentido de coactividad y de exterioridad atribuido al orden jurídico positivo y al mismo tiempo el acusado relieve con que las exigencias propias de éste son discriminadas de las exigencias éticas³⁰.

Podemos preguntarnos si lo que plantea Suárez es desorbitado. De una manera general, es cierto, que la potestad legislativa es también una potestad coactiva. De aquí resulta, de manera general, que no puede extenderse la potestad legislativa humana a comportamientos puramente interiores que como todos, caen por completo fuera de su esfera de coactividad. La exageración podría estar en tomar estos principios de una manera vigorosamente absoluta.

Las exigencias normativas del derecho humano pueden extenderse directamente a actos en sí mismos incoercibles e incontrolables para el legislador, si estos actos vienen implicados en un cumplimiento humano de los comportamientos exteriores. Esto sí lo admite Suárez, pero lo entiende en un sentido más restringido.

Los únicos actos implicados en el cumplimiento humano de los comportamientos prescritos serían para Suárez la voluntad de realizar el comportamiento mismo, con absoluta y total precisión de los móviles a que tal voluntad obedezca, y en determinadas cosas, aquella intención interior sin la que las acciones externas carecerían de las calidades y virtualidades morales que las hacen necesarias desde el punto de vista de la convivencia social³¹.

Tenemos que decir que no solamente la voluntad fácticamente eficaz y las intenciones esencialmente requeridas en ciertos actos jurídicos son elementos esenciales del cumplimiento humano, sino también una mínima voluntad de justicia. Un cumplimiento por puro temor (los teólogos lo llamaran temor servilmente servil) no constituye un cumplimiento humano.

De acuerdo con esto, podemos estimar que la formal voluntad de justicia, constituye un elemento de cumplimiento humano de las normas de Derecho positivo y por consiguiente, que quien cumpliera la norma sin esa voluntad, por puros móviles de temor a la sanción no cumpliría las exigencias jurídicas, normativas del propio derecho positivo. Desde esta concepción nos podemos preguntar si se podría deducir de la doctrina de la validez ética, espiritual y

³⁰ FRANCISCO SUÁREZ, *De Legibus*, libro 3, c. 13, 29, 1. También 4,13, 8 al final (confirmatur, etc...).

³¹ FRANCISCO SUÁREZ, *De Legibus*, libro 4, 13, 6 y 8.

no meramente fáctica del Derecho positivo. Si el Derecho positivo puede obligar en conciencia por su propia normatividad a comportamientos prescritos es porque puede referirse a un modo humano en que se incluye una mínima voluntad formal de justicia. No obstante, es indudable que, una vez realizado de hecho el comportamiento exigido en Derecho, la exigencia jurídica de aquel comportamiento puede quedar extinguido porque el Derecho no exige ulteriormente otros comportamientos³². En este sentido, habría que admitir que el derecho quedó consumado por la realización puramente fáctica, es decir, por una cesación material de las circunstancias de hecho que estaban a la base de las exigencias en cuestión y de las obligaciones correlativas. De este modo, un derecho obligacional de observar una norma de Derecho público desaparece por un cumplimiento puramente externo³³. Pero no debemos olvidar que en la esencia misma del derecho late la realidad metaempírica del orden de los valores del espíritu.

Todo esto nos señala que pensadores como Francisco Suárez trataron de impregnarse de pureza jurídica y nos remite la radical imposibilidad de una desvinculación de lo jurídico respecto de lo ético. La esencial conexión de derecho y moral queda en último término a salvo. La norma del Derecho, en cuanto norma de validez espiritual, irreductible al puro empirismo de una validez fáctico-sociológica implica esencialmente la originaria constitución de un valor moral de los comportamientos jurídicamente exigidos. Este valor moral es objeto de exigencias del Derecho natural que se refiere a la externa ejecución, pero sobre todo, a la interna actitud ética de la voluntad frente a ellas. Una dimensión de eticidad es esencial al derecho en cuanto derecho, ya que la obligatoriedad moral encuentra en la dinámica de los valores morales su último y esencial resolutivo.

4. ¿Se podría admitir como base de la filosofía jurídica un retorno al Derecho natural?

Por una parte se concibe la posición del derecho natural como una inmovilización del Derecho, mientras que, por el contrario, se piensa que el Derecho es una dimensión de la historia o, por lo menos, tiene una dimensión histórica. Por otro lado, podría pensarse el iusnaturalismo como una construcción racionalística

³² La reiteración de los comportamientos jurídicamente debidos.

³³ Exactamente como podría haber desaparecido en virtud de un caso de muerte. El derecho consumado en razón de una emergencia de hecho se extingue en virtud de un accidente, antes de haber alcanzado la plena realización de su tensión dinámica. Cesa como exigencia por haberse malogrado.

puramente apriórica, siendo así que el Derecho se define con referencia al *fluir* coexistencial de la vida humana³⁴.

También Carlos Larenz en 1935 recusaba la doctrina iusnaturalista tratando de situarse más allá del iusnaturalismo y del positivismo. La crítica de Larenz se plantea desde el punto de vista de una concepción histórico-hegeliana. El filósofo italiano Augusto Guzzo, de posición espiritualista católica, se expresa en términos bastante similares a los de Larenz, pero aboga por la necesaria integración de la idea isunaturalista en la construcción filosófica fundamentalmente del Derecho porque el Derecho natural es el principio transcendental de todo Derecho positivo.

Ante las recusaciones y posicionamientos supuestos, cabe preguntarnos si pensamos que el Derecho natural exonera al hombre de la zozobra de preguntar y buscar. De ninguna manera. Pero centremos el problema que está precisamente en determinar cómo en el Derecho natural se conjugan la inmutabilidad suprahistórica y la abertura hacia la dimensión histórica de las situaciones coexistentiales del hombre.

5. Síntesis constructiva

He pretendido a lo largo del artículo poner de relieve la vinculación del concepto real de Derecho natural con los conceptos de naturaleza y esencia³⁵. Esencia es aquel conjunto de caracteres típicos que se encuentran necesariamente en los individuos. Así el hombre le es esencial la estructuración psicosomática, la proyectividad espiritual (de inteligencia y voluntad), la bioticidad animal. Naturaleza en sentido universal, es la misma esencia considerada en su aspecto dinámico³⁶.

La naturaleza del hombre tiene un fin. Un término de su dinámica tensión óntica. La dirección teleológica de sus aspiraciones ónticas está impresa en la misma naturaleza humana. Pero a pesar de todo, el hombre de nuestra era se siente con frecuencia agobiado por el espectro de conflictos de su conciencia frente a las exigencias del ordenamiento jurídico³⁷.

Por tanto, ¿La filosofía del derecho debería tener conciencia de que el último resolutivo de sus construcciones no le es inmanente porque en la jerarquía de los saberes humanos, aun naturales, unas disciplinas se abren sobre otras, hasta llegar al conocimiento de las últimas razones que sólo se alumbran in luce Dei?

³⁴ COSSIO, C., *Panorama de la teoría egológica del Derecho*, Buenos Aires pp. 58-180. La repulsa de Cossio se formula a partir de exigencias de experiencia existencial.

³⁵ La palabra naturaleza puede tener sentidos diversos en el lenguaje filosófico. Podemos leer al respecto: R. PANIKER, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1951.

³⁶ Al ser contingente, le es esencial. Además la pasividad originaria (el ser producido, creado).

³⁷ G. RADBRUC., *Filosofía del Derecho*, traducción de Medina Echevarría, p. 113.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BATTAGLIA, F., *Curso de filosofía del derecho*, Madrid, editorial Reus, 1951.
- CAÑO, J., *Teoría institucional del estatuto Vasco*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997
- COSSIO, C., *Panorama de la teoría egológica del Derecho*, Buenos Aires, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales nº 4, 1949.
- DE MOLINA, L., *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Madrid, Sapientia (Ed. Crítica de I. Rabeneck), 1953.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Notae ad praelectiones philosophiae moralis*, Facultas Philosophica Societatis Iesu. Fasciculus I: Ethica Generalis, Auditorum Commodum, Matriti 1948.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, 1951.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Madrid, Sapientia, 1953.
- GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Madrid, ediciones Cristiandad, 2004.
- HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1984.
- LARENZ, K., *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, Madrid, editorial Reus, 2008.
- MÁRQUEZ, G., *Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes. Precedidos del sistema jurídico católico*, Madrid/Buenos Aires, Studium Cultura, 1950.
- PANIKER, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1951.



*Foucault and the question of the resistance between “governmentality”
and “care”: the “affaire Croissant” and the neoliberalism*

*Foucault y la pregunta por la resistencia
entre “gubernamentalidad” y “cuidado”:
el “affaire Croissant” y el neoliberalismo*

ANDREA STELLA

Universidad Autónoma de Madrid
andstella@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.013>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 269-286



Recibido: 31/01/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

A partir del modo en que el “*affaire* Klaus Croissant” interrogaba radicalmente la constitución material de su actualidad, este estudio quiere mostrar la manera cómo haya podido desempeñar un papel esencial en la comprensión política de ese presente del que Foucault planteaba delinear la “ontología” y, por consiguiente, cómo pudo convertirse en uno de los motivos que le llevaron a desplazar el foco de su análisis de los dispositivos de “poder-saber” hacia la cuestión de la “gubernamentalidad”, a partir de los cursos dictados en el Collège de France entre 1978 y 1979. Para ello, nuestra atención se centrará principalmente en esos dos cursos, en las entrevistas y en los artículos de Foucault y de otros autores durante esa época, a fin de bosquejar la coyuntura histórico-política en la que se produce el “caso Croissant” y las repercusiones que ese suceso tuvo tanto en la vida personal del filósofo francés como en su giro hacia la cuestión del “gobierno”; y, de ahí, hacia la problemática del “cuidado”, en cuanto manifestación de un cuestionamiento más general sobre el papel ético-político de la filosofía en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: gubernamentalidad, neoliberalismo, cuidado, resistencia, biopolítica, sociedad de seguridad, juegos de verdad.

Abstract

Based upon the way in which the “Klaus Croissant case” radically interrogated the material constitution of the present, the essay attempts to show how it has been able to play a vital role in the political understanding of that present of which Foucault wanted to delineate an “ontology” and, therefore, how it has been one of the reasons that led him to move the focus of his analysis from the “power-knowledge” apparatuses (*dispositifs*) toward the question of “governmentality”, during the lectures at the Collège de France from 1978 to 1979. To do this, our attention will focus mainly on both of those courses, on interviews and on Foucault’s and other authors’ articles written during that time. The aim is to sketch the historical and political context in which Croissant case occurs and to attest the impact that that event had both in foucauldian turn towards the issue of “government” and in the personal life of the French philosopher; and, hence, in the setting-up of the problem of “care” as a manifestation of a more general questioning about the ethical role of philosophy in contemporary world.

Keywords: governmentality, neoliberalism, care, resistance, biopolitics, security societies, games of truth.

While I have been writing this essay another European war has broken out. It will either last several years and tear Western civilization to pieces, or it will end inconclusively and prepare the way for yet another war which will do the job once and for all. But war is only 'peace intensified'. What is quite obviously happening, war or no war, is the break-up of laissez-faire capitalism and of the liberal-Christian culture.

G. ORWELL, *Inside the Whale* (1940)

1. Del “poder-saber” a la “gubernamentalidad”: el *affaire Croissant*

COMO ES BIEN SABIDO, a partir de 1970 Foucault había procurado articular la elaboración de una analítica del poder, capaz de sobrepasar tanto la estéril dogmática del contrato social liberal, como las carencias de un rígido economicismo de cierto marxismo “epigónico”. A sus ojos, la lección procedente de los acontecimientos de 1968 había indicado el camino: concretamente, los movimientos habían rechazado el orden de la sociedad disciplinaria, afirmando con radicalidad y desde abajo el hecho de que “ya no se aceptaba ser gobernado en el sentido más amplio de gobierno [traducción mía, nda]”¹. Como escribe Deleuze, esas luchas habían puesto “al descubierto todas las relaciones de poder allí donde se ejercían, es decir, en todas partes”², de tal manera que habían terminado por destapar lo “concreto” mismo de la urdimbre del poder. Aprehender esas indicaciones significaba, entonces, elaborar una “microfísica del poder”, capaz de rebasar la obsesión teórica de la soberanía y mostrar en qué modo ese “concreto” de los poderes-saberes hubiese producido, histórica y materialmente, la sujeción de las mentes y de los cuerpos, el gobierno de todos y cada uno. De otra parte, Foucault asociaba a esa “microfísica” una militancia de “intelectual específico”, como la practicada en el GIP (*Groupe d'information sur les prisons*) entre 1970 y 1972: aquí, la teoría se convertía en una *boîte à outils* idónea para potenciar esos “focos de resistencia” que siempre intranquilizan los

¹ “Ce que l'on supportait mal, qui était sans cesse remis en question et qui produisait ce type de malaise, et dont on n'avait pas parlé depuis douze ans, c'était le pouvoir. Et non seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerçait au sein du corps social, à travers des canaux, des formes et des institutions extrêmement différents. On n'acceptait plus d'être gouverné au sens large de gouvernement. Je ne parle pas de gouvernement de l'État au sens que le terme a en droit public, mais à ces hommes qui orientent notre vie quotidienne, au moyen d'ordres, d'influences directes ou indirectes comme par exemple, celle des médias.”: en FOUCAULT, Michel. *Entretien avec Michel Foucault en Dits et écrits*, IV, Gallimard, 1994, p. 82.

² DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972–1990*, trad. de José Luis Pardo, Pre-textos, 1995, p. 169.

dispositivos de poder-saber activos en las múltiples superficies de la realidad. Es, por ende, a una renovación de la cultura política, para una izquierda autónoma de la burocracia de partido y de las centrales sindicales, que Foucault parece apuntar a partir de los años 70. Y, tiempo después, será ese mismo “problema” aquello que le llevará a la necesidad de bosquejar una historia de la razón gubernamental, durante los cursos de 1978 y 1979: un recorrido intelectual que modificaría visiblemente la perspectiva del análisis foucaultiano. En este sentido, por lo tanto, nos parece que el así llamado “*affaire Croissant*” juegue un papel relevante –quizá central– en ese crucial momento teórico de transformación, cuando, a finales de 1977, Foucault se volcaría personalmente en ello: un papel que creemos oportuno desentrañar en esta sede para hacernos con el sentido más profundo del giro foucaultiano hacia el tema de la gubernamentalidad y, de ahí, hacia el del cuidado en cuanto manifestación de un cuestionamiento más general sobre el papel ético-político de la filosofía en el mundo contemporáneo y, a raíz de ello, sobre la pregunta por el sentido de una “vida filosófica”³.

Klaus Croissant era uno de los abogados defensores de la RAF (*Rote Armée Fraktion*), el grupo comunista que se proponía activar, sobre el modelo de los Tupamaros en Uruguay, una forma de resistencia armada vinculada a la lucha contra el imperialismo estadounidense y el capitalismo occidental, y a favor de las minorías (como los trabajadores migrantes y los grupos socialmente marginados) en el territorio en el que operaba, la República Federal de Alemania (RFA). En julio de 1977, Croissant se había refugiado en Francia, a la cual había solicitado asilo político. Anteriormente, con vistas al proceso al núcleo histórico de los dirigentes de la RAF, en Diciembre de 1974, el *Bundestag* de Bonn había legislado para limitar su derecho de y a la defensa; y, en Mayo de 1975, Croissant había sido detenido y expulsado del colegio defensivo. Posteriormente, en Mayo de 1976, en la cárcel de Stammheim, Ulrike Meinhof –una de las principales dirigentes de la organización– es hallada sin vida: la versión oficial habla de “suicidio”. Croissant se vuelca en la constitución de una comisión de investigación internacional y después de su excarcelación se asila en Francia, desde donde denuncia una y otra vez aquello que define la “solución final” para los detenidos políticos de la RAF.

La RFA estaba viviendo los “años de plomo”: el día 18 de Octubre de 1977 también Andreas Baader, Gudrun Ensslin y Jean-Carle Raspe, tres importantes dirigentes de la RAF, mueren en circunstancias oscuras en la misma cárcel de Stammheim. Las autoridades políticas, gubernamentales y los exponentes de los

³ Cf. FOUCAULT, Michel. *El conaje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros n. Curso en el College de France (1983-1984)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 227-229.

principales partidos políticos hablan de “suicidio desestabilizante”. El 19 de Octubre se activa la represalia y fallece asesinado Hans-Martin Schleyer, el presidente de la asociación patronal alemana, raptado el día 5 de Septiembre. Croissant es extraditado el 16 de Noviembre y luego entregado a las autoridades judiciales de la RFA, en cuyo territorio es enjuiciado y condenado a dos años de reclusión, en Stammheim, por apoyo a una asociación terrorista⁴. Foucault participa activamente tanto a las manifestaciones para el reconocimiento del derecho de asilo a Croissant como a la discusión que pronto se forma en Francia y en Europa a partir de ese acontecimiento. Un evento que pone en juego el tema de la relación entre violencia política y movimientos sociales y el de la “cuestión alemana”, que adquiriría una relevancia central en la elaboración foucaultiana de una “ontología de la actualidad”⁵.

En la izquierda europea, sobre todo en la alemana y la italiana, pronto cunde la impresión de que en el “Estado socialdemocrático” de la RFA se fuera materializando una nueva edición extremada del “Estado de policía”, adecuada para la hegemonía de la burguesía en el tiempo del capitalismo de las multinacionales: algo parecido al nuevo fascismo alemán denunciado en una petición contra la extradición de Croissant puesta en circulación en el mismo periodo por Felix Guattari⁶. De otra parte, en el periódico *Le Monde* del día 2 de Noviembre de 1977, Guattari y Deleuze habían publicado un artículo en contra de la extradición de Croissant, en el que –denunciando una campaña mediática totalmente alineada a las acusaciones de los periódicos alemanes– sostiene que el giro represivo alemán no fuese sino el laboratorio de un nuevo “modelo judicial, político e “informativo” [traducción mía, nda]”⁷. Según ellos, el riesgo estriba en que un nuevo modelo de estado autoritario está a punto de ser exportado en toda Europa: la RFA les parece, en otras palabras, “el organizador cualificado de la represión e de la intoxicación en los demás países [traducción mía, nda]”⁸. Contra la posibilidad de un nuevo autoritarismo europeo, ambos afirman

⁴ Sobre este punto, cf. HANNAH, Matthew G., *Foucault's "German Moment": Genealogy of a Disjuncture*, in *"Foucault Studies"*, 13, 2012, pp. 116-137. Disponible en: <<http://cjas.dk/index.php/foucault-studies/article/viewFile/3460/3832>>

⁵ Sobre esa centralidad cf. SENELLART, Michel. *Situación del curso*, en FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, op. cit., p. 368. Además, sobre el pensamiento de Foucault como “ontología de la actualidad”, es decir, como “ontología crítica de nosotros mismos”, cf. FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières ? en Dits et Écrits*, IV, op. cit., pp. 362-378 y, por supuesto, la primera clase del curso en el Collège de France de 1983, a partir de la cual Foucault escribió ese texto ahora presente en *Dits et Écrits*: cf. FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 17-56.

⁶ Cf. MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, 1995, p. 478.

⁷ “Bref, l'Allemagne de L'Ouest est en état d'exporter son modèle judiciaire, policier et “informatif”, et de devenir l'organisateur qualifié de la répression et de l'intoxication dans les autres pays” : en DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Le pire moyen de faire l'Europe*, en *“Le Monde”*, 2/11/1977.

⁸ Ídem.

la necesidad de movilizarse, teniendo en cuenta que “la cuestión de la violencia, y también la del terrorismo, no ha dejado de agitar el movimiento revolucionario y obrero, bajo formas muy diversas, como respuesta a la violencia imperialista [traducción mía, nda]”⁹. En el fondo, Baader y su grupo no han hecho más que volver a plantear la misma cuestión que las poblaciones del Tercer mundo y los marginados, al considerar Alemania como “un agente esencial de su opresión [traducción mía, nda]”¹⁰. Una opresión connatural a ese sistema burgués que, dos meses antes, en otro artículo dedicado a la misma cuestión y publicado en *Le Monde* el día 2 de Septiembre de 1977, Jean Genet había explícitamente definido “terrorista”. En detalle, según Genet, era preciso estar agradecidos con la violencia practicada por la RAF por “habernos hecho entender, no sólo con palabras sino con sus acciones, fuera y dentro de las cárceles, que sólo la violencia puede acabar con la brutalidad de los hombres [traducción mía, nda]”¹¹: en cambio, el término “terrorismo”, debía ser aplicado “tanto y más a la brutalidad de la sociedad burguesa [traducción mía, nda]”¹².

Foucault, quien también a partir de este malentendido redefiniría su amistad con Deleuze¹³, no comparte esas posiciones. Para él, al defender las razones de una violencia justa arrojada contra la brutalidad del estado, Genet no había hecho sino invertir la tradicional oposición avalada por los teóricos de la razón de estado del siglo XVII, para quienes la violencia del estado – que “no es, en cierto modo, más que la manifestación explosiva de su propia razón”¹⁴ – siempre era buena y justa, pues estaba dirigida contra la malas e injustas brutalidades realizadas por las muchedumbres perturbadoras del orden y de la tranquilidad pública¹⁵. Así, según Foucault – cuyas palabras nunca estarían directamente dirigidas contra sus interlocutores – también Deleuze y Guattari se equivocan, pues el supuesto nuevo autoritarismo

⁹ “Quitte à chercher des filiations, il serait plus simple de rappeler que la question de la violence, et même du terrorisme, n’a pas cessé d’agiter le mouvement révolutionnaire et ouvrier depuis le siècle dernier, sous des formes très diverses, comme réponse à la violence impérialiste”: en ídem.

¹⁰ “Les mêmes questions se posent aujourd’hui en rapport avec les peuples du tiers-monde, dont Baader et son groupe se réclamaient, considérant l’Allemagne comme un agent essentiel de leur oppression”: en ídem.

¹¹ “Nous devons à Andreas Baader, à Ulrike Meinhof, à Holger Meins, à Gudrun Ennslin et Jan-Carl Raspe, à la “RAF” en général de nous avoir fait comprendre, non seulement par des mots mais par leurs actions, hors de prison et dans les prisons, que la violence seule peut achever la brutalité des hommes.”: en GENET, Jean. *Violence et brutalité*, en “*Le Monde*”, 2/09/1977.

¹² “En Europe - et par Europe il faut entendre aussi le monde européen d’Amérique - et surtout en Allemagne de l’Ouest, dans cet univers tellement anti-soviétique, la “RAF” rétablit une évidence politique, occultée en Europe. Est-ce pour cela que la Fraction Armée Rouge est si peu - malgré le retentissement de ses arguments politiques, étouffés il est vrai par une action violente nommée ici “terrorisme” (parenthèse: un mot encore, celui de “terrorisme” qui devrait être appliqué autant et davantage aux brutalités d’une société bourgeoise) - est si peu, disons-nous, acceptée par certains gauchismes?”: en ídem.

¹³ Cf. ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, tr. cast. de Thomas Kauf, Anagrama, 1992, pp. 320-322.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 306.

¹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 306-307 para leer la referencia directa a Genet que hace Foucault.

europeo del que ellos hablaban estaba fundando en la idea de un inexistente “estado de policía”; algo como un “nuevo fascismo” que, para Foucault, en la circunstancia dada no existía, ni se dejaba vislumbrar. Por lo tanto, todas las herramientas de acción política –como la lucha armada y el uso político del terror– que cobran legitimidad en caso de lucha antifascista, no poseían a sus ojos ningún derecho en aquel momento. Al contrario, añade Foucault, estaba totalmente claro que, en el Occidente de los años 70, desvinculado de toda legitimación popular y “nacional”, “el terror no entraña más que la obediencia ciega”; y que la de “emplear el terror para la revolución” es “en sí misma, una idea totalmente contradictoria”¹⁶. Ya no existe ninguna Alemania fascista: por consiguiente, Foucault no firma la petición de Guattari¹⁷. Apoya el abogado Croissant y participa en la manifestación del 16 de Noviembre contra su extradición y en favor del derecho de asilo. Sin embargo, lo hace a partir de bases teóricas muy diferentes; el contexto del *affaire* Croissant ya no le aparece como el de una vuelta al fascismo en Alemania y en Europa¹⁸.

Muy al contrario, el orden de ese poder que, para Foucault, está a punto de llegar es “más hábil, más sutil que el del totalitarismo”, puesto que las sociedades de seguridad “que están en proceso de formación toleran por su parte toda una serie de comportamientos diferentes, variados, en última instancia desviados y hasta antagonicos entre sí”¹⁹, a condición de que esos “comportamientos” estén limitados dentro de un marco que los torne inocuos, para prevenir adecuadamente “el acci-

¹⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le savoir comme crime*, en *Dits Et Écrits*, III, *op. cit.*, pp.79-86: citado en SENELLART, Michel. *Situación del curso*, en FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, *op. cit.*, p. 423. Como evidencia el propio Senellart, en una entrevista con R. Lefort en noviembre de 1977, Foucault afirma que el terrorismo “es aceptado” tan sólo cuando se propone “comme expression d’une nationalité qui n’a encore ni indépendance ni structures étatiques et revendique pour les obtenir”. Y, añade, por más que las poblaciones interesadas por el fenómeno puedan ser hostiles “à tel ou tel type d’action, le principe même de ce terrorisme n’est pas fondamentalement récusé”. En cambio, el terrorismo siempre es rechazado cuando se practica “au nom de la classe, au nom d’un groupe politique, au nom d’une avant-garde, au nom d’un groupe marginal”: en FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: la sécurité et l’État en Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, pp. 383-384.

¹⁷ Según D. Eribon, quien funda su tesis a partir de un pasaje del diario de Claude Mauriac, Foucault quería evitar que su apoyo al abogado Croissant se confundiese con un apoyo al terrorismo de la RAF. Mauriac relata haber pedido a Foucault, después de un tiempo, contactar con una persona X para firmar una carta en apoyo de un grupo de trabajadores migrantes dirigida al alcalde de París. La respuesta de Foucault, según el recuerdo de Mauriac, fue la siguiente: “ya no nos vemos... desde Klaus Croissant. Yo no aceptaba el terrorismo ni la sangre, ni tampoco estaba de acuerdo con Baader y su banda...”. Para Eribon, aquel señor X “es evidentemente Gilles Deleuze”: en ERIBON, Didier. *Michel Foucault, op. cit.*, p. 321.

¹⁸ “Ce n’est pas à ce type de résurrection qu’on assiste. Il n’y a jamais de résurrections dans l’histoire, de toute façon; mieux; toute analyse qui consiste à vouloir produire un effet politique ressuscitant de vieux spectres est vouée à l’échec”: en FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: la sécurité et l’État en Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, p. 385.

¹⁹ “Les sociétés de sécurité qui sont en train de se mettre en place tolèrent, elles, toute une série de comportements différents, variés, à la limite déviant, antagonistes même les uns avec les autres ; à condition, c’est vrai, que ceux-ci se trouvent dans une certaine enveloppe qui éliminera des choses, des gens, des comportements considérés comme accidentels et dangereux. Cette délimitation de l’ “accident dangereux” appartient effectivement

dente peligroso” en aquéllos potencialmente contenido. En otras palabras, aquello que las sociedades en trance de formación tratan de evitar es, para Foucault, el peligro que puede socavar de manera radical los fundamentos del “pacto de seguridad” sobre el que asienta su relación con la población, a saber; el “shock absoluto” del terrorismo, que puede negar esa garantía de seguridad sobre la que un estado funda su propia legitimación²⁰. En cuanto acontecimiento que mina la estabilidad de la vida de los individuos y de sus relaciones con las instituciones que deberían protegerlos, en efecto, el terrorismo llega a derribar, desenmascarándolas, las razones que llevan las poblaciones a aceptar jerarquías y obediencia. De ahí que ese estado reaccione con medidas de seguridad “extralegales”, que perjudican no sólo el derecho de asilo, sino también aquello que Foucault llama ahora “el derecho de los gobernados”: un derecho que no hay que confundir con unos más vagos “derechos del hombre”, sino que más bien atañe a “la legítima defensa frente a los gobiernos”, cuyo valor ha de ser afianzado durante las batallas reales. El de los gobernados es un derecho que no debe garantizar tanto una abstracta y genérica humanidad (o bien el “futuro gobernante” que le arrebatará el poder al enemigo totalitario) como el “perpetuo disidente”, es decir, “quien está en desacuerdo global con el sistema en el cual vive, que expresa ese desacuerdo con los medios a su alcance y debido a ello es perseguido [traducción mía, nda]”²¹. En contra de la limitación en curso del derecho de asilo²², el derecho de los gobernados del que habla Foucault reivindica, pues, la plena actuación del “derecho a vivir, a ser libres, a marcharse, a no ser perseguidos”²³ para quienes ya no quieren ser gobernados de un cierta manera,

au pouvoir. Mais, dans cette enveloppe, il y a une marge de manœuvre et un pluralisme tolérés infiniment plus grands que dans les totalitarismes. C’est un pouvoir plus habile, plus subtil que celui du totalitarisme.”: en *ibidem*, p. 386.

²⁰ Cf. *ibidem*, pp. 385-386.

²¹ “En somme, la conception traditionnelle situait le “politique” du côté de la lutte contre s gouvernants et leurs adversaires; la conception actuelle, née de l’existence es régimes totalitaires, est centrée autour d’un personnage qui n’est pas tellement le “futur gouvernant”, mais le “perpétuel dissident” –je veux dire celui qui est en désaccord global avec le système dans lequel il vit, qui exprime ce désaccord avec les moyens qui sont à sa disposition et qui est poursuivi de ce fait.”: en FOUCAULT, Michel. *Va-t-on extradier Klaus Croissant ?* en *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, p. 364.

²² Huelga decir que, para Foucault, también en el campo del derecho internacional no nos hallamos ante una simple regresión policial y autoritaria europea, sino ante “una especie de mercado mundial de la justicia política empeñada en disminuir las franquicias constituidas por el asilo político que, en general, representaban una garantía para el disenso político. No hay que olvidar que, en las convenciones bilaterales, las restricciones más importantes en materia de asilo político se han obtenido a petición de los países africanos. El problema va más allá de Europa [traducción mía, nda]” (“Nous allons actuellement vers une sorte de marché mondial de la justice politique qui a pour but de réduire les franchises constituées par l’asile et qui garantissaient la dissidence politique en général. Il ne faut pas oublier que, dans les conventions bilatérales, les restrictions les plus importantes en matière d’asile politique ont été obtenues à la demande des pays africains. Le problème va bien au-delà de l’Europe”): en FOUCAULT, Michel. *Désormais, la sécurité est au-dessus des lois* en *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, p. 367.

²³ “elle [la concepción actual del “perpetuo disidente”, nda] n’est donc plus centrée sur le droit à prendre le pouvoir mais sur le droit à vivre, à être libre, à partir, à n’être pas persécuté –bref, sur la légitime défense à l’égard des

en un lugar preciso, por determinadas personas. Y el primero entre los derechos de los gobernados, sobre todo de los que están detenidos (y, por ende, en condición de inferioridad jurídica) es precisamente el derecho a la defensa: es decir, el derecho a tener un abogado que hable en “su nombre” y que les permita “proteger sus vidas”²⁴. Es precisamente ese derecho fundamental –algo parecido a un “derecho a tener derechos” en cuanto gobernados globales– aquello del que, para Foucault, han sido despojados los militantes de la RAF, mediante la persecución de sus defensores. Abogados como Croissant, por ejemplo; él mismo gobernado y defensor de los gobernados, extraditado en nombre de una seguridad que pone en entredicho el “arsenal jurídico” y se instala “por encima de las leyes”²⁵.

2. El “estado de seguridad”

ASÍ Y TODO, EL NUEVO “estado de seguridad” no coincide, para Foucault, con el (nuevo) fascismo. Supone, desde luego, la reactivación de medidas emergenciales y extra-legales presentadas bajo la forma de solícitas atenciones hacia la población²⁶, hasta el punto de que ahora parece dirigirse a los ciudadanos diciéndoles: “Miren: estamos tan dispuestos a protegerlos que, una vez que suceda algo extraordinario, vamos a intervenir con todos los medios necesarios, sin tener en cuenta, claro está, esas viejas costumbres que son las leyes o las jurisprudencias”²⁷. La tradicional promesa de protección a cambio de obediencia entraña, por lo tanto, el uso “normal” de medidas excepcionales. Sin embargo, en su movimiento de desarrollo, el estado contemporáneo no apunta a una “rigidez” cada vez más grande²⁸, ni mucho menos a un fascismo imaginario, sino más bien a obtener más flexibilidad y una nueva elasticidad. En otras palabras, apunta a realizar una nueva praxis liberal, merced a la cual prevenir todo riesgo sistémico, activando permanentemente prácticas de gobierno funcionales al orden del capital, o lo que vale lo mismo, al orden del “mercado” y de su “competencia”. En este sentido, para Foucault, la forma de estado que viene llegando no tiene nada que ver con el paradigma totalitario o con un nuevo autoritarismo, cuyos fundamentos arraigarían en el pasado. Se trata, al contrario, de

gouvernements”: en FOUCAULT, Michel. *Va-t-on extraditer Klaus Croissant ?* en *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, p. 364.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 365.

²⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières ?* en *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, p. 367.

²⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: la sécurité et l'État* en *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, p. 385.

²⁷ “Regardez comme nous sommes prêts à vous protéger, puisque, dès que quelque chose d'extraordinaire arrive, évidemment sans tenir compte de ces vieilles habitudes que sont les lois ou les jurisprudences, nous allons intervenir avec tous les moyens qu'il fait”: en *idem*.

²⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: la sécurité et l'État* en *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, p. 388.

la forma de un nuevo estado liberal que, diversamente de aquello que ocurría en el liberalismo clásico del “*laisser-faire*”, se asigna la tarea de “gobernar” la libertad. No reprimirla, por lo tanto, sino producirla y orientarla; por una parte, dejando actuar los agentes individuales que, con su intercambio, dan forma al orden social global; y, por otra, organizando dispositivos de seguridad capaces de impedir los riesgos que esa misma libertad genera espontáneamente.

Las nuestras, por ende, son sociedades “gubernamentales” que, lejos de reprimir la libertad, la suscitan y la gobiernan gracias a la producción continua de medidas encaminadas a eliminar todo peligro constitutivamente vinculado al ejercicio de aquélla. Bien se comprende, entonces, porque –como ha subrayado Senellart– para Foucault, la “cuestión alemana”, ocasionada por el *affaire* Croissant, sea “una de las claves esenciales para la comprensión política del presente”²⁹: es a raíz de las preguntas entrañadas por el problema alemán que Foucault esboza el perfil de nuestras sociedades contemporáneas en cuanto sociedades gubernamentales de seguridad.

Así pues, éstas son las razones por las que, durante el curso de 1979 (*Naissance de la biopolitique*), Foucault reitera su negativa ante la que define la “fobia del estado” de la izquierda radical. En efecto, al postular la idea de que existe una “continuidad genética” entre las varias formas de estado –administrativo, burocrático, fascista, totalitario, de bienestar– la “fobia del estado” de izquierda corre el riesgo de suprimir toda diferencia en el análisis y en la crítica, pasando sin solución de continuidad de la “seguridad social” a los “campos de concentración”³⁰: de ahí que aparezca algo parecido al “gran fantasma del Estado paranoico y devorador”³¹. Desde luego, esta posición foucaultiana no pretende poner en tela de juicio la legitimidad de “de-estar el Estado”, pero sí quiere mostrar que quienes alimentan esa “gran fobia al estado” y arremeten contra la inminente “fascistización” de la sociedad, apoyándose en el ejemplo alemán, en lugar de brindar la descripción de un proceso real están más bien “siguiendo la corriente”, puesto que desde hace mucho tiempo aquello que se manifiesta es, al contrario, “una disminución efectiva del Estado, de la es-

²⁹ “La “cuestión alemana”, tal como la plantea en toda su agudeza el debate sobre el terrorismo, es para Foucault, entonces, una de las claves esenciales para la comprensión política del presente”: en SENELLART, Michel. *Situación del curso*, en FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 425.

³⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, op. cit., pp. 219-220. Al respecto, cf. también, FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: la sécurité et l'État en Dits et Écrits*, III, op. cit., p. 387.

³¹ “Tercer factor, tercer mecanismo inflacionario que caracteriza a mi juicio ese tipo de análisis: estos análisis permiten evitar pagar el precio de lo real y lo actual, en la medida en que, en efecto, en nombre del dinamismo del Estado, siempre se puede encontrar algo así como un parentesco o un peligro, algo así como el gran fantasma del Estado paranoico y devorador”: en FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, op. cit., p. 220.

tatalización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada”³². Si existe, añade Foucault, un “modelo alemán” operativo en nuestros días, no es el del “estado bis-marckiano”, arquetipo de un nuevo e inminente “estado hitleriano”, sino más bien el de otro paradigma que se está difundiendo paulatinamente en la incipiente figura que coincide con “la posibilidad de una gubernamentalidad neoliberal”³³.

En otras palabras, aquello que Foucault parece haber comprendido con agudeza crítica es el hecho de que, sobre todo a partir de la crisis económica de principios de los años 70, la apuesta de los adversarios de “derecha” del Estado de bienestar es la “puesta en cuestión” global del modelo keynesiano³⁴ —mientras que quienes lo habían recusado desde izquierda, a partir de finales de los años 60, miraban hacia otro lado (¿el de la revolución?). Una puesta en cuestión que forma parte de un proceso estratégico mucho más articulado y que no se constituye en una mayor rigidez y centralización de la economía, con el consiguiente aumento del papel centralizador y planificador del estado, sino justamente en su contrario. Para Foucault, no hay ningún “Estado-Moloch”; quien cree eso se está equivocando de enemigo y, paradójicamente, termina por converger en ese discurso de las élites neoliberales europeas y estadounidenses, que llevan su batalla precisamente al campo de la “fobia de estado”, vislumbrando en la crisis económica actual (tanto en la de los años Setenta del siglo pasado como en la nuestra) la posibilidad concreta de obtener su revancha política. Un desquite muy bien meditado y organizado ya a partir de la crisis de 1929, cuando los neoliberales habían tenido que retroceder bajo los golpes de las políticas keynesianas:

Si se trata de los liberales alemanes de la Escuela de Friburgo a partir de 1927- [19]30 o de los liberales norteamericanos actuales llamados libertarios, tanto en un caso como en otro, el elemento a partir del cual hicieron su análisis, lo que sirvió como punto de anclaje de su problema, es el siguiente: para evitar esa menor libertad que entrañaría el pasaje al socialismo, al fascismo, al nacionalsocialismo, se establecieron mecanismos de intervención económica. Ahora bien, esos mecanismos de intervención económica ¿no introducen precisamente, de manera subrepticia, tipos de intervención?, ¿no introducen modos de acción que son en sí mismos al menos tan comprometedores para la libertad como esas formas políticas visibles y manifiestas que se quiere evitar? En otras palabras, las intervenciones del tipo de Keynes

³² “Todos los que participan en la gran fobia al Estado, sepan bien que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años y años una disminución efectiva del Estado, de la estatización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada”: en *ibidem*, p. 225.

³³ “El modelo alemán que se difunde, el modelo alemán que está en cuestión, el modelo alemán que forma parte de nuestra actualidad, que la estructura y la perfila en su recorte real, es la posibilidad de una gubernamentalidad neoliberal”: en *ibidem*, p. 226.

³⁴ Cf. *ibidem*, pp. 97-98.

estarán indudable y absolutamente en el centro de esos diferentes debates. Puede decirse que alrededor de Keynes, alrededor de la política económica intervencionista que se perfeccionó entre 1930 y 1960, inmediatamente antes e inmediatamente después de la guerra, todas esas intervenciones indujeron algo que podemos denominar crisis del liberalismo, y es esa crisis del liberalismo la que se manifiesta en una serie de nuevas evaluaciones, nuevas estimaciones, nuevos proyectos en el arte de gobernar, formulados en Alemania antes de la guerra e inmediatamente después de ésta, y formulados en Norteamérica en nuestros días.³⁵

Estos son los motivos por los que, en las clases en el Collège de France de 1979, al estudiar el nacimiento de la biopolítica, Foucault analiza en detalle la perspectiva estratégica del neoliberalismo, mostrando por primera vez cómo ésta no fuera en absoluto vinculada a la constitución de dispositivos estatales represivos de la libertad individual. La *ratio* programática neoliberal apunta más bien a la producción de una nueva forma de subjetividad, la del *homo oeconomicus*: su conducta no tiene que ser simplemente reprimida o rígidamente disciplinada, sino se la debe dejar actuar, orientándola y gobernándola de manera flexible. Dicho de otra manera, la forma de vida pensada y planteada por los dispositivos neoliberales de gobierno no es la de un sujeto de la labor, dócil y dominado, aunque siempre capaz de rescatar a sí mismo a través de la lucha de clases; se trata, por el contrario, de la figura del “empresario de sí mismo”, dinámico y libremente activo en la sociedad civil, por cuanto movido por su deseo individual entendido como su “interés”³⁶. Los neoliberales pensaban en un sujeto que –si bien viva una realidad de trabajador precarizado o fuera del mercado laboral– quiere ser integralmente responsable de sí mismo, voluntariamente privado de soportes estatales contra los riesgos sociales y, precisamente por ello, permanentemente movilizado en la maximización de su “capital humano”³⁷, es decir, en la maximización de su único recurso para hacer frente al dinamismo competitivo del mercado. De acuerdo con tal programa político y antropológico neoliberal –que pronto habría conquistado posiciones de poder nunca más abandonadas– la gubernamentalidad estatal debería secundar, en su praxis, el régimen de verdad dictado por los axiomas del mercado, de manera que en modo alguno el estado desaparecería, sino –en contra del punto de vista “dirigista” y reglamentario del estado de bienestar– más bien debería limitarse a garantizar una intervención finalizada a producir el marco jurídico-institucional más

³⁵ *Ibidem*, pp. 91-92.

³⁶ En cuanto ejemplo de una temática desarrollada una y otra vez a lo largo del curso de 1979, cf. *ibidem*, pp. 264-265.

³⁷ Sobre la noción de “capital humano”, véanse las fulgurantes páginas a ello dedicadas en el curso de 1979: cf. *ibidem*, pp. 265-274.

adecuado para el funcionamiento del libre juego de la competencia: el único juego en el que –como habían teorizado los ordoliberales alemanes desde los años 30- el individuo-empresa puede obtener su propia realización personal, éxito productivo de una libertad bien gubernamentalizada³⁸.

3. Conclusión

AL FIN Y A LA POSTRE, aquello que acabamos de exponer ya hubiera podido inferirse a partir de la “cuestión alemana”, si se la hubiera investigado adecuadamente según las “herramientas” analíticas del “genealogista”, es decir, si se hubiese dejado de emplear la categoría “historizante” de la “vuelta al fascismo” para tratar de brindar, por el contrario, una “ontología del presente”, desde la perspectiva de una genealogía de lo disconforme y de lo inestable: esto es lo que Foucault parece afirmar al captar el modo en el que el *affaire* Croissant interrogaba radicalmente la constitución material de su actualidad política. Y esto es aquello que parece haberle llevado a estudiar a fondo la gubernamentalidad liberal: tan sólo investigando ésta última en su génesis y su lógica, es posible mostrar, deleuzianamente hablando, los “devenires” que “nos atraviesan hoy, que se suman de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella”³⁹: esos devenires que Foucault trataba de captar precisamente en sus estudios sobre la gubernamentalidad y que remitían a la transición desde el estado de bienestar al nuevo estado neoliberal o, lo que vale lo mismo, a esa progresiva arremetida al estado de bienestar a la que aún hoy en día asistimos.

De otra parte, basta mirar a nuestra misma actualidad –en una época de crisis permanente en la que se reactiva la antigua y nunca extinguida lógica capitalista de la acumulación- y ver cómo la gubernamentalidad neoliberal, analizada por Foucault, genera en Europa la figura severa de un “estado de la deuda”: una muy precisa modalidad de gobierno de lo viviente que, *precisamente* bajo la dirección

³⁸ Cf. *ibidem*, pp. 199-216.

³⁹ “Resulta que, para Foucault, lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual. Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser. [...] Cuando Foucault, admira a Kant por haber planteado el problema de la filosofía no con relación a lo eterno sino con relación al Ahora, quiere decir que el objeto de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales [...] *Diagnosticar* los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en cuanto que médico, “médico de la civilización” o inventor de nuevos modos de existencia inmanente. La filosofía eterna, pero también la historia de la filosofía, abre paso a un devenir-filosófico. ¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?”: en DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. ¿Qué es la filosofía?, trad. de T. Kauf, Anagrama, 1993, p. 114.

alemana, consiste en culpar las poblaciones para gobernarlas mejor con el látigo de la austeridad. En la perspectiva global, pues, ya en la época de Foucault otro “devenir” estaba en trance de producirse y precisamente a través de sus cursos en el Collège de France de 1978 y 1979 el filósofo francés estaba procurando divisarlo: se trataba, antes como ahora, de una gran transformación relacionada con la globalización económico-política que, ejecutando por doquier la retirada del estado de los ámbitos sociales y extendiendo el axioma de la valorización capitalista, ratificaba la superfluidad de una creciente cantidad de ser humanos, *de facto* inventariados bajo la voz “masas sin rostro”⁴⁰.

Ahora bien, precisamente el problema que ésta última figura suscita es, a nuestro juicio, uno de los hilos conductores que seguir para comprender a fondo la apuesta representada, por un lado, por el proyecto foucaultiano de una historia de los *juegos de verdad* (relaciones entre subjetividad y verdad) y, por otro -y por consiguiente-, por el estudio de la antigüedad grecorromana alrededor de la noción (filosófica y política) de cuidado. En otras palabras, la cuestión de la posibilidad de subjetivización de los individuos, anteriormente “sujetados” (*assujettis*) bajo el patrón económico-político del “empresario-de-sí-mismo” –esto es, el problema de la subjetividad, de cómo esas mismas masas pueden constituirse en cuanto subjetividades ética y políticamente activas- parece ser, por una parte, el efecto de un nuevo enfoque, el de una genealogización radical de las prácticas gubernamentales, llevada a cabo entre 1977 y 1979 en las clases dictadas en el Collège de France; pero, por otra, parece también representar aquello que ha movido Foucault hacia el estudio del papel jugado por el liberalismo, durante los últimos tres siglos, en la constitución del entramado político-ideológico que ha determinado nuestros modos de vida y de sujeción. En efecto, como hemos visto arriba, a diferencia de las teorías políticas desarrolladas entre los siglos XVI y XVII, el punto de partida del liberalismo no es la existencia del Estado, sino la de una “sociedad” y de una “vida política” con relación a las que el gobierno siempre representa un exceso. La distinción entre “Estado” y “sociedad civil”, la revaluación del derecho como elemento de limitación del poder y, finalmente, la pregunta por la utilidad y la función general del gobierno son, pues, aspectos que muestran claramente cómo el liberalismo moderno, si trata de evitar el exceso estructural de la política sobre la vida, lo hace –paradójicamente- para poder gobernarla mejor, es decir, para poder captar su dinámica biológica y, a partir de ello, determinar su forma ético-política.

⁴⁰ Sobre ese concepto de masa “sin rostro y sin historia”, vinculado al crucial problema de su subjetivización ético-política, cf. ROGGERO, Gigi *La liturgia delle masse senza volto che aspettano il grande Evento*, en “Il Manifesto”, 18/07/2012: Disponible en: <<http://www.infoaut.org/index.php/blog/segnalazioni/item/5224-la-liturgia-delle-masse-senza-volto-che-aspettano-il-grande-evento>>

De ahí que en las clases de 1978 y 1979 Foucault examine dos versiones del neoliberalismo contemporáneo, la alemana y la norteamericana. Después de la segunda guerra mundial, la primera había dado la alarma ante la deriva totalitaria que estaría inscrita en toda forma de estado y había elaborado un proyecto gubernamental que pone en su centro una “comunidad”, una “sociedad civil” que han de amoldarse a las leyes “neutras” del mercado, de la comunicación y de la naturaleza. Exorcizando así el fantasma del nazismo, el neoliberalismo alemán atribuía al gobierno tan sólo la prerrogativa de intervenir en el mercado mediante unos correctivos sociales, o por medio de medidas de protección en los mecanismos de producción del consumo. En cambio, en el caso de la variante norteamericana, nota Foucault, el neoliberalismo ve al mercado ya no como un modelo de verdad para los procesos gubernamentales, sino como un dispositivo autosuficiente y capaz de substituirse a la autoridad política, al incrementar los efectos de la racionalidad económica por medio de la multiplicación de identidades sociales que regular⁴¹ a través de mecanismos específicos de demanda y oferta⁴². Es aquello que ocurre, por ejemplo, con la idea de aplicar una lógica de mercado incluso al tratamiento de la criminalidad y, en general, con la idea de adoptar criterios que evalúan las conductas individuales en términos de reacciones estratégicas a los estímulos del entorno.

Desde esta perspectiva, advierte Foucault, aquello que se perfila en estas elaboraciones es la figura de una sociedad ya no simple y llanamente “fascista”, o meramente “disciplinaria” y “normalizadora”, como quizá equivocándose había indicado en el pasado, sino la imagen de un poder que actúa precisamente mediante regulaciones del ambiente. Un poder que, por ende, trata de optimizar los “sistemas de diferencias” y tolera incluso prácticas minoritarias, interviniendo tan sólo en las “reglas

⁴¹ “En primer término, la generalización de la forma económica del mercado, más allá de los intercambios monetarios, funciona en el neoliberalismo norteamericano como principio de inteligibilidad, principio de desciframiento de las relaciones sociales y los comportamientos individuales. Esto significa que el análisis en términos de economía de mercado o, en otras palabras, de oferta y demanda, servirá como esquema capaz de aplicarse a ámbitos no económicos. Y gracias a ese esquema de análisis, esa grilla de inteligibilidad, podrán ponerse de relieve en procesos no económicos, en relaciones no económicas, en comportamientos no económicos, una serie de relaciones inteligibles que no habrían aparecido de ese modo: una especie de análisis economicista de lo no económico”: en FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, *op. cit.*, p. 280.

⁴² “En pocas palabras, con la aplicación de la grilla económica tampoco se trata, esta vez, de posibilitar la comprensión de procesos sociales y hacerlos inteligibles; la intención es inculcar y justificar una crítica política permanente de la acción política y la acción gubernamental. Se trata de filtrar toda la acción del poder público en términos de juego de la oferta y la demanda, en términos de eficacia sobre los datos de ese juego, en términos del costo que implica esa intervención del poder público en el campo del mercado. Se trata, en suma, de constituir, con respecto a la gubernamentalidad efectivamente ejercida, una crítica que no sea simplemente política o simplemente jurídica. Es una crítica mercantil, el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público.”: en *ibidem*, p. 284.

del juego” y no sobre los “jugadores” particulares. En otras palabras, un poder que gobierna y configura los *juegos de verdad* de la vida ético-social, considerada en su conjunto, a la luz de la supuesta evidencia “económica” de los intereses personales de cada vida biológica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972–1990*, trad. de José Luis Pardo, Pre-textos, 1995
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. «Le pire moyen de faire l'Europe», en *Le Monde*, 2/11/1977
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. ¿Qué es la filosofía?, trad. de T. Kauf, Anagrama, 1993
- ERION, Didier. *Michel Foucault*, tr. cast. de Thomas Kauf, Anagrama, 1992
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, 4 volms.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2006
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010
- GENET, Jean. «Violence et brutalité», en *Le Monde*, 2/09/1977
- HANNAH, Matthew G., «Foucault's "German Moment": Genealogy of a Dis-juncture», in *Foucault Studies*, No 13, 2012, pp. 116-137, doi: 125.27032.
- MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, 1995
- ROGGERO, Gigi. «La liturgia delle masse senza volto che aspettano il grande Evento», en *Il Manifesto*, 18/07/2012: Disponible en: <<http://www.infoaut.org/index.php/blog/segnalazioni/item/5224-la-liturgia-delle-masse-senza-volto-che-aspettano-il-grande-evento>>
- SENELLART, Michel. Situación del curso, en FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, pp. 417-453
- SENELLART, Michel. Situación del curso, en FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 367-371.



*Neither Karl Marx nor Max Weber.
Carl Schmitt and the tyranny of values*

*Ni Karl Marx ni Max Weber.
Carl Schmitt y la tiranía de los valores*

RICARDO J. LALEFF ILIEFF

CONICET-Universidad de Buenos Aires

ric.lal.ilie@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.014>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 287-308



Recibido: 09/12/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

En el presente artículo no trata de ver qué pensador motivó a Carl Schmitt a escribir *La tiranía de los valores* sino de analizar los matices presentes en la edición privada de 1959, la edición española de 1961 y la introducción de 1967. Este objetivo conlleva recalar en uno de los primeros trabajos del autor. Se sostiene además que la crítica schmittiana presente en dicho texto tiene como fin repensar la jurisprudencia alemana. En este marco, Schmitt pasó a interesarse paradójicamente más por el cómo de la decisión que a justificar su importancia. Esto conduce a indagar sobre el motivo por el cual para Schmitt la tiranía de los valores se produce en un contexto democrático-liberal y no en uno totalitario.

Palabras clave: Valores, Marx, Weber, Schmitt.

Abstract

The following article is not about discovering which thinker motivated Carl Schmitt to write *The Tyranny of Values*, but to analyze the aspects in the private edition from 1959, the Spanish edition from 1961 and the 1967 introduction. The point of the article implies focusing on one of the author's first works. It also argues that the Schmittian criticism is directed towards German jurisprudence. From this point of view, Schmitt started getting more interested in the how of the decision, than in justifying its importance. This leads to search the motive for which, to Schmitt, the tyranny of values takes place in a democratic-liberal context, and not in a totalitarian one.

Keywords: Values, Marx, Weber, Schmitt.

Ni Karl Marx ni Max Weber; tampoco Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Max Scheler, Nicolai Hartmann o cualquier otro nombre mencionado en *La tiranía de los valores* motiva este trabajo. Es cierto que a partir de dichos pensadores Carl Schmitt desplegó su reflexión sobre los valores y que en cada una de estas alusiones se esconden sutilezas, matices y hermenéuticas que merecen una consideración pormenorizada y rigurosa, tal como importantes especialistas han hecho (Dotti, 2010; Villacañas, 2013). Se trata de pensar distintos aspectos más que de negar otros ya pensados. Es por ello que el objetivo de estas líneas es mucho más modesto y, para desplegarlo, resulta necesario focalizarse especialmente en la hipótesis de lectura que lo anima. En tal virtud, se prescinde de la reposición de ciertos trabajos sumamente sugerentes admitiendo, no obstante, su total influencia en este escrito.

Se parte de la insinuación de que algo hay en *La tiranía de los valores* que llama rápidamente la atención a los lectores de Schmitt; se trata de un texto que no puede ser asemejado a sus clásicos de las décadas de 1920 y 1930, tampoco a su gran libro de posguerra intitulado *El Nomos de la Tierra* (1950). Si bien es cierto que hay tópicos que mantienen con vigor su presencia –tales como la pregunta sobre los alcances de lo político, la discriminación del enemigo, etcétera– lo cierto es que *La tiranía de los valores* posee una originalidad que es necesario atender. Tal vez la misma resida en aquello que asemeja dicho trabajo con el coetáneo y poco explorado “La oposición entre comunidad y sociedad” –no casualmente citado en el escrito que aquí nos ocupa– como con aquellas últimas notas agregadas a *El concepto de lo político*.¹ De hecho, pareciera ser que hay una línea que los une sin por ello dejar de separarlos de sus trabajos weimarianos. Es que hacia fines de los años cincuenta y principios de los sesenta Schmitt parece haber entrado en otra fase de su pensamiento, susceptible de ser aprehendida a través de los resabios y los sedimentos de sus intervenciones. Aunque lejos se está aquí de proponer “rupturas epistemológicas”, cabe señalar que las comunicaciones referidas a este período

¹ Su texto sobre la antinomia comunidad-sociedad comienza señalando la relación entre comunidad y valores y, más específicamente, el abordaje adoptado por Luis Legaz y Lacambra desde la filosofía de los valores. En la edición española de *La tiranía de los valores* dicho texto es mencionado en reiteradas oportunidades, remitiendo al lector a su consulta en lo referido a cuestiones terminológicas ligadas al “valor”. Sin embargo, no es ésta la mención que aquí más interesa sino aquella que refiere a una equiparación entre la filosofía del valor y la antítesis comunidad-sociedad dado que ambas conducirían a “negaciones absolutas” (1961: 78).

del autor conservan una distinción que merece ser destacada, una suerte de acento, una impronta particular. Schmitt propuso temas escabrosos emprendiendo argumentaciones inquietantes sin por ello dejar de desviar la atención de sus lectores. Se podría objetar que sus textos conducen por un camino no menos pertinente que otros y, por tanto, lo señalado resulta indebido, pero la sospecha que se esboza en estas líneas se estructura en un sentido muy distinto al de un reclamo consumista. Schmitt atrapa la atención de su público, lo conduce por complejos caminos argumentativo pero, en algún momento de ese trayecto, todo su gesto resulta sospechoso. De modo que es menester desandar el camino propuesto por el jurista y preguntarse si verdaderamente hay algo en su planteo que merece ser indagado con mayor cautela y precisión. En otras palabras, *La tiranía de los valores* –al igual que los otros trabajos tardíos anteriormente señalados– reclama una lectura distinta a la sugerida por su responsable, quien se mueve por tópicos clásicos del pensamiento occidental con un grado de pulcritud sorprendente, como si ellos no significaran nudos para su propia obra. Ese es el primer elemento de sospecha. Sólo la teología política –inserta sin mayores considerandos y de un modo disruptivo con la argumentación originaria de *El concepto de lo político* y presente también en *La tiranía de los valores* de una manera particular como se verá más adelante– resulta rápidamente asimilable con sus preocupaciones más eminentes. El resto de los asuntos –léanse los valores y la comunidad– parecen no cuadrar rápidamente en un índice temático schmittiano. Es que tanto en “La distinción bimembre entre comunidad y sociedad” como en *La tiranía de los valores* las citas y los nombres de pensadores abundan como si el propio Schmitt no formara parte de esa tradición repuesta. Aunque no se pueda tratar aquí extensamente los paralelos entre ambos trabajos, la común línea de indagación queda planteada en el siguiente interrogante: la dicotomía popularizada por Ferdinand Tönnies entre comunidad y sociedad o el problema de los valores evidenciado con inusitada importancia por Nietzsche, ¿resultan tan ajenos a la obra schmittiana anterior a los años 1960?² El septuagenario Schmitt trató el problema tan clásico como monumental del valor con la erudición, agudeza y mordacidad característica de su pluma pero casi con desaprensión, con una asepsia intelectual debido menos a la abstracción filosófica o al desprendimiento ascético –dos rasgos impropios para dicho autor– que a la perspicacia y la riqueza de un pensamiento de intenciones solapadas. Schmitt habló de una tiranía, pero no de las muchas que existieron en la historia ni de aquellas que se desarrollaban en el siglo XX, sino de la de los valores. Para ello echó mano de una frase presente en *Ética* de Hartmann extrayendo de allí la denominación de su escrito. Tal gesto anima la

² Se podría decir que se trata del mismo gesto en ambos trabajos basado en la presentación de un tema nodal para el pensamiento alemán pero sin aparente raigambre en el autor. Dicho gesto también conlleva alusiones a cómo un espíritu epocal modifica sentidos originarios resignificándolos. Esto da lugar a una supuesta autoridad intelectual por haber sido una voz de alarma “no escuchada”.

curiosidad en torno al uso de ese término pues ¿por qué los valores darían lugar a una tiranía? Y, en términos más frontales y más específicos, ¿por qué el autor del decisionismo afiliado al partido de Adolf Hitler catalogaría a la intervención de los valores en plena República Federal de Alemania como una tiranía? Si el diagnóstico weberiano es válido en términos de la relación compleja entre modernidad y valores, ¿por qué Schmitt señaló la tiranía de este tipo recién en la década de 1960?

Schmitt no le adjudicó a las tiranías un fondo común conformado por un tratamiento particular de los valores ya que su interés era más acotado y extremadamente singular. El oriundo de Plettenberg –quien ya no se pronunciaba sobre su decisionismo de raigambre hobbesiana y contrarrevolucionaria-católica– estaba empeñado en resignificar algunos de los aspectos más polémicos de su obra y de su trayectoria, no para omitir u ocultar las imputaciones recibidas sino para colaborar con otra clase de interpretaciones. Si tal como se enunció en *Teología política* (1922), soberano es quien decide sobre el momento de excepción y en ese tiempo de urgencias es más importante decidir que el formalismo del acto decisor, en *La tiranía de los valores* Schmitt alertó sobre el cómo de la decisión. De modo que la imperiosa necesidad que excluye o al menos discrimina lo que no es urgente, cede ante la forma en la cual la decisión se toma y ante sus implicancias. Para aprehender ese deslizamiento se vuelve crucial apelar a su temprana obra *El valor del Estado y el significado del individuo* (1914) –ese “pecado de juventud”, tal como fuera más o menos por él mismo definido en la edición española de 1961 de *La tiranía de los valores*– para entender la defensa, desde una matriz distinta del Estado de Derecho positivista, al Estado de Derecho mismo. Si en el texto de 1914 Schmitt recuperaba la importancia de la sentencia sobre la ejecución, en *La tiranía de los valores* destacaba la relevancia del modo de la ejecución en el impacto de la sentencia. Esto lo acercaba a las preocupaciones de otro texto temprano llamado *Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial* (1912).³ Entrada la segunda mitad del siglo XX, en un orden democrático-liberal, Schmitt dio “la luz de alarma” sobre el peligro de la tiranía imperante y el exterminio que ella conllevaba.

Ahora bien, se podría decir que *La tiranía de los valores* está compuesta por tres textos –la edición privada publicada en 1960, la edición del año siguiente basado en la traducción al español por su hija Ánima y la introducción de 1967– existiendo en cada uno de ellos importantes claves de lectura.⁴ Tal como se verá siguiendo el orden expresado, en su primera publicación se trata especialmente de una crítica a la tradición alemana relacionada con la reflexión de los valores mientras en la edición

³ La vinculación con dicho texto puede aquí ser ubicada más no desplegada.

⁴ Resta advertir que las ediciones consignadas de la ponencia no resultan idénticas y que cada una de ellas tiene ciertas particularidades. El presente artículo solamente se centra en la que se consideran fundamentales para responder el interrogante que lo anima.

madrileña hay un marcado énfasis al planteo desde lo jurídico pero en su introducción esto se extrema al destacarse una mordaz imputación a la práctica judicial de la Alemania federal, sin por ello perder de fondo la cuestión de la tiranía de los valores. Sin embargo, en ninguna de estas tres partes aparece un tratamiento exhaustivo sobre este tipo de tiranía. Para Schmitt el juez que decidía las sentencias motivado por valores favorecía una tiranía aun cuando su accionar respondiera a la legitimidad racional-legal. La mediación jurídica de este tipo convertía al Estado democrático-liberal en un riesgo considerable mostrando así sus inconsistencias de fondo. La crítica asumía pues la defensa del procedimiento judicial por sobre la subjetividad de acto decisor. Ahora sólo queda adentrarse en la intimidad de esa circulación.

La filosofía de los valores

Siempre existieron valoraciones y ponderaciones del orden de la ética y de las elecciones más rudimentales pero no era eso lo que a Schmitt le preocupaba. Desde su óptica la filosofía del valor aparecía como un elemento disruptivo de cierto estado de cosas. Si bien sostuvo que el valor se había “valorizado” (2010: 125), algo había acontecido para que comenzara a atravesar a las personas y no sólo a las cosas. Dado que no se trataba simplemente del capitalismo y su mercantilización irrefrenable, desestimó la perspectiva de “los filósofos y sociólogos marxistas” y a su consecuente operación de “desenmascaramiento” de la lógica del capital (2010: 126). Schmitt deseaba destacar el carácter situado y particular de un proceso complejo ante el cual no se podía dar una respuesta “tan sencilla” como la marxista (2010: 127). Desde su prisma había que entender a la filosofía del valor como un “fenómeno histórico-filosófico”, ver su origen, actualidad e “indiscutible éxito” (2010: 127). Ello conllevaba ir más allá del área de lo económico.

Tal como reza en el escrito schmittiano, fue Martin Heidegger quien mejor precisó el origen. La cita a un pasaje de “Nietzsche Wort ‘Gott ist tot’” le permitió al jurista indicar que la filosofía del valor había sido una respuesta a la crisis provocada por el nihilismo tras la obra nietzscheana. La filosofía del valor procuró defender al hombre del imperio de la ciencia positivista y sus leyes de la causalidad y su elogio de la prescindencia. Ante ello afirmó “al hombre como un ser libre y responsable” (2010: 129). Pero el núcleo de la perspectiva schmittiana no giraba únicamente en torno a la lectura de Nietzsche hecha por Heidegger, pues la cuestión resultaba independiente de si “se acepta o rechaza alguna filosofía de la existencia o de si se afirma o niega el existencialismo” (2010: 127). En tal virtud, si la filosofía del valor alertó sobre el nihilismo y la ciencia positivista, Schmitt pre-

tendió aparece como quien alertó sobre la filosofía del valor en lo concerniente a su ejecución, desarrollos y efectos.⁵ Para dicho autor el valor tenía un potencial enorme en la medida que ansía la realidad, desea concretizarse y desbordar las barreras del concepto “en pos de la ejecución y el cumplimiento” (2010: 126) a diferencia de la eterna añoranza platónica con su traducción –siempre fallida y precaria– de la verdad inteligible al mundo sensible. Schmitt se preguntó así “¿quién es aquí el que pone los valores?” (2010: 129) siendo Weber –como parte de a respuesta– quien dio las indicaciones “más claras” y también las “más honestas” sobre el tema (2010: 129). En suma, Weber indicó que era el individuo –en un gesto de afirmación de la subjetividad– quien define los valores en la modernidad. Ahora bien, como es sabido, esta apreciación weberiana se estructuró junto a la pregunta sobre el método científico. Según el famoso sociólogo la ciencia no podía desconocer la importancia de los valores pero, aun así, debía mantenerse neutral y no sucumbir a su atractivo. De modo que en la lectura de Schmitt de los trabajos de Weber, la modernidad conducía a “una lucha eterna de los valores y las cosmovisiones, a una guerra de todos contra todos” (2010: 129) que resulta idílica si se la compara con la descripción del estado de naturaleza hobbesiano (2010: 130). En tal virtud, la realidad weberiana resultaba peor que la construcción hipotética hobbesiana. Parfraseando a un clásico pasaje de “Wissenschaft als Beruf”, Schmitt expresó que “los viejos dioses emergen de sus tumbas y luchan nuevamente sus viejas luchas, pero desencantados” y “con nuevos medios de luchas que ya no son armas, sino abominables medios de aniquilación y procedimientos de exterminio, espantosos producto de la ciencia prescindente de valores y de la industria y la técnica a la ella sirve” (2010: 130).

“Esta pesadilla que deja el retrato de Weber” (2010: 130) no era otra cosa que una descripción de lo que el proceso de desencantamiento o racionalización de Occidente había generado y continuaba haciendo. Por consiguiente, surgía una suerte de fanatismo en donde los dioses pasaban a ser valores con validez y “la lucha fantasmal y los que luchan, hombres que desesperadamente pretenden tener razón” (2010: 130). Sin embargo, el problema político del asunto no estaba solo allí sino, principalmente, en la ausencia de un freno efectivo a tal proceso. De manera que así Schmitt se deslizó del problema individual de los valores a su dimensión favorita en torno al orden.⁶

⁵ En la edición española Schmitt reconoció aún más el trabajo de Heidegger: “hoy día ya no se le da tanta importancia a las divergencias de los neokantianos, sobre todo porque toda la filosofía de valores ha sido superada por Heidegger” (1961: 65).

⁶ Es factible encontrar esta misma preocupación en el famoso escrito titulado “Conceptos sociológicos fundamentales” de Weber, sobre todo si se lee cómo cada una de las categorías allí explicadas se van concatenando unas con otras, observándose el problema inicial de la lucha y luego el asunto final de un orden legítimo.

Si bien el origen del problema de los valores fue ubicado por Schmitt a través de Heidegger y Nietzsche y luego se consignó que con la obra de Weber se produjeron las respuestas más interesantes, otros aportes también fueron sumamente significativos para *La tiranía de los valores*. Entre estos figuran los de Max Scheler y Nicolai Hartmann, quienes procuraron establecer una filosofía objetiva del valor que escapara al problema weberiano de las subjetividades. Más allá de los matices entre estos dos autores, según Schmitt, ambos tuvieron en claro que los valores siempre servían a alguien y que “los sujetos son sensibles” a ellos (2010: 131). Las construcciones de Weber, Scheler y Hartmann se encuentran atravesadas por la misma inevitabilidad de los valores que hace que nadie pueda escapar de ellos (2010: 131). Así -señaló Schmitt- el valor necesita imponerse y actualizarse dado que “quien dice valor quiere hacer valer e imponer” (2010: 132). Finalmente, Schmitt cerró el apartado intitulado “Procedencia y situación de la filosofía del valor” parafraseando a la famosa sentencia proudhoniana presente en *El concepto de lo político* del siguiente modo: “quien dice que valen sin que un hombre los haga valer, quiere engañar” (2010: 132). En el camino de su validez, los valores necesitan de verdaderos “puntos de ataque”⁷. Con esta expresión no sólo Schmitt destacó el carácter ofensivo de las posturas valorativas sino también un no-intercambio, es decir, una suerte de ruptura de la lógica mercantil.⁸

Desde la perspectiva schmittiana la transvaloración nietzscheana exigía solo “un simple cambio de marcha” (2010: 134) pero el punto de ataque descubierto por Weber alumbraba “la agresividad potencial inmanente a toda posición de valor” (2010: 135) ya que los “hombres concretos hacen valer los valores frente a otros hombres igualmente concretos” (2010: 136). Por ello, la expresión “punto de ataque” difiere del término “punto de partida”.⁹ Por su parte, los desarrollos de Scheler y Hartmann tampoco pudieron superar el panorama weberiano: “¿han disipado los nuevos valores objetivos la pesadilla que nos legó el retrato weberiano de la lucha de las valoraciones? No, no lo han hecho” (2010: 137). Solo hay nuevos motivos para la “lucha”. Así el problema de los valores no reside simplemente en el carácter individual y subjetivo sino también en su elemento cambiante e intolerante. Aunque resulte imposible, el valor ansía ser no sólo un punto de ataque que supere a otros sino también un punto final en tanto “nadie puede valorar sin

⁷ “Si algo tiene valor, y cuánto, si algo vale la pena, y en qué medida, sólo se puede determinar desde el punto -puesto por nosotros- donde estamos parados o desde donde miramos. La filosofía del valor es una filosofía de lo puntual, la ética del valor es una ética de lo puntual. El punto de posicionamiento, el punto de observación, el punto de mirada, el punto de vista son expresiones que hallamos una y otra vez en su vocabulario. Son justamente puntos” (2010: 132).

⁸ De modo que los valores pueden o no favorecer a la lógica mercantil, por lo que no resultan equiparable a ella.

⁹ En esta lectura, Nietzsche aparece como un simple inversor, un alterador del curso; en cambio Weber aparece como quien se enfrentó mejor que nadie con el problema político fundamental de encausar una anarquía.

desvalorizar, valorizar o poner en valor. Quien pone valores ya confronta con los no-valores” por lo que “la ilimitada tolerancia y neutralidad de posiciones y puntos de vista arbitrariamente intercambiables se convierte al punto en su contrario, en enemistad, tan pronto como las cosas se ponen seriamente concretas con el imponer y el hacer valer”. En suma “el impulso hacia la validez del valor es irresistible y la contienda de quienes valoran, desvalorizan, valorizan y ponen en valor, inevitable” (2010: 138).

Schmitt -quien en este pasaje de su intervención hizo referencia el escenario nuclear- sostuvo que el problema de los valores atravesaba por igual a distintas subjetividades, pues aquellos que creían en alguna forma de trascendencia se encontraban siempre dispuesto a usar “los medios de aniquilamiento de la ciencia de la técnica moderna para imponer” sus valores elevados así como también los filósofos solían estar prestos a destacar ciertos “valores pretendidamente superiores” (2010: 138). En tan virtud, ni el intento de Scheler y Hartmann frente al positivismo-científico, ni la confianza en la prescindencia valorativa de la ciencia -sobre todo de aquellos que ponían esta prescindencia como un valor-, lograron romper con este escenario desesperante. Unos y otros caían en la descalificación del otro “como ciego respecto a los valores” evocados (2010: 142).

Estos rasgos del escenario hacían que se incrementara “la antigua y prolongada lucha de las convicciones y los intereses” (2010: 141). Lo descrito por la pluma schmittiana parecía más dramático aún que lo analizado por Weber en sus múltiples escritos. Schmitt mostró como posible un final que el propio Weber no pudo vislumbrar por la simple y sencilla razón de que su tiempo no era el de los medios de aniquilamiento masivos. Esta cuestión epocal atraviesa *La tiranía de los valores* y por ello el jurista de Plettenberg expresó que “la contienda entre quienes valoran y desvalorizan” finaliza “con un espeluznante *pereat mundus* que resuena en ambos lados” (2010: 139). Tal frase no marcaba para Schmitt la ausencia de compromisos de un discurso que se preciaba de no ser político sino, más bien, mostraba cómo un discurso político lleva a la conflictividad a una lógica extra-política. Sin embargo, no hay algo así como hombres que valorizan y otros que no, ya que el atractivo irresistible de los valores radica en que éstos abarcan a todos sin dejar a nadie fuera de su dominio. De hecho, la negación de un no-valor es un valor y, tal como el “gran maestro de la doctrina objetiva del valor” –Scheler- ha observado, se devuelve así “mal por mal” y de ese modo se convierte al planeta “en un infierno; al infierno, empero, en un paraíso de valores” (2010: 143).¹⁰

¹⁰ “Hicimos la experiencia de que tampoco la pretensión de valores objetivos puede superar esta crisis. Por el contrario, la lógica del valor, que siempre es al mismo tiempo, una lógica del sinvalor, condujo a una exacerbación enorme y amenaza de intensificar aún la problemática del siglo atómico. Hemos intentado con nuestras consi-

En el ante último apartado de su libro, Schmitt pareció deslizar la posibilidad de aprovechar alguna fisura de ese muro infranqueable de los valores al efectuar una pregunta susceptible de encontrar en ella algo de propositivo: “¿cómo sería posible entonces que la lucha de los valores, sean subjetivos u objetivos, terminara de otro modo?” (2010: 139). Sin embargo, el curso de la reflexión obtura escape alguno, ya que “el valor más elevado tiene el derecho y el deber de someter al valor más bajo y el valor como tal aniquila con derecho al no-valor como tal”, allí reside “la peculiaridad del valorar”, en otras palabras, “en eso consiste la «tiranía de los valores» que paulatinamente cala en nuestra conciencia” (2010: 140). Así parecería ser que para Schmitt el único camino que quedaba consistía en forjar contenciones y barreras para que los valores no se desbordaran más allá de los límites de un ordenamiento político. Sin embargo, no indagó sobre las condiciones de estabilidad de la forma política -tópico nodal de todo su pensamiento- sino que pasó a preocuparse de la “ejecución no mediada y legalmente mediada del valor” (2010: 143). De todas maneras, este tópico no fue abordado de forma directa por el autor; de hecho parece haber procedido apelando a su viejo tópico de la guerra justa -“la doctrina del valor celebra su auténtico triunfo en la elucidación de la cuestión de la guerra justa” (2010: 144)-. Indefectiblemente el lector recuerda la clásica discusión schmittiana sobre la Sociedad de las Naciones, la Primera Guerra, Versalles y la caída del *Ius Publicum Europaeum*. La guerra aparece como el momento que representa con mayor nitidez la evocación y la ejecución de valores: “el no-valor carece de derechos frente al valor y ningún precio es demasiado elevado para la imposición del valor más elevado” (2010: 144).

Pero el giro de la argumentación se produce cuando Schmitt pasa a preguntarse sobre la supresión de la vida al interior de una unidad política y no como consecuencia de la guerra civil. Allí es que aparece mencionado el trabajo de Alfred Hoche y Karl Binding *Autorización para el aniquilamiento de la vida carente de valor* (1920). Dicho texto brinda cierta justificación de la eutanasia y otras controversiales cuestiones, temáticas que no serán sopesadas aquí porque lo que en verdad interesa es su uso por parte de Schmitt. Para el autor de *Teología política* este texto no debía ser considerado como responsable de “la terrible praxis de aniquilamiento de la vida” hecha “veinte años más tarde” (2010: 145), ya que estuvo animado por “las mejores y más humanas intenciones” (2010: 144). Este juicio -difícil de no asociarlo con la biografía de propio Schmitt- debe atarse con lo que viene después en el texto, es decir, la respuesta del autor en torno a que es menester algún tipo de mediación en el infierno de los valores. Schmitt ya no se refería al soberano sino a

deraciones llamar la atención sobre este aspecto del problema de los valores y advertir una posibilidad peligrosa que todavía no ha llegado plenamente a la conciencia” (2010: 79).

la tarea del legislador y al rol de las leyes que éste crea a los fines de “evitar el Terror de la ejecución inmediata y automática del valor”, cometido por demás complicado pero que ha hecho de Licurgo, Solón y Napoleón “figuras míticas” (2010: 147). Según Schmitt en la época de masas “la mediación” se había transformado “en un nuevo problema” ya que si el legislador falla “no hay para él sustituto alguno” sino “tapa-agujeros que tarde o temprano se convierten en víctimas de su ingrato rol” (2010: 147). ¿Quiénes eran esos “tapa-agujeros” para el autor? Los juristas, chivos expiatorios de una época de fuertes liderazgos y totalitarismos. Schmitt daba lugar así a la “advertencia” esperada desde el comienzo de su comunicación:

Un jurista que se aventura a ejecutar valores de manera inmediata debería saber lo que hace. Debería reflexionar sobre la procedencia y estructura de los valores y no permitirse tomar a la ligera el problema de la tiranía de los valores y de la ejecución no medida del valor. Tendría que tener en claro la filosofía moderna del valor antes de decidirse a valorar, transvalorar, valorizar y desvalorizar; y, en cuanto sujeto portador de valores y sensibles a ellos, tendría que tener en claro la filosofía moderna del valor antes de dictaminar la posición de un orden jerárquico de valores subjetivos u objetivos bajo la forma de sentencias con fuerza legal (2010: 147)

El derecho no puede suplir la decisión política pero sí puede hacer algo por la cotidianidad de la ejecución de los valores. En este trabajo de los años 1960 Schmitt no expresó mucho más sobre los legisladores, tampoco su argumento apela a viejas fórmulas de la década de 1920. Sin embargo, la postura allí desplegada no se encuentra ajena a su pasado, muy por el contrario, son los años mozos del autor los que reaparecen de forma curiosa a través de la mención a *El valor del Estado y el significado del individuo*. Es este escrito junto a la introducción publicada especialmente para la edición de 1967 de su ponencia sobre los valores -más extensa que el cuerpo mismo del texto prologado- y ciertos elementos presentes en la edición publicada por la *Revista de Estudios Políticos* de Madrid los elementos que permitirán continuar con la indagación propuesta.

Las reflexiones de un jurista

En la introducción de 1967 Schmitt declaró una vez más que el suyo se trataba de un trabajo compuesto por las “reflexiones de un jurista” (2010: 91). Señaló también que fue una ponencia de Ernst Forsthoff -cuya materia era la relación entre virtud y valor- la que había motivado la discusión en la localidad de Ebrach. Según Schmitt, Forsthoff indicó que “la virtud todavía conservaba un lugar en la doctrina

del Estado del príncipe absoluto, mientras que el sistema de legalidad del Estado de Derecho burgués no sabía ya qué hacer con una palabra y un concepto como *virtud*” (2010: 91). En este marco “el *valor* se ofreció como una suerte de sustituto” (2010: 91) y tras señalar cómo antes de la Primera Guerra los intentos de Scheler procuraron restituir la virtud con la filosofía de los valores, Schmitt indicó que fue esa misma filosofía la que pasó a ser dominante en la comprensión de la constitución de Weimar “como un sistema de valores” (2010: 92). De todas maneras, no fue hasta luego de la Segunda Guerra que la jurisprudencia alemana dejó su posición más “reservada” para fundamentar “cada vez más sus decisiones con puntos de vista derivados de la filosofía del valor” (2010: 92). Este es el núcleo del problema que ocupó a Schmitt en su introducción, es decir, los mecanismos de ejecución de los derechos fundamentales presentes en la Ley fundamental de Bonn del 23 de mayo de 1949. El diagnóstico schmittiano consistía en que “al interpretar la Ley fundamental de Bonn, los tribunales de la república Federal Alemana se fiaron de la lógica del valor sin grandes reparos” (2010: 93). Se avanza así sobre esas mediaciones señaladas en el anterior apartado que ya no recaen en el decisor político sino en el decisor judicial.

Ahora bien, aunque Schmitt aclaró que dicha lógica no se automatizó, la necesidad judicial de “una fundamentación objetiva para sus juicios y decisiones” se sustentó en una “multiplicidad de filosofías del valor” (2010: 94). Pero dado que resulta secundario si algún juez se siente “pionero de determinados valores” (2010: 94), ¿pueden los valores otorgar “las fundamentaciones deseadas de manera universalmente convincente y objetiva”? Para Schmitt la práctica judicial no era la única atravesada por estas cuestiones, de hecho el problema de los valores “se halla documentado incluso en el lenguaje oficial de las más altas esferas” (2010: 96). Producto de una sociedad “múltiple”, “hiper-desarrollada”, “pluralista”, “compuesta por numerosos grupos heterogéneos”, el imperio de los valores hacía “conmensurable lo inconmensurable” (2010: 95) ya que la lógica económica no le es ajena de ningún modo. En efecto, la cuestión excedía por mucho lo económico al tratarse de “una puesta en valor de carácter universal” (2010: 96). Debido que “las posiciones más extremas se disputan en el momento decisivo bajo las formas de una contienda en torno a palabras” (2010: 94), Schmitt marcó una distinción etimológica interesante; a diferencia del latín en donde el término valor tiene una relación con “el significado de fuerza, valentía y virtud”, la expresión alemana *Wert* desconoce este vínculo (2010: 97) quedando atada a “lo económico y lo comercial” de una manera imposible de revertir. Por ello el mercado y la Bolsa son “el suelo de todo aquello que se denomina específicamente valor” (2010: 98). Esto no es marxismo “sino sólo una realidad efectiva con la cual él marxismo se vincula exitosamente” (2010: 99).

Las distintas filosofías de la vida pretendieron superar al materialismo aunque quizás hayan acelerado “la tendencia de la ciencia neutralizadora a extenderse por doquier” (2010: 103). La ciencia tampoco puede frenar este proceso dado que transforma en valores algunos de sus presupuestos, por ende “la utopía se vuelve científica” y “la ciencia se vuelve utópica” (2010: 106). De esta manera, Schmitt expresó la falacia de la fe en la ciencia, pues “el error en el que descansan aquellas esperanzas se asemeja al error del noble caballero que vislumbra un reconocimiento de su caballo y un aseguramiento de su existencia caballeresca en el hecho de que la técnica energética moderna necesita caballos de fuerza” (2010: 106). Pero el punto sensible de la argumentación es que lo singular de los valores no es sólo el carácter comparativo y equiparable que puede observarse desde el ámbito económico, no son tampoco sus ponderaciones o jerarquizaciones -pues el valor más alto “se trata siempre en primer término de un *valor* y sólo luego del valor *supremo*”-, sino la exclusión del no-valor, acto que se convierte en “un valor positivo” (2010: 105).

En el quinto apartado de su introducción reaparece algo ya mencionado: los juristas de la Alemania de posguerra vieron en la filosofía de los valores una suerte de herramienta para fundamentar sus posiciones y para superar el positivismo jurídico. El Derecho Natural habría gozado también de cierta revitalización pero no podía aportar cierto aire de “cientificidad y modernidad” (2010: 107), tampoco “la doctrina puramente formal de los valores de la filosofía neokantiana” proveía lo que se buscaba (2010: 108). Se había iniciado un problema de raíz “científico-jurídico” que consistía en la “reinterpretación de los derechos fundamentales y de la Constitución como un sistema de valores, eficacia de los derechos fundamentales frente a terceros y transformación de la ejecución de la Constitución en una ejecución de valores” (2010: 109). De esta manera, la lógica del valor “se distorsiona” valorizando cosas que “no son bienes económicos, intereses, metas o ideales” (2010: 110). Para Schmitt los juristas alemanes se equivocaron ya que los valores y sus doctrinas no dan legitimidad, solo valorizan (2010: 110). Los valores precisan de una ejecución inmediata mientras que lo judicial media en “órdenes concretos, sobre la base de disposiciones fijas y decisiones claras” (2010: 110). La búsqueda judicial por encontrar en los valores la legitimidad necesaria implicaba el riesgo de la “degradación, discriminación y justificación de un aniquilamiento” pues la valorización se vuelve “negativa” “en cuanto discriminación de lo minusválido o como declaración de no-valor cuya meta es la desactivación o aniquilación del no-valor” (2010: 111). En otros términos, el no-valor pasa a ser el ápice de la ejecución de los valores y lo subjetivo genera la apariencia de “una ilimitada tolerancia” (2010: 112) pero cuando pasa lo subjetivo a validarse, adquiere una inusitada agresividad. Así la doctrina

material del valor adquiere sentido “siempre y de modo necesario a un no-valor” (2010: 114) porque el deber ser remite a un no-valor (2010: 115).¹¹

Significativamente, tras estas consideraciones Schmitt mencionó nuevamente al jurista Binding y no al médico Hoche al sostener que el polémico escrito de 1920 iba de la mano de “su confianza inquebrantable y positivista en el Estado” al dar “por supuesto el papel de este último como legislador, juez y ejecutor” por lo que “no había pensado en absoluto en una ejecución de valor dependiente y auto-subsistente” como la que se produjo con el nazismo (2010: 116).

El Estado es Estado de Derecho

Como ya se ha dicho, *La tiranía de los valores* no está conformada por una única intervención de su autor sino por tres. Se trata de la versión privada publicada en 1960, la versión editada por la *Revista de Estudios Políticos* de 1961 y, finalmente, la introducción de 1967. Este artículo cierra con la edición española puesto que allí aparece un agregado no menor para la hipótesis de lectura planteada. Se trata de una mención a un trabajo juvenil denominado *El valor del Estado y el significado del individuo*. En tal virtud cabe señalar que en las tres intervenciones Schmitt catalogó al accionar de los valores como una tiranía y que siempre criticó al marxismo y a la economización extendida, tal como magistralmente lo mostró Dotti (2010). Sin embargo cabe enfatizar el hecho que mientras que en la edición privada Schmitt ajustó cuentas con el neokantismo, en la edición española se anunció algo que aparecerá más claro en la introducción del trabajo aunque –como se verá un poco más adelante- sin terminar de saldar cierta brecha con el texto mismo de la ponencia. Esto que se acentúa no es otra cosa que el accionar de la jurisprudencia alemana:

Al final de esta advertencia previa quisiera recordar que estas consideraciones proceden de las experiencias y conocimientos de un jurista que observa la evolución de la filosofía de valores desde hace mucho tiempo, y a la cual pagó su tributo siendo un joven docente, hace casi cincuenta años. En la República Federal alemana, desde hace unos años, penetra la filosofía de valores incluso en la jurisprudencia de los tribunales supremos y transforma la estructura tradicional de los conceptos de constitución, legislación y jurisdicción» (1961: 66)

¹¹ “El lobo que devora al cordero ejecuta la supervalencia del valor alimentario que para el lobo el cordero «porta», en comparación con la infravalencia del valor de la vida que el mismo cordero «porta» en comparación con el valor de la vida del lobo. De todas maneras, el lobo no niega el valor alimentario ni mata al cordero sólo para aniquilarlo. Sólo si se declarara que el cordero es un no-valor absoluto se proporcionaría al lobo una donación valorativo-silogística de sentido para un aniquilamiento que, de otro modo, carecería de sentido” (2010: 116).

Sin embargo -y aquí es donde surge la curiosidad mayor- esta crítica sólo se entiende cabalmente si se apela al juvenil texto *El valor del Estado y el significado del individuo*. Nótese que en la edición española Schmitt admitió el sesgo neokantiano de dicho trabajo caracterizándolo casi como un “pecado de juventud”. Tal mención no aparece en la edición de 1967 -ni en su introducción ni en el cuerpo del texto- y no parece correcto justificar su presencia en la publicación española como un intento de publicitarse entre los lectores de la península. La admisión de 1961 es consecuente con el trabajo presentado en 1959 en Ebrach y publicado al año siguiente en Alemania pero resulta por demás llamativa con lo agregado en 1967. ¿Por qué? Porque desde la óptica schmittiana sólo se puede justificar que los valores formen una tiranía recuperándose la noción de Estado de Derecho, más no la reivindicaba en *El valor del Estado* sino la allí criticada.

En 1914 Schmitt apeló a la importancia de la sentencia por sobre la del procedimiento distinguiendo ambos momentos mientras que en *La tiranía de los valores* recuperó la lógica del procedimiento atándolo a un tipo de sentencia peligrosa. Se ha visto cómo en la introducción de *La tiranía de los valores* Schmitt remarcó enfáticamente que se trataba de la reflexión de un jurista y, más precisamente, de la reflexión de un jurista en torno al problema de la ejecución de los valores en los tribunales. Lo interesante de observar es que Schmitt volvió a su escrito neokantiano despojándolo de cierto matiz neokantiano. La referencia explícita -y con ella su apartamiento posterior- resulta sintomática de este movimiento. Se separó de su clásico decisionismo -divorcio acaecido mucho antes de los años 1960 pero que volvería hacia 1963 con la última edición de *El concepto de lo político* releída teológicamente- para apelar a un tipo de práctica judicial que recuperara ciertas formas en vistas de mediar ante la anarquía de las subjetividades. Se trataba de reponer cierto carácter de neutralización para evitar el panorama weberiano. La ejecución judicial democrático-liberal de posguerra que se amparaba en valores llevaba a la anarquía weberiana de las subjetividades a la posibilidad patente de la tiranía y la aniquilación. Este punto es sumamente curioso para analizar las menciones a Hitler, Alfred Rosenberg, Alfred Hoche y Karl Binding. En las tres comunicaciones trabajadas éstas se mantienen aunque con ciertos matices. Todo ello sin cambiar el sentido originario pero agregando elementos al análisis de suma importancia. Como se ha visto, Hoche y Binding -sobre todo este último en su condición de jurista- quedan exculpados de su posible colaboración intelectual con el horror nazi por creer en la mediación estatal al mismo tiempo que el nazismo pasa a ser señalado como una excepción histórica tan grande que no merece mayores análisis, dado que Hitler hizo de la ejecución algo inmediato, en cambio la tiranía de los valores democrática-liberal falla en el tipo de mediación al fundamentarla en valores. El objeto de

indagación de Schmitt en su trabajo no era por tanto la anomalía hitleriana -al asociarla a la arbitrariedades más directa- sino el orden que debía producir algún tipo de mediación efectiva para permitir la vida en sociedad. Por ende, se dirige a denunciar que la práctica judicial más que contener a la discriminación la impulsa dejando al libre arbitrio del juez -esto es a su subjetividad más anárquica- el fundamento de un orden. Para Schmitt se estaba a manos de una anarquía de individuos similar a la analizada por Hobbes más que a la guerra civil entre las clases sociales. De manera que la tiranía de los valores no se dio con el nazismo puesto que éste tenía una relación automática con los valores, la tiranía de los valores estaba cerca de la democracia liberal enmarcada en el riesgo de la destrucción nuclear. Schmitt le imputó al Estado de Derecho aquello que el Estado de Derecho le imputó al nazismo. Así Schmitt señaló la relación del nazismo con la traducción de la Idea fundamental para estructurar un orden político, pues “la Idea necesita la mediación y cuando hace su aparición en desnuda inmediatez o en auto-ejecución automática, allí surge entonces el terror y la desgracia es temible”, lo mismo sucede con el valor” en tanto “la Idea requiere mediación, pero el valor la requiere aún más” (2010: 146)

Tal como figura en la cita, Schmitt diferenció, por un lado, la Idea trascendente de carácter teológico-político y, por otro lado, la filosofía de los valores, ambas con la necesidad de la mediación jurídico-política. El nazismo, en cambio, no produjo mediación alguna. Así, más que evidenciarse una crítica al totalitarismo alemán, Schmitt fustigó al Estado de Derecho liberal por su mediación ineficaz apelando a otro tipo de Estado de Derecho. Sin embargo, este párrafo repuesto no se encuentra en la edición española al igual que todo el apartado denominado “Ejecución no mediada y legalmente no mediada del valor”. Esto resulta capital pues en la edición española la distinción entre lo teológico y los valores no aparece, es más, hasta resulta imposible. En la publicación aparecida en Madrid, Hitler resulta mencionado como un portaestandarte del dominio de los valores, de hecho para Schmitt “aludió con frecuencia e insistencia al «valor»” (1961: 66)¹².

Lo que es necesario dejar señalado aquí es que el método de crítica enarbolado por Schmitt se desarrolló no solamente a través de un lúcido reproche a los valores, al neokantismo y al nihilismo sino, sobre todo, al paradigma jurídico-político de la segunda posguerra. Esto representa un episodio más de su larga disputa con el liberalismo. Sin embargo, a diferencia de su vieja rencilla con el positivismo y

¹² “Hitler dijo ante la prensa, el 10 de noviembre de 1938: «La Historia universal está hecha por hombres. Antes la hicieron los hombres y hoy la hacen los hombres. Lo decisivo es el valor de estos hombres y, en cierto modo también, el número. El valor del hombre alemán es incomparable. Nunca me dejaré persuadir de que algún otro pueblo pueda tener tanto valor. Estoy convencido de que nuestro pueblo, sobre todo hoy, en su continuo mejoramiento, representa el valor supremo que existe actualmente en este mundo»” (1961: 66).

con Hans Kelsen en particular –que motivó trabajos decisivos como *La dictadura* (1921) o *Teología política* (1922)– Schmitt no desplegó su postura a partir del decisionismo porque el decisionismo estaba muy emparentado con el autoritarismo y con el totalitarismo, tampoco apeló a la teología política ya que conllevaba el mismo desenlace¹³. Sin hacerlo manifiesto, Schmitt emprendió su ataque al Estado de Derecho recuperando la noción de Estado de Derecho, pero ya no la neokantiana de su escrito juvenil sino la procedimental. En su argumentación queda claro desde el principio que los valores generan una tiranía en la democracia pero nunca queda del todo claro por qué dicha tiranía termina por conformarse en tal contexto. Queda pues reponer rápidamente a continuación la argumentación desplegada en su tesis de habilitación.

El valor del Estado

Para comenzar hay que remarcar que en el propio título de su trabajo de 1914 se encuentra el término valor. Según Schmitt éste se trataba de “una investigación filosófico-jurídica” (2011: 3) en donde el Derecho “como norma pura, valiosa en sí, no fundada en hechos” aparece realizado por el Estado en la medida de que éste pone “en contacto ese mundo ideal” con “el mundo de los hechos” realizándolo (2011: 4). En este esquema, el individuo desaparece tal como la modernidad lo concibe, es decir, “como medida de todas las aspiraciones” (2011: 5), ubicándolo “dentro del Derecho y del Estado” para ser pensado “sólo función de la realización del Derecho y recibir así su significado de un deber y su valor de un mundo ideal encerrado en sus propias normas” (2011: 4) ya que es “la unidad” la que “sustenta la individualidad y determina su valor” (2011: 7), por ello “el Derecho precede al Estado” (2011: 8).¹⁴

¹³ Cuando en *La tiranía de los valores* Schmitt se refirió a la “Idea”, lo hizo apelando a su conocida perspectiva teológico-política y no a la discusión neokantiana presente *El valor del Estado y el significado del individuo*. En su escrito de 1960 la distinción es clara, aunque ello no implique que no se deba volver a su trabajo juvenil para entender su estrategia discursiva de la década de 1960. Lo teológico-político no aparece nítidamente en 1914 aunque sí deba relacionarse en términos de la mediación mentada con posterioridad. De modo que si se sigue este recorrido interpretativo, la asociación entre teología-política y nazismo no resulta un desenlace inevitable sino un gesto del propio autor en vistas de marcar la necesidad de mediación para evitar el terror pero también para mostrar aquello que en el mismo período de su pensamiento aparece en las notas agregadas a *El concepto de lo político* unos pocos años después, esto es, la importancia de la obediencia al Leviatán dada su apertura a la trascendencia.

¹⁴ En “Ética de Estado y Estado pluralista” (1931) Schmitt se refirió a las distintas éticas existentes: por un lado habló de aquella que ata al Estado a normas éticas y por otro de aquella que hace del Estado un sujeto ético pero también se pronunció sobre una ética “para con el Estado” que lleva al individuo a operar en favor de su existencia como elemento neutralizador de los conflictos sociales. Esto que puede ser leído rápidamente como un gesto liberal o kantiano de Schmitt, no lo es puesto que en verdad, en dicha ponencia, parece haber vuelto a un pequeño párrafo de su trabajo de 1914 en donde marca claramente el rol del individuo: “el significado del

De manera que el Estado, como “gran organización supra personal”, no es una construcción de los individuos sino al revés, pues el Estado “hace de cada hombre una construcción” (2011: 65). De hecho, “todo el valor que puedan tener los individuos descansa en su entrega al ritmo supra individual de una legalidad” (2011: 65). Así “ni el Derecho ni el Estado finalizan en el individuo: no concluyen en lo singular ni invocan santos”, “en el desierto habrá santos pero no justos”. Por ello, “si, siguiendo las palabras de Lutero, los juristas «no deben inmiscuirse en el reino de Cristo», los moralistas puros, cuando menos, deberían reconocer la autonomía metodológica del reino de este mundo” (2011: 10). En tal virtud, el Derecho no deriva del Poder como tampoco “existe particular que pueda establecer una norma ateniéndose sólo a su propio parecer” (2011: 23). Para Schmitt quienes afirmaron esto no observaron que en verdad “no hay Poder establecido que no esté justificado” y, por consiguiente, lo que se pretende es justificar el Poder mediante el Derecho, mediante algo superior” (2011: 19). El Derecho marca pues un deber ser de nivel objetivo y no subjetivo y, al mismo tiempo, sólo la norma permite determinar “lo justo y lo injusto; no la naturaleza”: “el sol indiferente brilla sobre lo justo y lo injusto” (2011: 24).

En suma, se trata de los valores y su realización mediante el Estado: “el reino del Derecho no conoce de ningún tipo de límites fácticos: la facticidad maneja causas y consecuencias, pero no valores, lo alto y lo bajo” (2011: 27). De allí que la definición de Estado que el autor brindó en este escrito estuviese ligada a la indagación sobre el Derecho: “no se logrará un concepto de Estado si no se le reconoce un lugar en un sistema de valores que le confieran autoridad” (2011: 33). Por consiguiente, “no se define el Derecho a partir del Estado, sino el Estado desde el Derecho; el Estado no es el creador del Derecho sino el Derecho crea al Estado. El Derecho precede al Estado” (2011: 34). En efecto, el carácter “supremo” del Derecho no proviene “de un hecho, sino de una valoración, de una valoración jurídica conforme a normas” 2011: (35). El Estado es elevado por el Derecho (2011: 36) por lo que el “*supremo poder sólo puede ser aquello que surge del Derecho*” (2011: 35). El Estado dicta las normas “porque son Derecho” y porque “justamente ese es el fundamento del por qué se les somete y las cumple” (2011: 37). El joven Schmitt definió al Estado como “una forma jurídica, cuyo sentido está exclusivamente en la tarea de realizar el Derecho, forzando un estado en el mundo exterior que se corresponda” con “las exigencias del pensamiento jurídico sobre el comportamiento de los hombres singulares y las organizaciones del mundo exterior” (2011: 8).

individuo dentro del Estado hay que medirlo igualmente por una tarea. Para el Estado el individuo como tal tan sólo es el casual portador de una tarea esencial, de la concreta función que debe cumplir. Por principio no puede tener el Estado a nadie por irremplazable o insustituible” (2011: 60).

De modo que no existe “otro Estado que el Estado de Derecho” en la medida de que “cualquier Estado empírico recibe su legitimación como primer servidor del Derecho” (2011: 39). El Estado es un medio para el derecho, pues en el Derecho está contenido el deber ser pero no su ejecución ni los medios para ello. La coacción forma parte del Estado y no del Derecho, por lo que el Estado es quien “introduce el imperativo en el Derecho” (2011: 40) y, de esa forma, puede realizarlo. Se trata de la realización objetiva de los valores pues una norma “vale porque es buena y justa, no puede valer por los interés es de un conjunto de hombres singulares. Más importante que haya hombres es que haya hombres buenos y justos” (2011: 69). Se podría aventurar que la omisión al “pecado de juventud” en las ediciones posteriores a la española tiene que ver con que el objetivo schmittiano excedía la discusión con el neokantismo y la filosofía del valor y se dirigía especialmente contra la jurisprudencia alemana y la subjetividad propia de las valoraciones. El neokantismo llevó primeramente a Schmitt a afirmar que todo Estado es un Estado de Derecho, su discusión posterior con esta corriente hizo que definiera aquel trabajo como un tributo ya pagado pero, al radicalizar su crítica a la jurisprudencia de posguerra, Schmitt parece no haber podido escapar de su trabajo de 1914. La omisión, luego de su mención particular, a *El valor del Estado y el significado del individuo* pretende no dejar rastros que muestren tal inversión. En vistas de criticar el carácter tiránico del Estado democrático-liberal y quizás así poder desligarse, tal como Binding, del horror nazi, Schmitt recuperó lo que alguna vez criticó, es decir, un procedimiento de cierta objetividad frente a la realización de la Idea y de los valores, un elemento de mediación a la ejecución.¹⁵

Consideraciones finales

A modo de cierre resulta importante destacar nuevamente que existen importantes matices entre los tres elementos aquí analizados de *La tiranía de los valores*. Una obra como la estudiada puede analizarse de distintos modos, todos ellos igualmente valiosos, pero aquí se ha intentado centrarse en el motivo por el cual Schmitt definió al papel de los valores como una tiranía. Su intención era mucho más acotada que polemizar con el abordaje nietzscheano, weberiano e inclusive neokantiano, Schmitt deseaba criticar al Estado democrático-liberal imputándolo de tiránico. La discusión judicial fue el camino elegido para ello con la salvedad de que el autor no

¹⁵ En su texto en torno a la comunidad, Schmitt realizó una operación discursiva semejante, aun cuando el de comunidad resulte un tópico clave para analizar su obra de manera heterodoxa (Laleff Ilieff: 2015).

se expandió sobre los considerandos de la práctica de los tribunales en la posguerra, sólo marcó un punto y alertó sobre él. Pero más que avisar sobre el futuro, Schmitt parece haber señalado las semejanzas de lo existente con ese pasado tan denostado por los hombres protagonistas de su tiempo. Para Schmitt el pasado y el presente estaban marcados por el Terror pero, he aquí gran parte del asunto, su nombre había quedado asociado con el terror del ayer. Más que pensar en lo venidero, analizó la unión de la filosofía del valor con la mediación judicial para criticar al Estado burgués. Defendió así un procedimiento de mediación judicial dejando en la prudencia del juez la cuestión de juzgar legitimado en valores, hecho que muestra lo precario de su planteo, hecho que muestra la insuficiencia de la mediación estatal que termina dependiendo más que de legisladores, de simples funcionarios judiciales. Esta es la mayor reflexión que queda del texto de Schmitt mostrando la porosidad del Estado.

Un planteo como el de *La tiranía de los valores* no podía darle cabida al decisionismo, a la teología política o al de los órdenes concretos. De manera que Schmitt no avanzó considerablemente en nuevas aristas de la tensión entre subjetividad y objetividad, entre modernidad e individuo, entre jurista y legislador, entre el papel complejo de la maquinaria estatal y sus organismos correspondientes. Su crítica persiste en iluminar, ahondando, las debilidades del paradigma liberal sin poder correrse de estas limitaciones epocales. En definitiva, su texto se trató de un punto de ataque más en el mar de las individualidades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOTTI, JORGE. “Filioque” prólogo a Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2010, pp. 9-86.

— “La representación teológico-política en Carl Schmitt” en *Avatares filosóficos*, 2014.

DUSO, GIUSEPPE. “Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni” en *Daimón*, Revista de filosofía, 1996.

— *La representación Política. Génesis y crisis de un concepto*. San Martín: UN-SaM, 2016.

GALLI, CARLO. *Genealogia della politica : Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il mulino, 1996

KERVÉGAN, JEAN-FRANÇOIS. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo, 2007.

— *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* Madrid: Escolar y Mayo, 2013.

LALEFF ILIEFF, RICARDO. “Schmitt y la comunidad. Lo velado, lo visible, lo oculto” en Rossi, Miguel (comp.). *El lazo social desde la filosofía política*. Buenos Aires: Grama, 2015, pp. 125-148.

SCHMITT, CARL. *El valor del estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2011.

— “Ética de Estado y Estado pluralista” en *Deus mortalis*, vol. 10. Buenos Aires, 2011, pp. 171-188.

— “La oposición de comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis” en *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 4, Nro. 7, 2014, pp. 171-188.

— *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2010.

— “La tiranía de los valores” en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1961, pp. 65-81.

— “Ley y juicio” en *Posiciones ante el derecho*. Madrid: Tecnos, 2012, pp. 5-178.

— *El Nomos de la Tierra*. Buenos Aires: Struhart, 2005.

— *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.

WEBER, MAX. *El político y el científico*. Madrid: Alianza: 2005.

— *Economía y sociedad*. Buenos Aires: FCE, 2014.

VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS. “En diálogo con Weber. Sobre *La tiranía de los valores* de Carl Schmitt” en *Revista Co-herencia*, Vol. 10, No. 18, Medellín, Colombia, pp. 13-40.

— *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.014>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 287-308



Parrhesia and epistemic injustices

Parrhesia e injusticias epistémicas

GONZALO LUCAS GALLEGO

Universidad de Murcia
romath11@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.015>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 309-328



Recibido: 15/01/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El presente trabajo acomete el análisis de las complejas relaciones entre verdad y democracia a partir de la noción de *parrhesia*, tal y como esta fue rescatada por Michel Foucault durante sus últimos trabajos. La propuesta foucaultiana predica una vinculación constitutiva, no exenta de tensiones, entre ambas: no puede haber democracia sin referencia a una cierta idea de verdad, pero la emergencia de tal verdad presupone la existencia de un espacio democrático. La construcción de ese espacio se realiza sobre la crítica a todo intento de monopolizar la capacidad de decir la verdad. En este sentido, el concepto de injusticia epistémica nos ayuda a entender cómo se imbrican lo político y lo epistémico en el proceso democrático.

Palabras clave: parrhesia, democracia, verdad, Foucault, injusticia epistémica.

Abstract

The present paper attempts to analyse the complex relationship between truth and democracy from the notion of *parrhesia*, as Foucault treated it during his last works. The Foucauldian approach establishes a stressing linkage on one another: there can be no democracy without appealing to certain idea of truth, but the emergence of such truth involves the existence of a democratic space. Such space is constructed through the critic of every attempt to monopolize the capacity of saying the truth. In this sense, the concept of epistemic injustice helps us to understand how political and epistemic dimensions are interwoven in the democratic process.

Keywords: parrhesia, democracy, truth, Foucault, epistemic injustice.

1. Verdad y democracia: notas sobre un desencuentro

MICHEL FOUCAULT FINALIZA LA CLASE del 8 de febrero de 1984 del que sería, a la postre, su último curso en el Collège de France¹ con una idea poderosa que algunos han considerado su “principal testamento filosófico”². En el marco de su análisis acerca de las transformaciones sufridas por la noción de parrhesia, al describir su desplazamiento desde el horizonte institucional de la democracia ateniense hasta su incursión en la práctica individual de la formación del *ethos*, Foucault busca señalar la especificidad del discurso filosófico. En este momento, Foucault afirma que la filosofía, desde sus orígenes hasta el momento presente, es aquel discurso que se esfuerza por pensar, evitando el reduccionismo, el juego de remisiones mutuas que se establece entre tres polos específicos: *alétheia*, *politeia* y *ethos*.

La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o, mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alétheia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeia* y el *ethos*. Otro tanto para la *politeia*. Otro tanto para el *ethos*³.

No se trata entonces de concebir el poder como determinado por el saber, ni tampoco de ver en este un mero medio al servicio del primero pues entre ellos no se da una relación de exterioridad, sino de atender a las formas históricas que adoptan los modos como se imbrican estos tres órdenes irreductibles pero ineluctablemente interferidos entre sí. La complejidad de las relaciones impide aprehenderlas desde una óptica mecanicista.

El planteamiento foucaultiano puede servirnos para reelaborar una idea de la democracia que haga frente a una de las principales críticas de la que fue objeto desde el momento mismo de su nacimiento. La contestación de la democracia ha procedido, casi siempre, predicando una suerte de antagonismo entre verdad y democracia: podremos regirnos democráticamente siempre y cuando mantengamos a la verdad lejos del espacio político; a su vez, si pensamos que la legitimidad de cualquier opción política se ve obligada a recurrir a cierta noción de verdad, entonces

¹ Foucault, M. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Madrid, Akal, 2014.

² Campillo, A. El testamento filosófico de Foucault. En R. Castro Orellana y A. Salinas Araya (eds.). La actualidad de Michel Foucault (pp. 291-317). Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2016.

³ Foucault, M. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. op. cit., p. 71.

mejor haríamos en abandonar toda pretensión democrática. Hacia finales del siglo V a. n. e., cuando la democracia ateniense se encontraba en pleno apogeo, el desconocido autor (“Viejo Oligarca”) del opúsculo antidemocrático *El sistema político de los atenienses*⁴, denunciaba la incompatibilidad estructural entre democracia y buen gobierno. Aquella privaba a los excelentes de la oportunidad de distinguirse de los menos capaces e instruidos, obstaculizando la emergencia pública de la verdad. Todavía hoy permanece viva tal sospecha⁵. Ya en el siglo siguiente, Platón continúa y profundiza esta tradición antidemocrática. Es sabido que su oposición a la democracia obedece, en gran medida, a razones epistémicas. Este y no otro es el debate al que asistimos cuando leemos el *Protágoras*. En él, Sócrates muestra estupefacción ante la lógica dual que articula el régimen político ateniense: cuando la asamblea se enfrenta a problemas de índole técnica, la participación en el proceso deliberativo queda restringida a quienes pueden acreditar su competencia sobre el asunto a tratar; sin embargo, cuando de lo que se trata es de decidir acerca de asuntos políticos, entonces no hay especialización que valga y la palabra queda al servicio de cualquiera. ¿Qué razón puede haber, se pregunta, para admitir tal desdoblamiento? Si la intromisión del profano se juzgaba intolerable en el primer caso, ¿por qué debía ser bienvenida en el segundo?. La justicia será factible, nos dice Platón⁶, en la medida en que el orden político se acompase con la lógica que rige la división técnica del trabajo: “la imagen de la justicia es la división del trabajo que ya regía la ciudad sana”⁷. De igual manera que el zapatero se dedica a elaborar zapatos y no a construir casas, así hay quien, en virtud de su competencia, está legitimado para gobernar y quien, careciendo de tal saber, debe asumir su lugar como gobernado en aras del bien común. Paradójicamente, aquello que la democracia ateniense siempre observó con recelo, y ante lo que intentó protegerse por medio de instituciones tales como el sorteo o la rotación de cargos⁸, esto es, la conformación y estabilización de un cuerpo especializado en el gobierno político, es la alternativa que Platón vislumbra ante el problema de la justa ordenación de la ciudad. La existencia de un sujeto, el filósofo, epistémicamente privilegiado, dotado de unas habilidades que quedan fuera del alcance de la mayoría sella la dispensabilidad de la democracia. Hannah Arendt⁹ ha mostrado cómo la privatización del acceso a la

⁴ Anónimo o “Viejo Oligarca”. *El sistema político de los atenienses*. Sevilla, Editorial Doble J-Efialtes, 2017.

⁵ Brennan, J. *Against Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

⁶ Platón. *República*, 443b.

⁷ Ranciére, J. *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento–Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), 2013, p. 43.

⁸ Manin, B. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid, Alianza, 2015, p. 47.

⁹ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, 1996, pp. 101-153; Arendt, H. *La promesa de la política*. Barcelona, Austral, 2015b, pp. 43-75.

verdad resuelve el conflicto entre filosofía y política. Rancière también lo ha subrayado: “el encuentro primero de la política y la filosofía es el de una alternativa: o la política de los políticos o la de los filósofos”¹⁰. Ambos coinciden en afirmar que la maniobra platónica comporta la desaparición de la política, o, de manera análoga, la naturalización de las jerarquías en el campo político.

2. Parresía y democracia

LA ATENCIÓN PRESTADA POR FOUCAULT al concepto de parrhesia durante los últimos años de su vida puede brindarnos, nos parece, la oportunidad de enriquecer el debate al que acabamos de referirnos. Aunque la noción de parrhesia ya había sido aludida durante el curso *La hermenéutica del sujeto*¹¹, es en el siguiente, *El gobierno de sí y de los otros*¹², cuando su investigación lo conduce hasta el contexto de la democracia ateniense del siglo V a. n. e. Más allá de vincular el origen de la parrhesia al campo político, el movimiento llevado a cabo por Foucault descubre dos aspectos que merecen destacarse. En primer lugar, la proyección de la categoría de parrhesia sobre la democracia antigua habilita su problematización, esto es, contribuye a revelar su complejidad evitando los juicios absolutos, tanto el sordo elogio tanto como la repulsa ciega¹³. A su vez, discutir los problemas asociados a la democracia clásica supuso siempre para Foucault una forma de intervenir en la realidad política de su tiempo¹⁴.

Antes de nada, ¿qué es la parrhesia?, ¿dónde reside el interés de su estudio a la hora de abordar el funcionamiento de la democracia? Veamos las implicaciones y afinidades implícitas en el concepto que Foucault subraya. En primer lugar, existe una íntima relación entre parrhesia y franqueza, no en vano aquella es comúnmente traducida como “hablar franco”. El discurso del parresiasta refleja, sin dobleces, sin disimulo, todo cuanto piensa, de forma tal que el oyente jamás pone en duda que aquello que dice quien habla con parrhesia es su opinión, que habla por boca

¹⁰ Rancière, J. *El desacuerdo*. Política y filosofía. Buenos Aires, Nueva Visión, 2012, p. 7.

¹¹ Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Akal, 2005.

¹² Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso del Collège de France (1982-1983). Madrid, Akal, 2011.

¹³ Gros, F. Situación del curso. En Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (pp. 327-339). Madrid, Akal, 2011, p. 339.

¹⁴ El estudio de la parrhesia, de las condiciones de la palabra libre, constituiría, en este sentido, el intento de Foucault por sumarse al debate teórico en torno al rol atribuido a la comunicación en la conformación de una sociedad democrática, cuestión clave durante la década de los 80 tras la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas (Moreno Pestaña, J. L. *Pericles en París*. *Pensamiento*, Vol. 70, Núm. 262, 2014, 99-119; Seitz, S. *Truth beyond Consensus – Parrhesia, Dissent, and Subjectivation*. *Epekeina*, Vol. 7, nn. 1-2, 2016, 1-13).

propia. Parrhesia es igualmente “decir la verdad”, esto es, “el parresiastés no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad”¹⁵. Existe coincidencia entre creencia y verdad. Dice lo que cree y cree lo que dice, y la prueba de esa franqueza y de esa verdad estriba en el hecho de que la parrhesia siempre comporta un riesgo que aquel no rehúye; el compromiso que un sujeto asume al decir la verdad –uno se liga a sí mismo a la verdad dicha– lo conduce inexorablemente a una situación de peligro dada la imprevisibilidad de los efectos derivados de su enunciación: “se trata de un decir veraz, un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada”¹⁶. El decir veraz de la parrhesia no implica, no obstante, la afirmación de una verdad trascendente o absoluta, antes bien constituye el acto por medio del cual se afirma una específica vinculación entre el sujeto que pronuncia la verdad y la verdad pronunciada¹⁷. La parrhesia, además, cumple una función crítica, bien dirigida hacia el propio hablante bien hacia su interlocutor pero, en todo caso, siempre desde una posición de inferioridad respecto de aquel a quien habla, pues, de lo contrario, quedaría ausente el elemento del riesgo: “La parresía viene de ‘abajo’, y está dirigida hacia ‘arriba’”¹⁸. Esta dimensión crítica supone una amenaza respecto al vínculo que conecta al hablante con su interlocutor. Y, por último, la parrhesia incorpora un cierto deber: el parresiasta decide ejercer el uso de la palabra libre, aun a riesgo de poner en peligro su vida o su prestigio, “porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (también a sí mismo)”¹⁹. Es un deber que se activa internamente, que nace de la libertad misma del sujeto, como un ejercicio de autodeterminación. La noción de parrhesia apunta a una triple dirección: es un decir todo, un decir veraz y un decir franco.

Tal y como dijimos, el origen de la parresía se sitúa en el campo político, concretamente en el marco de la democracia ateniense. Siguiendo a Polibio, Foucault señala tres rasgos fundamentales del régimen político de los aqueos. Primeramente, la democracia conlleva la conformación de una comunidad política, de un demos, de un cuerpo legitimado para tratar y decidir sobre los asuntos comunes. Por otra parte, todo régimen democrático se dota de una estructura jurídica que confiere igualdad política a quienes son reconocidos como ciudadanos por medio de un conjunto de derechos y deberes aplicables por igual a todos y cada uno de ellos.

¹⁵ Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona, 2004, p. 39.

¹⁶ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso del Collège de France (1982-1983). op. cit. p. 63.

¹⁷ Monson, S. *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 53.

¹⁸ Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. op. cit., p. 44.

¹⁹ *Ibid.* p. 46.

En este sentido, isegoría (igualdad a la hora de participar en el gobierno de la polis, libertad reconocida a todo ciudadano para tomar la palabra en la asamblea) e isonomía (igualdad de todo ciudadano ante la ley) delimitan el espacio político. En último término, consustancial a la democracia es la existencia de parrhesia, de libertad para tomar la palabra y decir lo que uno piensa, para decir la verdad o “pretender decirla y afirmar decirla”²⁰. De esta caracterización, a la que Foucault concede crédito, se colige que la constitución de unos derechos formales, siendo necesaria, no garantiza per se el advenimiento de unas condiciones democráticas efectivas. En este sentido, la parrhesia no es exactamente el derecho a la palabra libre, o no únicamente, sino más bien un modo de encarnar tal derecho, de ponerlo en juego, de ejercerlo, pues un mismo derecho admite declinaciones diversas, en ocasiones contrapuestas entre sí.

La parrhesia, por tanto, resulta crucial para el engranaje del juego democrático. Foucault habla del “rectángulo constitutivo de la parrhesía”²¹. Para que se ajuste correctamente, para que pueda alentar el funcionamiento democrático, la parrhesia debe desarrollarse dentro de un espacio delimitado por cuatro vértices que se corresponden con las cuatro condiciones de la palabra libre. En primer lugar existe una condición formal, a saber, la isegoría, el derecho constitucionalmente reconocido a todo ciudadano para hablar y opinar en el seno de la asamblea. Junto a esta, hay también una condición de hecho que hace que algunos oradores disfruten de un mayor prestigio que otros y logren con ello que su palabra cobre mayor ascendencia sobre quienes escuchan. La tercera condición –la condición de verdad– afecta a la verdad que se pronuncia. Para que la parrhesia no se degrade el ascendiente debe estar conectado a un decir veraz, es decir, a un discurso racional al que el sujeto se mantiene fiel porque su identificación con el mismo es total. La última es una condición moral, que mide la capacidad del sujeto para hacerse cargo de las consecuencias derivadas de la verdad proferida, que mide su coraje ante el riesgo implícito en toda práctica parresiástica. Vemos, por tanto, que la parrhesia gira en torno al juego de interacciones entre los tres polos ya mencionados: verdad, poder y subjetividad. De acuerdo con la lectura que Foucault hace de la Atenas democrática, el liderazgo de Pericles constituye en este sentido un ejemplo notable de cuanto puede lograr la parrhesia democrática. La reconstrucción de tres discursos pronunciados por el Alcmeónida, recogidos por Tucídides en su Historia de la Guerra del Peloponeso, le sirven para ilustrar la virtuosa articulación de democracia y parrhesia. Existe entre ambas una circularidad profunda, una vinculación constitutiva que hace que cada una resulte ser, respecto a la otra, condición de posibilidad: “Para que haya demo-

²⁰ Ibid. p. 70.

²¹ Ibid. p. 153.

cracia, debe haber parrhesía y, para que haya parrhesía, debe haber democracia”²².

Sin embargo, el ajuste entre una y otra puede dar lugar a una escena distinto. El vulnerable y no siempre actualizable equilibrio entre discurso verdadero y condiciones democráticas que la parrhesia pericleana lograba armonizar, empieza a desajustarse con la desaparición del dirigente demócrata, momento histórico que marca el inicio del declive democrático en Atenas²³. Dado que, en democracia, el derecho a la libertad de palabra queda irrestrictamente garantizado, nada puede evitar que al abrigo de tal derecho emerja una versión anómala de la parrhesia, a la que Foucault llama mala parrhesia, esto es, el discurso demagógico. En este último caso, el ascendente de la palabra del orador, que se conformaba por su referencia a un decir veraz y a un ethos que lo soportaba, se desconecta del polo de la verdad y del coraje. El orador, ahora, en su afán por ser escuchado, antepone el beneplácito de la audiencia a la veracidad del discurso. Paralelamente a este achatamiento epistémico, la palabra pública se vacía de contenido ético pues la vulnerabilidad a la que se ve expuesto quien cuestiona la opinión mayoritaria supone un coste que ya no se está dispuesto a asumir. La amenaza se cierne, afirma Foucault, sobre el espacio de la crítica. Cuando deja de ser posible trazar distinción alguna entre parrhesia e isegoría, cuando la primera queda absorbida y disuelta en la segunda hasta hacerse indistinguibles, la democracia se ve inerme ante las componendas demagógicas. La dificultad reside en que la parrhesia desborda el espacio jurídico desde el que se establecen y definen los derechos legalmente garantizados. Entre una y otra se detecta un vacío que impide su completa coincidencia y que no puede ser suturado institucionalmente. En este sentido, la parrhesia plantea el problema de la vinculación entre *nómos* y *alétheia*²⁴: “¿cómo es posible darle forma legal a alguien que se relaciona con la verdad? Hay leyes formales del razonamiento válido, pero no leyes sociales, políticas o institucionales que determinen quién es capaz de decir la verdad”²⁵.

Así, aunque la democracia se constituye a partir de una circularidad esencial entre isegoría y parrhesia, tal circularidad no puede conjurar la permanente amenaza de fisura. El análisis foucaultiano nos advierte de la inherente fragilidad de todo orden democrático al recordarnos, contra cualquier tentación ingenua, que toda

²² Ibid. p. 138.

²³ Foucault sigue aquí la tesis sustentada por Tucídides, para quien Pericles sabía controlar como ningún otro los excesos pasionales de la multitud, atemorizándola cuando su euforia podía derivar en arrogancia o insuflando confianza cuando caía presa del pánico. El elogio del historiador subraya la habilidad retórica del dirigente para crear atmósferas óptimas que limitaran, en lo posible, las interferencias emocionales en el proceso deliberativo. Adicionalmente, la lectura foucaultiana de la democracia posterior al liderazgo pericleano encuentra apoyo en los textos del “Viejo Oligarca”, Platón o Isócrates.

²⁴ Seitz, S. Truth beyond Consensus – Parrhesia, Dissent, and Subjectivation. op. cit.

²⁵ Foucault, M. Discurso y verdad en la antigua Grecia. op. cit., p. 106.

asamblea, por más que asegure una igualdad formal a quienes toman parte en ella, concita a una diversidad de individuos provistos de recursos simbólicos, epistémicos y morales dispares. Siendo cierto que esta pluralidad resulta crucial para robustecer el proceso colectivo de toma de decisiones²⁶, no lo es menos que bajo tal desigualdad de recursos puede acabar fraguándose una oligarquía de facto. Donde había sido detectada una circularidad estructural se inserta una obstinada paradoja que atraviesa las relaciones entre isegoría y parrhesia. Aunque “sólo puede haber discurso verdadero por la democracia [...], ese discurso introduce en ésta algo que es muy diferente e irreductible a su estructura igualitaria”. De igual manera, continúa Foucault, “no hay democracia sin discurso verdadero, porque sin éste aquélla perecería”, pero “la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la reducción al silencio del discurso verdadero están inscritas en la democracia”²⁷. La democracia se articula sobre una estructura tensional irreductible que la obliga pervivir autocorrigiéndose indefinidamente. Tal y como llegó a afirmar Arendt²⁸, vivir democráticamente significa persistir en la búsqueda sin término de modos que permitan estabilizar el mundo previniéndose contra la extendida aversión por la contingencia en virtud de la cual toda acción (política) es reducida a la impotencia. Algo no muy distinto sostiene Foucault: “Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad”²⁹.

3. Democracia e injusticias epistémicas

UNA DE LAS IDEAS QUE QUEREMOS RESALTAR del apartado consagrado a la noción de la *parrhesia* es aquella que apunta hacia el juego solidario de interferencias y remisiones desplegado alrededor de los órdenes epistémico y sociopolítico. Este proceso dinámico actúa como una suerte de marco prescriptor de las relaciones posibles que los individuos integrantes de una determinada sociedad pueden establecer entre sí. Con ello pretendemos subrayar la dimensión política que adquieren cuestiones que afectan a la jerarquización de la relevancia social de según qué

²⁶ Landemore, H. Deliberation, cognitive diversity, and democratic inclusiveness: an epistemic argument for the random selection of representatives, *Synthese*, Vol. 190, Issue 7, Mayo 2013, 1209-1231. Landemore insiste en los beneficios epistémicos resultantes de la “diversidad cognitiva” en los grupos deliberativos.

²⁷ Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso del Collège de France (1982-1983). op. cit., p. 163.

²⁸ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. op. cit., pp. 239-277; Arendt, H. *Crisis de la República*. Madrid, Trotta, 2015a, pp. 11-41.

²⁹ Foucault, M. El cuidado de la verdad. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 1005-1015). Barcelona, Paidós, 2013a, pp. 1014-1015.

conocimiento o a los procedimientos por medio de los que se reconoce la legitimidad epistémica de ciertos sujetos por encima de otros. Los tipos de respuestas que ofrezcamos a tales desafíos modelarán, en un sentido u otro, las posibilidades democráticas del espacio social en el que nos ubicamos. A este respecto, el concepto de *injusticia epistémica*, debido a Miranda Fricker³⁰, puede resultar útil para captar cómo se anudan y entrecruzan lo epistémico, lo político y lo ético en el proceso democrático. Fricker nos propone pensar la injusticia epistémica no como un problema asociado a la injusta distribución de un determinado bien epistémico –como la educación o la información–, sino como un problema propiamente epistémico en la medida en que afecta a las capacidades del individuo como sujeto de conocimiento.

Dentro de lo que define como injusticia epistémica, Fricker reconoce dos formas principales que aquella puede adoptar: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. La primera tiene lugar cuando un oyente, a causa de un prejuicio, otorga un grado inmerecido de credibilidad al hablante, lo cual puede traducirse tanto en un déficit como en un exceso de credibilidad de aquel que habla, trátase de un sujeto individual o colectivo. En un caso u otro, la palabra se jerarquiza como resultado del prestigio atribuido a quien la emite por parte de quien la escucha –operación mediada, insistimos, por la presencia de un prejuicio. Entre los múltiples ejemplos que se pueden aducir para ilustrar este tipo de injusticia, Fricker menciona el siguiente caso que, sin ser real, es perfectamente imaginable: pongamos un control rutinario de tráfico; un policía se aproxima a un vehículo para solicitar a su conductor la documentación y una vez ha llegado a su altura comprueba que se trata de un joven de raza negra. El prejuicio racial, caso de existir, puede provocar que el conductor, por la tonalidad de su piel, vea mermada su credibilidad cuando afirme ser el legítimo propietario del coche³¹. Por otro lado, la injusticia hermenéutica se ubica en un estadio anterior a la interacción comunicativa concreta aunque se manifiesta cuando un determinado sujeto, individual o colectivo, fracasa a la hora de hacer inteligible, a sí mismo o a otros, su experiencia, es decir, cuando se ve incapacitado para participar “equitativamente en la producción de significados sociales, debido ya sea a la marginación/invisibilización de su(s) experiencia(s) o a las discapacidades cognitivas que resultan de su posición de desventaja”³². Ante la indisponibilidad de recursos interpretativos adecuados, ciertas experiencias, situaciones y problemas que afectan a grupos hermenéuticamente marginados, perma-

³⁰ Fricker, M. *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

³¹ Fricker, M. *Epistemic justice as a condition of political freedom?*, *Synthese*, Vol. 190, Issue 7, Mayo 2013, 1317-1332, p. 1319.

³² Murguía, A. *Injusticias epistémicas y teoría social*, *Dilemata*, Año 8, Núm. 22, Septiembre 2016, 1-19, p. 5.

necen silenciadas o invisibilizadas³³. Un ejemplo paradigmático a este respecto es la dificultad que durante mucho tiempo tuvieron, y aún hoy siguen teniendo con matices e intensidad diversos, los homosexuales para dotar de sentido a sus vivencias, de un sentido socialmente comprensible, hasta el caso límite de obstaculizar la propia comprensión de las mismas. Aunque Fricker considera que las dos categorías son independientes a pesar de que puntualmente pueden detectarse casos en los que una y otra vayan de la mano, Medina³⁴ afirma la existencia de una conexión intrínseca entre ambas, de modo que cada una sustentaría y reforzaría los efectos de la otra. Las dificultades para expresar y hacer entender determinadas experiencias o situaciones a causa de “lagunas hermenéuticas” puede provocar que la credibilidad de ciertos sujetos se vea dañada. Por otra parte, este déficit de credibilidad supone un obstáculo que dificulta la inteligibilidad de sus afirmaciones, todo lo cual no hace sino agravarse dadas las limitaciones hermenéuticas con las que cargan. En resumen, el abismo hermenéutico que media entre una parte y otra da lugar a y es consolidado por dinámicas testimoniales fallidas.

³³ Tal y como ha señalado Rancière, el modo de exclusión primigenia consistió en no reconocer la capacidad de discurso a quienes no contaban como integrantes de la comunidad política (García, A. *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*. Madrid, Los Libros de la Catarata, p. 52). Amparándose en la distinción aristotélica entre logos y foné (voz), las fronteras de una comunidad marcan la distancia habida entre quienes son contados como capaces de articular demandas de justicia –animales lógicos– y quienes únicamente tienen a su alcance la expresión de dolor o agrado –animales fónicos. Cualquier ordenamiento social conlleva una “distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un logos –una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene– y aquellos de quienes no hay un logos, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada” (Rancière, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*. op. cit., p. 37), en definitiva, entre aquellos capaces de tomar parte en el gobierno de los asuntos comunes y aquellos “que no tienen parte” y a quienes está vedado el espacio común. Respecto a los mecanismos de exclusión y al grado de intensidad que pueden adoptar, resulta interesante la distinción señalada por Fricker (Fricker, M. *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*. op. cit., pp. 130-133) entre dos tipos de silenciamiento socialmente producidos en virtud de prejuicios identitarios. En primer lugar, se produce un silencio preventivo cuando un hablante (o colectivo) es excluido de antemano de participar en todo intercambio comunicativo. Su credibilidad se encuentra tan dañada que jamás se llega a solicitar su opinión o parecer. Fricker también se refiere a la cosificación epistémica, de acuerdo con la cual, aunque no haya restricciones comunicativas, sí existen diferencias en cuanto a las formas de participación. Las contribuciones de los grupos desaventajados son empleadas en la producción social de conocimiento, pero tales grupos son tomados como fuentes brutas de información, negándoles la condición de agentes epistémicos o cognitivos; son considerados surtidores de información pero incapaces de tratarla, tarea para quienes poseen capacidades cognitivas más sofisticadas de las que “carecen” los primeros. Estos son relegados a cumplir un rol subordinado, en tanto la agencia epistémica del hablante, como mero informante, queda al servicio de la agencia epistémica del “investigador”, quien se encarga de seleccionar, discriminar y jerarquizar el material informativo que aquel le proporciona. La relación epistémica resultante es claramente asimétrica en tanto se interrumpe la reversibilidad de los roles que ha de guiar la interacción comunicativa de los participantes en la misma (Medina, J. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 92-93).

³⁴ Medina, J. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. op. cit., p. 96.

Cuando Medina incide en la estrecha interrelación entre injusticias testimoniales e injusticias hermenéuticas está señalando la multidimensionalidad del fenómeno que la noción de injusticia epistémica pone de manifiesto. Las atribuciones de credibilidad que entran en juego en interacciones concretas deben ser apropiadamente situadas en el contexto social e histórico donde acontecen si pretendemos afinar el diagnóstico y evitar el reduccionismo. En las injusticias epistémicas se ensamblan factores tanto individuales como sociales. Ambos son irreductibles pero interactúan entre sí: los prejuicios que dan pie a injusticias testimoniales no se presentan en individuos aislados sino en sujetos socialmente situados; sin embargo, las acciones que estos emprenden, las disposiciones que desarrollan, no son por entero deducibles de las posiciones sociales que tales sujetos ocupan. Este planteamiento es congruente con lo dicho por Foucault acerca de las condiciones de la palabra libre: un determinado contexto social y político incentiva ciertas actitudes y prácticas en perjuicio de otras, favorece la aceptación de determinadas verdades y ocluye la aparición de otras; el modo como nos relacionamos con otros deja entrever el tipo de saber en que nos apoyamos y a qué orden social aspiramos; al afirmar cierta verdad nos adscribimos a un código de conducta que la respalda y observamos la realidad política con las lentes de semejante verdad³⁵.

La injusticia epistémica, en cualquiera de sus formas, pone de manifiesto la convergencia e interrelación entre inequidades sociales y epistémicas³⁶. La existencia de injusticias epistémicas erosiona la democracia tanto desde un punto de vista sustantivo como instrumental (o epistémico)³⁷: en primer lugar, supone el menoscabo del principio de igualdad propio de todo ideal democrático, al producir y reproducir dinámicas de exclusión, marginación y opresión incompatibles con este. Paralelamente, su presencia obstruye y dificulta la emergencia de parte del conocimiento social constriñendo, de este modo, los procesos destinados a identificar los problemas públicos y las respuestas posibles que a ellos cabe ofrecer³⁸. La atribución y distribución de la(s) autoridad(es) epistémica(s) deviene un asunto crucial para la democracia. Foucault ya nos advirtió de que la verdad puede deformarse por efecto de un prestigio desmedido y de lo rápido que, por este motivo, una asamblea democrática se precipita por vertientes oligárquicas.

³⁵ Moreno Pestaña, J. L. Foucault y la política. Madrid, Tierradenadie, 2011, p. 58.

³⁶ Medina, J. The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations. op. cit., p. 27.

³⁷ Murguía, A. Injusticias epistémicas y teoría social. op. cit., p. 4.

³⁸ Anderson, E. The Epistemology of Democracy. Episteme: A Journal of Social Epistemology, Vol. 3, Issue 1-2, 2006, 8-22.

4. La democracia como práctica de resistencia

SI, COMO HEMOS AFIRMADO, todo orden ontoepistémico abre un campo de posibilidades mientras clausura otros –o, al menos entorpece su emergencia–, no debe resultarnos extraño que ciertos autores hayan vinculado las ideas de democracia y crítica. Desde esta perspectiva cabe contemplar tanto la propuesta foucaultina como la desarrollada por José Medina en su *The Epistemology of Resistance*.

La parrhesia, recordemos, era una palabra crítica, una palabra que nacía desde una posición de inferioridad para pronunciar una verdad a un poder situado en un estadio superior, una palabra que comportaba un efecto subversivo respecto al orden establecido, respecto a lo que somos, a lo que hemos llegado a ser, a las certezas que nos conforman, al abanico de exclusiones e inclusiones sobre las que gravita nuestra identidad. A este respecto cabe sostener que la parrhesia es la impugnación permanentemente reactualizada de toda clausura ética, política y epistémica; su objetivo es descoyuntar la osificación de las relaciones triangulares que estos órdenes forjan. La parrhesia no busca un fundamento, no cabe esperar de ella que pronuncie la palabra última³⁹. Con ella se recorre el camino inverso, mostrando, por medio de un minucioso trabajo analítico, las condiciones de posibilidad de ciertas verdades, de determinados modos de organización política y de unas concretas formas de subjetividad, atendiendo a cómo unas y otros se han articulado históricamente. Su interés radica en hacer visible no lo que está oculto, sino lo que por pura inmediatez permanece inadvertido⁴⁰. ¿Con qué fin? Para poder ser “eventualmente” transformado, para poder reconfigurar dicho juego de relaciones. La crítica, en este sentido, no sería un punto final, no consistiría en la mera operación de desenmascarar la pretendida universalidad de determinados discursos, de determinadas prácticas. La crítica conlleva la incitación a una búsqueda sin término de nuevas formas de practicar la libertad. Crítica y creación son dos momentos directamente vinculados en el planteamiento foucaultiano⁴¹. Cuando Foucault acomete el estudio de la

³⁹ Foucault comienza el último curso retomando la noción parrhesia a partir de su diferenciación con otras tres modalidades de decir veraz presentes en la Antigüedad. La verdad que enuncia el parresiasta no es la verdad del profeta, quien traslada a los hombres una verdad procedente de un orden no humano y de la que él es mero intermediario. El parresiasta tampoco es un sabio, no dispone de un acceso privilegiado a la realidad desde donde articular un discurso sobre el ser de la totalidad. Y, por último, no es un técnico o un profesor, quienes transmiten un saber sin que ello suponga un riesgo personal (Foucault, M. *El coraje de la verdad*. *El gobierno de sí y de los otros*, II. op. cit., pp. 27-35).

⁴⁰ Foucault, M. *La filosofía analítica de la política*. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 783-797). Barcelona, Paidós, 2013b.

⁴¹ La actividad reflexiva permite vehicular los dos momentos. La crítica había sido definida como el arte de la “indocilidad reflexiva”. Al hablar sobre el sentido de su propio trabajo y de cómo este era inseparable de su propia constitución como sujeto, Foucault se expresaba en los siguientes términos: “[Los tres elementos de mi moral] son (1) la negación a aceptar como evidente las cosas que se nos proponen; (2) la necesidad de analizar

locura o la sexualidad no pretende demostrar el error científico en el que incurren los discursos hegemónicos referidos a tales campos, como tampoco decir la verdad de la locura o de la sexualidad, sino señalar los efectos políticos, sociales y antropológicos a los que, históricamente, tales discursos han dado lugar⁴² para, así, ayudar “a pensar y a practicar mejor la libertad posible”⁴³. Si la lógica “policial”, según el sentido que Rancière concede a esta expresión⁴⁴, dispone unos modos de decir, de actuar y de hacer a los que reconoce como legítimos, la palabra parresiasística viene a trastornar tal disposición actualizando un decir, un actuar y un hacer de otro modo, enunciando otras verdades que hagan posible otras formas de constituirnos como sujetos, otras alternativas para organizarnos colectivamente. Se trata, en definitiva, “de practicar, día tras día, una resistencia que adopta la forma de luchas puntuales, con objetivos siempre específicos y una dinámica de tácticas y estrategias; una resistencia en la que ningún ideal final de la buena ciudad funcionaría como una verdad intocable, que ha de imponerse a las demás”⁴⁵.

Para Medina la ampliación y profundización democráticas pasan también por la activación de procesos de resistencia, resistencia ante las autoridades y los poderes epistémicos consolidados, ante las creencias y presuposiciones dadas. En sintonía con Foucault, la actividad crítica es puesta al servicio de la innovación: “criticar es resistir, es decir, ofrecer perspectivas excéntricas, o descentradoras, y crear conexiones entre tantas perspectivas como sean posible (lo cual es algo que siempre queda abierto)”⁴⁶. La resistencia a la que Medina se refiere está encaminada a provocar un extrañamiento del lugar que ocupamos, un cuestionamiento del tipo de relaciones

y conocer, dado que no podemos llevar a cabo nada sin la reflexión y el entendimiento –de ahí el principio de curiosidad; y (3) el principio de innovación: buscar en nuestras reflexiones aquellas cosas que nunca han sido pensadas o imaginadas. En resumen: negación, curiosidad, innovación” (Foucault, M. El poder, los valores morales y el Intelectual (Entrevista con Michael Bess. Traducción por Francisco Larrabe), De Filosofía, 2016).

⁴² Oksala, J. What is Political Philosophy?. *Materiali foucaultiani*, Vol. III, núm. 5-6, gennaio-dicembre 2014, 91-112. p. 111. Arnold I. Davidson explica de esta manera el uso metodológico que hace Foucault de la historia: “Escribió historia para liberarnos de la costumbre de identificar lo que ocurre, intelectual y socialmente, con lo que tenía que haber ocurrido y con lo que debe seguir ocurriendo. Sus historias tenían por objeto desempeñar un papel estratégico, tanto epistemológica como políticamente; pretendían revelar posibilidades históricas y epistemológicas cuya existencia ni siquiera habríamos imaginado” (Davidson, A. I. La aparición de la sexualidad. Barcelona, Alpha Decay, 2004, p. 275).

⁴³ Moreno Pestaña, J. L. Foucault y la política. op. cit., p. 120.

⁴⁴ La lógica policial supone “un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y tal tarea; es un orden de lo visible y de lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Rancière, J. El desacuerdo. Política y filosofía. op. cit., pp. 44-45).

⁴⁵ Lorenzini, D. Decir verdadero, democracia, desobediencia civil. ¿Es posible repensar la relación entre ética y política?, *Laguna. Revista de filosofía*, 33, 2013, 99-112. pp. 110-111.

⁴⁶ Medina, J. Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia, *La Balsa de la Medusa*, Segunda época, Núm. 4, 2011, 47-74. p. 48.

que establecemos con quienes nos rodean. Su objeto no es otro que es la promoción de un auto-extrañamiento que logre distanciarnos de aquello que somos y de cómo somos. Por esta razón, la resistencia impone una apertura radical, una exposición a la mirada ajena que descubra nuestra propia vulnerabilidad⁴⁷. Ahí justamente es donde reside el riesgo y el coraje que lleva de suyo la parrhesia, porque esta, en su sentido auténtico, “es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha”⁴⁸. Los procesos de fricción epistémica devienen episodios necesarios para el aprendizaje cognitivo, afectivo, ético y político, pues el contraste con puntos de vista otros puede —o debe— servir para hacernos presentes nuestras limitaciones e insensibilidades, nuestras cegueras y sorderas. Resuena aquí la idea de imparcialidad que Arendt reconoció en Homero cuando este se alzó para cantar la gesta de troyanos y aqueos, para proclamar la gloria de Héctor tanto como la de Aquiles⁴⁹. Únicamente cuando el relato es permeable a la pluralidad, viene a decirnos Arendt, puede reclamarse legítimamente como objetivo⁵⁰. De ahí que justicia y objetividad se presenten conjuntamente en el proceso democrático:

Quando evaluamos la objetividad de nuestras creencias sobre el pasado y la de las prácticas interpretativas en las que esas prácticas se forman, tenemos que considerar si nuestras creencias e interpretaciones han sido comparadas con otras en un proceso de negociación abierto e imparcial en el que cada perspectiva ha sido escuchada y tratada con respeto. En este sentido, las evaluaciones de la objetividad de nuestras creencias son al mismo tiempo evaluaciones de la justicia de las prácticas epistémicas relevantes en las que se articulan, se interpretan, y se justifican esas creencias. En estas prácticas los sujetos disfrutaban de diferentes formas de agencia y autoridad, y sus voces están sometidas a diferentes tipos de censuras y exclusiones, e incluso a veces hay subjetividades que no logran ser escuchadas o que ni siquiera desarrollan una voz para intentarlo. Por tanto, en nuestros análisis epistémicos

⁴⁷ En las páginas ejemplares que Castoriadis dedica a Antígona se insiste en un idea afín. Para Castoriadis la tragedia, y Antígona no es una excepción, posee una dimensión política consistente en la autolimitación de la propia democracia. Ninguna mirada individual es suficiente para captar la realidad en su plena totalidad. La tragedia escenifica la catástrofe que acecha tras la arrogancia que impide a Creonte y a Antígona escuchar las razones del otro. La resistencia a reconocer las propias limitaciones, el obstinado empeño en monopolizar la acción política, en ser “el único sabio” (monos phronéin), no son sino vanos intentos por hacer olvidar “el carácter poco concluyente de los razonamientos sobre los que fundamos nuestras decisiones” (Castoriadis, C. *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 128).

⁴⁸ Foucault, M. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros*, II. op. cit., p. 25.

⁴⁹ Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. op. cit., p. 59.

⁵⁰ “Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas” (Arendt, H. *La promesa de la política*. op. cit, pp. 162-163).

no tenemos más remedio que examinar si se dan las condiciones políticas y sociales para comparar y contrastar perspectivas de manera objetiva y justa⁵¹.

De nuestra capacidad, tanto individual como colectiva, para trabajar en tal dirección depende el posible desarrollo de *hábitos democráticos*.

⁵¹ Medina, J. Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia. op. cit., p. 60.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, E. (2006). The Epistemology of Democracy, *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, Vol. 3, Issue 1-2 (2006): 8-22. <https://doi.org/10.3366/epi.2006.3.1-2.8>.
- ANÓNIMO o “Viejo Oligarca” (2017). *El sistema político de los atenienses*, Sevilla: Editorial Doble J-Efaltés.
- ARENDT, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península.
- ARENDT, H. (2015a). *Crisis de la República*: Madrid: Trotta.
- ARENDT, H. (2015b). *La promesa de la política*, Barcelona: Austral.
- BRENNAN, J. (2016). *Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400882939>.
- CAMPILLO, A.(2016). El testamento filosófico de Foucault. En R. Castro Orellana y A. Salinas Araya (eds.). *La actualidad de Michel Foucault* (pp. 291-317), Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- CASTORIADIS, C. *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- DAVIDSON, A. I. (2004). *La aparición de la sexualidad*, Barcelona: Alpha Decay.
- FOUCAULT, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós: Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2013a). El cuidado de la verdad. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 1005-1015), Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2013b). La filosofía analítica de la política. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 783-797), Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2016). El poder, los valores morales y el Intelectual (Entrevista con Michael Bess. Traducción por Francisco Larrabe), *De Filosofía*. Disponible en <https://defilosofia.com/2016/10/03/por-primera-vez-en-castellano-entrevista-a-michel-foucault-el-poder-los-valores-morales-y-el-intelectual/>.

- FRICKER, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>.
- FRICKER, M. (2013). Epistemic justice as a condition of political freedom?, *Synthese*, Vol. 190, Issue 7 (Mayo 2013), 1317-1332. <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0227-3>.
- GARCÍA, A. (2016). *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- GROS, F.(2011) Situación del curso. En Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (pp. 327-339), Madrid: Akal.
- LANDEMORE, H. Deliberation, cognitive diversity, and democratic inclusiveness: an epistemic argument for the random selection of representatives, *Synthese*, Vol. 190, Issue 7 (Mayo 2013), 1209-1231. <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0062-6>.
- LORENZINI, D. (2013). Decir verdadero, democracia, desobediencia civil. ¿Es posible repensar la relación entre ética y política?, *Laguna. Revista de filosofía*, 33 (2013), 99-112.
- MANIN, B. (2015). *Los principios del gobierno representativo*, Madrid: Alianza.
- MEDINA, J. (2011). Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia, *La Balsa de la Medusa*, Segunda época, Núm. 4 (2011): 47-74.
- MEDINA, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>.
- MONOSON, S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2011). *Foucault y la política*, Madrid: Tierradenadie.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2014). Pericles en París. *Pensamiento*, Vol. 70, Núm. 262 (2014), 99-119.
- MURGUÍA, A. (2016). Injusticias epistémicas y teoría social, *Dilemata*, Año 8, Núm. 22 (Septiembre 2016), 1-19.
- OKSALA, J. (2014). What is Political Philosophy?. *Materiali foucaultiani*, Vol. III, núm. 5-6 (gennaio-dicembre 2014), 91-112.

RANCIÈRE, J. (2012). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.

RANCIÈRE, J. (2013). *El filósofo y sus pobres*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento–Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).

SEITZ, S. (2016). Truth beyond Consensus – *Parrhesia*, Dissent, and Subjectivation, *Epekeina*, Vol. 7, nn. 1-2 (2016), 1-13.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.015>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 309-328



*The ecosocialist alternative to the current
challenges: an utopian project?*

La alternativa ecosocialista ante los retos actuales: ¿un proyecto utópico?

JAIME ABAD MONTESINOS

Universidad Stendhal – Grenoble 3 / Collège Guillaume Budé
jaime.abad-montesinos@ac-versailles.fr

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.016>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 329-340



Recibido: 04/12/2015

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Enfrentándonos actualmente a una crisis de modelo, tanto en lo socioeconómico como en lo ecológico, el proyecto ecosocialista surge como una apuesta radical de transformación socioeconómica, no exenta de dificultades, que aúna sostenibilidad medioambiental y justicia social. El presente artículo quiere arrojar un poco de luz sobre las principales ideas de dicha corriente, así como poner de manifiesto los principales obstáculos a los que se enfrenta como alternativa económica.

Palabras clave: Ecología, socialismo, crisis económica, alternativa, utopía.

Abstract

Facing nowadays a model crisis, both socioeconomic and ecological, the eco-socialist project emerges as a radical bet of socioeconomic transformation, not free of difficulties, that combines environmental sustainability and social justice. This article aims to shed some light on the key ideas of this trend, as well as reveal the main obstacles it faces as economical alternative.

Keywords: Ecology, socialism, economic crisis, alternative, utopia.

Los seres humanos saben, aunque sólo sea de modo confuso e indirecto al comienzo, que están situados o, lo que significa prácticamente lo mismo, que están perdidos en alguna parte dentro de lo ilimitado.

PETER SLOTERDIJK¹

Hace unos años el premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz destacó la falta de instrumentos políticos reales para hacer frente a la crisis que atravesamos, así como la responsabilidad de la mala política monetaria aplicada por los gobiernos en el contexto actual². Dicha política, lejos de aportar soluciones, continúa asentada en los dogmas neoliberales, imponiendo unas políticas de austeridad que no hacen más que agravar el problema. Un paso más allá va Vincenc Navarro, Catedrático de Políticas Públicas de la Universidad Pompeu Fabra, quien afirmó que no es una cuestión de mala planificación sino que responde a unos determinados intereses económicos, “que no son otros que cambiar Europa, convirtiendo la Europa social en la Europa liberal”³. Tal y como expone el profesor Navarro, los gobiernos europeos enmascaran con el aura de la inevitabilidad las medidas de austeridad propuestas. No obstante, dichas medidas ocultan en verdad el diseño estratégico de una recesión destinada a derrumbar las resistencias sociales ante el recorte de derechos y la reducción salarial, y a forzar con ello el desmantelamiento progresivo del Estado Social. Declaraciones como la de Mario Draghi, presidente del Banco Central Europeo, afirmando la inevitable desaparición del modelo social europeo y la imposible renuncia a las medidas de austeridad,⁴ ponen de manifiesto que, a pesar de la numerosas voces críticas ante la deriva del proyecto europeo, los representantes de las instituciones europeas siguen instalados en el discurso hegemónico que afirma la inexistencia de alternativas posibles.

¹ Sloterdijk, P. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid. Ediciones Siruela, 2010, p. 41.

² Stiglitz, J. “Comment éviter une longue léthargie de l'économie?”, *Le Monde fr.*, 17/08/2011 [en línea], http://www.lemonde.fr/cgi-bin/ACHATS/acheter.cgi?offre=ARCHIVES&type_item=ART_ARCH_30J&objet_id=1165500&xtmc=joseph_stiglitz&xtr=46. [Consultado el 15 de Agosto de 2015].

³ Navarro, V. “¿Por qué se ha creado la crisis?”, *Nueva Tribuna*, 25/05/2012 [en línea], <http://www.nuevatribuna.es/opinion/vicenc-navarro/-por-qu-se-ha-creado-la-crisis/20120525134556075865.html>. [Consultado el 15 de Agosto de 2015].

⁴ Blackstone, B., Karnitsching, K. y Thomson, R. “Europe’s Banker Talks Tough”, *Wall Street Journal*, 24/02/2014 [en línea], <http://online.wsj.com/article/SB10001424052970203960804577241221244896782.html>. [Consultado el 01 de Agosto de 2015].

Según ha puesto de manifiesto la OCDE el crecimiento económico de las últimas décadas ha traído consigo el aumento de las desigualdades, tanto de las rentas del trabajo como de las rentas del capital, situación especialmente agravada a mediados de los años noventa con la progresiva reducción de políticas públicas de redistribución social⁵. Además han de añadirse a escala global “las desigualdades medioambientales y las desigualdades de acceso a los bienes comunes”⁶. Cada vez es mas cuestionada la posición optimista que, defendiendo la democracia liberal como forma de gobierno culminante de la historia del ser humano, deja tras de sí inevitables fisuras que hoy se revelan en toda su crudeza: desvinculación entre la ciudadanía y la política, aumento del desempleo, desregulación financiera, deprecación ecológica, recortes salariales, aumento de la brecha entre ricos y pobres, etc. Enfrentándonos actualmente a una crisis de modelo, tanto en lo socioeconómico como en lo ecológico, el enorme reto del presente pasa pues por encontrar alternativas medioambientalmente sostenibles y socialmente justas⁷. En este contexto el proyecto ecosocialista surge como una apuesta radical de transformación socioeconómica que busca igualmente hacer frente a la crisis ecológica.

1. La alternativa ecosocialista: entre Marxismo y ecología.

Aunque el pensamiento ecologista y movimiento socialista no son en absoluto recientes, su estrecha vinculación como parte de un solo proyecto sí lo es. Como ha destacado Michael Löwy, la idea de un socialismo ecológico surge en los años 70 del pasado siglo⁸, gracias a los trabajos de pensadores como André Gorz o Rudolf Bahro. Aunque también se encuentra vinculado al municipalismo libertario de Murray Bookchin. Ahora bien, es en los años noventa cuando ha ido adquiriendo mayor relevancia, coincidiendo con la aparición de varias obras enmarcadas dentro de dicha corriente, como las de los autores españoles Francisco Fernández Buey y Jorge Riechmann⁹, o también las de Joel Kovel y Michael Löwy, autores del *Ma-*

⁵ OCDE. *Croissance et inégalité. Distribution des revenus et pauvreté dans les pays de l'OCDE*. París, OCDE, 2008.

⁶ Azam, G. et al. “Construire un monde écologique et solidaire”, *L'Économie politique*, 34, 2007, p. 62 [http://dx.doi.org/10.3917/leco.034.0060].

⁷ El economista Jean-Maire Harribey ha señalado la necesaria reconciliación entre ambos aspectos: exigencias sociales y compromiso ecológico, como el elemento fundamental para salir de la crisis global actual, así como el centro de las aspiraciones emancipatorias para el siglo XXI. (Harribey, J.-M. “Du travail à l'écologie, nouvelle voie du socialisme”, *Actuel Marx*, 48, 2010, p. 166.

⁸ Löwy, M. *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catastrophe ecológica capitalista*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta/Editorial El Colectivo, 2011, p. 15

⁹ Fernández Buey F. y Riechmann J. *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*. Madrid, Siglo XXI, 1996.

*nifiesto ecosocialista internacional*¹⁰, quienes son hoy en día dos de los principales defensores de esta corriente¹¹.

Dada la situación actual, cada vez parece más evidente la incapacidad del sistema capitalista para hacer frente a la crisis que él mismo ha creado, cuando el fetichismo del crecimiento económico no es más que una fuga hacia adelante, dado el carácter finito de los recursos empleados para sostener dicho crecimiento, sin olvidar las profundas desigualdades económicas y sociales generadas. El ecosocialismo, tal y como lo caracterizan Kovel y Löwy, se presenta como una alternativa al proceso autodestructivo al que parece abocado el capitalismo. Este proyecto propone una política económica guiada por intereses no mercantiles que aúne la protección de las necesidades sociales básicas y la defensa del equilibrio de los ecosistemas. Porque, la economía capitalista, asentada sobre la tentativa de extraer toda la actividad económica posible del espacio geográfico, legitima la explotación de la naturaleza en función de los intereses económicos, justificando en último término la explotación de las colectividades según los intereses del capital. Entrelazándose íntimamente pues ambas realidades, la explotación del hombre se convierte así en una dimensión ligada a la explotación de la naturaleza. Como ya destacó Marx en un conocido pasaje del Libro I de *El Capital*:

Al igual que en la industria urbana, la fuerza productiva acrecentada y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna, se obtienen devastando y extenuando la fuerza de trabajo misma. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad [...]. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*¹².

No obstante, el siglo XX nos ha mostrado que la colectivización forzada de los medios de producción llevada a cabo por los países de la órbita soviética ha dejado resultados aún más catastróficos para la población y el medio ambiente. Como muy acertadamente ha remarcado Michel Löwy en un artículo: “un cambio de las formas de producción que no está acompañado de una gestión democrática y de una reorganización del sistema productivo sólo puede conducir a un callejón sin sali-

¹⁰ Kovel, J. y Löwy, M. “Manifiesto ecosocialista internacional”, en Löwy, M. *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta/Editorial El Colectivo, 2011, p. 137-141.

¹¹ Actualmente numerosas organizaciones sociales y partidos políticos en Europa se reclaman *ecosocialistas*. Como ejemplo de ello podemos encontrar: *Iniciativa per Catalunya-Elts verds* en Cataluña, el *Parti de Gauche*, en Francia, o *Sinistra Ecologia Libertà* en Italia.

¹² Marx, K. *El Capital. Libro I. Vol. 2*. México, Siglo XXI, 2009, pp. 612-613.

da”¹³. Opuesto al mercantilismo de libre mercado occidental, el ecosocialismo busca igualmente desmarcarse de la tragedia humana provocada por el socialismo de corte estalinista —el cual era, además, completamente indiferente ante la cuestión mediambiental—, para tender hacia una definición más democrática del propio termino *socialismo*. En este aspecto Löwy es muy claro, según él mismo señala: “si es cierto que el socialismo es definido como el control de los procesos de producción por los trabajadores y la población en general, la Unión Soviética bajo Stalin y sus sucesores está muy lejos de corresponder a esa definición”¹⁴. El ecosocialismo se propone pues reclamar como propios los objetivos emancipadores de la tradición del pensamiento socialista, pero desmarcándose del carácter productivista propio de los países de la órbita soviética. La cuestión ecológica es, en palabras de Löwy, “*el gran desafío* para una renovación del pensamiento marxista en los umbrales del siglo XXI”¹⁵.

Ahora bien, el ecosocialismo también busca distanciarse de los programas reformistas de la socialdemocracia europea o del llamado *capitalismo verde*, que, tanto a lo largo del siglo XX como actualmente, no han pretendido ser una verdadera alternativa al sistema actual, sino únicamente poner en marcha estrategias diversas con el objetivo de minimizar los efectos más indeseables del capitalismo. La racionalidad cortoplacista del capital, que busca sacarle un beneficio material a todo recurso disponible, se ha revelado como incapaz de adaptarse a los tiempos largos del medioambiente. Ante esta situación, el capitalismo verde o el capitalismo con rostro humano no son una alternativa real, ya que el problema reside en el sistema mismo. Basado en la implacable competencia, la exigencia de rentabilidad y la carrera hacia la ganancia rápida¹⁶, el sistema actual tiene como consecuencia la destrucción de los equilibrios naturales. La política verde del capitalismo es radicalmente opuesta a cualquier impulso de transformación sistémica, dado que, aceptando las capacidades del sistema actual para revertir el desgaste ecológico, propone como medidas sanciones por delitos medioambientales, o incentivos fiscales y créditos para ciertas empresas en función de su política en materia de reciclaje de residuos, eficacia energética, conservación de agua, etc. Sin embargo esas medidas, aunque positivas, se han revelado como manifiestamente insuficientes para reducir la huella ecológica en el planeta.

La cantidad de recursos que la humanidad extrae del planeta excede en un 30% su capacidad de regeneración, y esta tendencia no ha hecho más que aumentar en las

¹³ Löwy, M. “Développement des forces productives ou subversion de l’appareil de production? Une perspective écosocialiste”, *Écologie & politique*, (1), 32, 2006, p. 57.

¹⁴ Löwy, M. “Écosocialisme et planification démocratique”, *Écologie & Politique* (3), 37, 2008, p. 169.

¹⁵ Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit, p. 26.

¹⁶ Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit, p. 31.

últimas décadas debido al crecimiento poblacional y al aumento del consumo¹⁷. Según ha expuesto un grupo de científicos en la revista *Nature*, la acción del hombre está provocando graves alteraciones en los ecosistemas del planeta y reduciendo la biodiversidad de los mismos de forma alarmante¹⁸. Como señalan los autores del citado artículo¹⁹, las consecuencias para el ser humano pueden ser impredecibles y devastadoras: el colapso de la industria pesquera de algunos países, la desaparición de hectáreas de bosques, el aumento de la desertificación, etc. Todo ello traerá consigo necesariamente un aumento del hambre en el mundo, de la mortalidad y de los conflictos sociales. Parece pues cumplirse lo que ya anticipó hace décadas Walter Benjamin:

Si algún día la sociedad, impulsada por la necesidad y la avaricia, llegase a un grado tal de degeneración que no pudiera recibir los dones de la naturaleza sin recurrir a la depredación, que arrancara los frutos aún verdes para colocados ventajosamente en el mercado y tuviera que vaciar cada fuente sólo para hartarse, ese día su tierra se empobrecerá y el campo dará malas cosechas²⁰.

El ecosocialismo pretende ser revolucionario a este respecto y no reformista, planteándose como meta construir una sociedad no dominada por el capital y en armonía con la naturaleza²¹. Según destaca Löwy, dos son los argumentos esenciales sobre los que sostiene el pensamiento ecosocialista²². En primer lugar, la lógica de la acumulación capitalista no puede extenderse a la totalidad de la población del planeta bajo peligro de una catástrofe aún mayor, puesto que, como ha expuesto la WWF, de mantenerse la tendencia actual, dado el nivel de demanda previsible, para la década de 2030 se necesitarían dos planetas para cubrir las exigencias del consumo²³. Por otra parte, el crecimiento económico de Occidente de los últimos años se ha realizado a costa de una enorme explotación de recursos derrochados, que dejan hoy en día poco margen de crecimiento viable a los países en vías de desarrollo. Así pues, es inevitable ser conscientes de que el capitalismo es un sistema profundamente injusto, puesto que se asienta en el agravamiento de las desigualdades entre centro y periferias, entre el Sur y el Norte, entre países exportadores de materias primas y países productores de mercancías. Pero, en segundo lugar, la expansión capitalista

¹⁷ WWF. *Informe planeta vivo*, 2008, p. 2 [en línea], http://awsassets.wwf.es/downloads/informe_planeta_vivo_2008.pdf. [Consultado el 04 de Julio de 2015].

¹⁸ Barnosky, A. et al. "Approaching a state shift in Earth's biosphere", *Nature*, 486, 07/06/2012, p. 55 [en línea], <http://www.nature.com/doi/10.1038/nature11018>. [Consultado el 15 de Agosto de 2015].

¹⁹ Idem.

²⁰ Benjamin, W. *Dirección única*. Madrid, Ediciones Alfaguara, p. 35-36.

²¹ Kovel, J. *The enemy of nature. The end of capitalism or the end of the world?* London, Zed Books, 2007, p. 162.

²² Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit., p. 30-31.

²³ WWF. *Informe planeta vivo*, op. cit., p. 3.

es una amenaza en sí misma para la supervivencia de la especie humana, dado el crecimiento de la huella ecológica producida por un productivismo mercantil que tiende necesariamente a la expansión para poder conservarse, consumiendo recursos sin cesar por encima de la capacidad de regeneración de los ecosistemas.

2. Un proyecto complejo: las dificultades en el horizonte y la convergencia de las luchas.

Los dos aspectos de este proyecto político, ecología y socialismo, van íntimamente ligados, como dos caras de una misma moneda, al igual que van ligados actualmente crisis ecológica y crisis socioeconómica. Por todo ello, para Löwy, es preciso cohesionar ambas tendencias en un solo proyecto²⁴: un socialismo sin ecología no puede sino conducir a un callejón sin salida, como nos ha enseñado la historia del siglo XX. A su vez, una ecología sin socialismo se ve incapaz de atender las demandas sociales actuales. Porque conviene tener siempre presente que la economía, como ha afirmado el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos no sólo está constituida por los mercados “sino que también participan de ella trabajadores, personas y clases con unas necesidades básicas, unos intereses legítimos y, en definitiva, con unos derechos ciudadanos”²⁵.

Ahora bien, el programa ecosocialista no se encuentra en absoluto libre de tensiones, las cuales deben también ser tenidas en cuenta. Una economía ecosocialista pasa por una planificación y una gestión democrática de la producción y de los recursos. Para ello Löwy propone ampliar la democracia y los canales de participación ciudadana, complementando la democracia representativa con la democracia directa²⁶, permitiendo así a los ciudadanos participar y tomar decisiones sobre medidas que afectan al uso de los recursos materiales y de los bienes comunes. Inevitablemente surge aquí la cuestión sobre las posibles dificultades que pueden aparecer en dicho contexto, el autor es consciente de que en el fondo no existe una garantía de que los individuos escojan en todo momento la mejor opción. Aunque el sentido común nos dice que nadie toma decisiones que le perjudiquen cuando está en riesgo su bienestar, y que la presencia de técnicos que asesoren puede contribuir a mantener un buen funcionamiento, no se puede obviar que aparezcan problemas: clientelismo, posibles rencillas personales, intereses particulares, etc.

²⁴ Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit, p. 14.

²⁵ Santos, B de Sousa. *La Caída de Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, ILSA., p. 275.

²⁶ Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit, p. 48.

Es preciso matizar que en ningún momento Löwy niega la existencia de posibles conflictos derivados de la gestión democrática, conflictos que, por otra parte, también existen en el sistema actual. La diferencia es que una gestión democrática, para Löwy, permitiría tratar de corregirlos de forma colectiva, teniendo como objetivo el interés general y no únicamente el interés de unos pocos. Sin embargo, no podemos ser especialmente optimistas a este respecto. Los trabajos de Elinor Ostrom²⁷, premio Nobel de economía en 2009, han mostrado que ciertas comunidades formadas por individuos han resultado ser más eficientes y efectivas en la gestión del uso de los recursos naturales que el Estado o el mercado, pero también han puesto de manifiesto que aún no poseemos las herramientas necesarias para dar cuenta de todos los problemas posibles derivados de la regulación ciudadana de los tales recursos. Asimismo y más importante todavía, desconocemos, según Ostrom²⁸, las razones por las cuales algunas instituciones funcionan adecuadamente en ciertos contextos y no en otros. Así pues, el camino es aún incierto, puesto que, aunque el análisis del problema sea acertado, el ecosocialismo aún ha de resolver pues una tarea pendiente del pensamiento marxista del siglo XX: la difícil reconciliación entre análisis crítico y práctica política. Sobre esta unificación, entre una crítica del orden dominante y la práctica política destinada a derribarlo, autores como Alain Lipietz²⁹ mantienen una postura pesimista: el pensamiento marxista fue incapaz de lograrlo durante el siglo XX y el pensamiento ecologista aún parece lejos de conseguirlo.

No obstante, para ciertos autores como Kovel y Löwy, un modelo de práctica política se da en las luchas a pequeña escala a lo largo del planeta. El ecosocialismo tiene en cuenta los diversos movimientos emancipadores surgidos en las últimas décadas, tanto en los países del Sur como en el Norte, mostrando que la lucha es siempre la misma aunque adopte formas diferentes. Joel Kovel ha mencionado el día del alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) contra el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA) como el punto de partida del ecosocialismo³⁰. Löwy cita en sus trabajos ciertas experiencias a nivel local, como las cooperativas de agricultura orgánica creadas por el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil (MST)³¹, que enlazan con los movimientos antiglobalización, que han adquirido especial relevancia en todo el mundo en los últimos años.

²⁷ Ostrom, E. *El gobierno de los comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México, UNAM / CRI / FCE, 2000, p. 26.

²⁸ Idem.

²⁹ Lipietz, A. "L'écologie politique et l'avenir du marxisme", Congrès Marx International Cent ans de marxisme Actuel Marx Confrontation. Paris, PUF, 1996, p. 182.

³⁰ Kovel, J. *The enemy of nature*, op. cit, p. 252.

³¹ Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit, p. 56.

Todo ello remite a realidades muy diferentes entre sí y que aún están lejos de ser una respuesta global al sistema actual, pero que comparten una misma aspiración, abandonar el modelo económico actual. No obstante, también pone de manifiesto la importancia que tienen, para el pensamiento europeo, los movimientos locales de resistencia al neoliberalismo surgidos en latinoamérica a partir de los años 90. Son un fenómeno emergente, pero que pone de manifiesto el compromiso de diferentes actores, por articular proyectos socioeconómicos que aúnan participación social, justicia distributiva y compromiso ecológico, y que en muchos casos se han convertido en referentes internacionales. En el caso de países como Ecuador o Bolivia la movilización popular ha traído consigo cambios políticos de primer orden que han desembocado en una nueva constitución en cada país. En la constitución Boliviana se recoge el derecho a la participación popular en la gestión del medioambiente, así como el derecho a ser consultado respecto de las decisiones que pudieran afectar a la calidad del mismo³². En la constitución ecuatoriana aparece la Madre Tierra como sujeto de derechos que deben ser respetados por los ciudadanos, por ejemplo, el derecho a que se respete su existencia y sus ciclos vitales³³.

No obstante, la dificultad esencial a la que se enfrenta la propuesta ecosocialista de Kovel y Löwy es que exige necesariamente un fuerte compromiso ciudadano y una implicación a gran escala que, a corto plazo, parecen difíciles de lograr. Puesto que dicha propuesta no busca reformar un sector particular, ni aplicar una u otra política determinada, sino que pretende lograr algo aún más ambicioso, “un verdadero *cambio de civilización*”³⁴, que deje atrás la sociedad de consumo para promover otro tipo de actividades más orientadas hacia la realización personal: cultura, deporte, arte, ocio,... Y no hay que olvidar que los valores de la sociedad de consumo son los hegemónicos desde hace décadas. En ese punto Löwy es realista³⁵, al ser consciente de la imposibilidad de una transición hacia el ecosocialismo mientras no haya un cambio en la correlación de fuerzas, que por el momento está lejos de producirse. No obstante, eso no implicaría adoptar una actitud resignada, ciertas medidas podrían ser exigidas como punto de partida: la lucha contra el sistema de la deuda y las medidas de ajuste impuestas por los organismos internacionales a los países del Sur; la defensa de la salud pública, actuando en contra de la contaminación del agua, del aire o de los alimentos; o la reducción de la jornada de trabajo como solución al paro, privilegiando así el ocio por encima de la sobreexplotación

³² Art. 343. Constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.

³³ Art. 71. Constitución de la República de Ecuador, 2008.

³⁴ Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit, p. 32.

³⁵ Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit, p. 57.

y la acumulación³⁶. Todas ellas son medidas positivas, insuficientes como medidas globales, pero nos permitirían “comprar tiempo”³⁷ frente al avance de la degradación medioambiental, y contribuirían a reducir las desigualdades sociales existentes. La alternativa a la crisis actual pasa por una desmercantilización de las relaciones humanas, recogiendo en este punto las aspiraciones socialistas. Pero igualmente es preciso también desmercantilizar las relaciones que el ser humano establece con el medio natural para hacer frente al progresivo deterioro de los ecosistemas, algo que el marxismo fue incapaz de lograr durante el siglo XX.

Ahora bien, si el ecosocialismo pone en cuestión la visión marxista dominante respecto del progreso de las fuerzas productivas, se desmarca igualmente de su visión de teleológica de la historia. Como señala Löwy, el ecosocialismo no es en absoluto una necesidad histórica, sino únicamente una *posibilidad objetiva*³⁸. Su materialización no viene determinada por las leyes de la historia, sino que se presenta como un mero horizonte posible cuya realización depende de nosotros. En este sentido el proyecto ecosocialista es una *utopía*, sin duda como algo que todavía no existe pero que se sitúa en el horizonte de lo posible. Aunque, como escribió Eduardo Galeano, la esencia misma de la utopía es ser la aspiración en el horizonte que nos hace caminar hacia adelante³⁹.

3. Conclusión.

El mercantilismo y la lógica de la ganancia dominante en el sistema actual son responsables de la degradación de los ecosistemas, y son por ello incompatibles con un proyecto de conservación del medio ambiente a gran escala. En este contexto el ecosocialismo representa una alternativa socioeconómica, en absoluto exenta de dificultades, como se ha visto, pero que propone una gestión democrática de los recursos naturales, atendiendo a las necesidades de las poblaciones, y acorde a las exigencias de la protección de un medio ambiente en estado de emergencia. La propia UNESCO dió la voz de alarma hace unos años ante esta realidad, al poner de manifiesto en un informe la grave crisis hídrica a la que se enfrenta el conjunto de la población del planeta. Tal crisis no se presenta como una cuestión secundaria,

³⁶ Löwy, M. “De Marx à l’ecosocialisme”, *Ecologie & politique*, 2002/1 N°24, p. 41.

³⁷ Lopez Arnal, S. “Entrevista a Jorge Riechman. ‘El socialismo puede llegar sólo en bicicleta’”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, N° 119 2012, pp. 181.

³⁸ Löwy, M. *Ecosocialismo*, op. cit, p. 56.

³⁹ Galeano, E. *Las palabras andantes*, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 310. No obstante, como él mismo señala, la imagen de la utopía como una realidad en el horizonte que nos hace avanzar no es suya, sino del director de cine argentino Fernando Birri.

sino como un problema de primer orden que “se encuentra en el corazón mismo de nuestra supervivencia y la de nuestro planeta”⁴⁰. Cada vez parece pues más urgente salir de este mundo espectral de mercancías dominado por la competitividad y la rentabilidad a corto plazo. La apuesta entonces es recuperar de la deriva de los mercados aquellos bienes y recursos que no pueden estar condicionados por la rentabilidad del capital, porque son la base misma de la vida en este planeta, y ello pasa necesariamente por repensar lo colectivo. Porque, como ha remarcado Zygmunt Bauman: “no llegaremos muy lejos sin hacer que regresen del exilio ideas como el bien público, la sociedad buena, la equidad, la justicia, esas ideas que no tienen sentido si no se las cultiva colectivamente”⁴¹.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.016>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 329-340

⁴⁰ UNESCO. *Agua para todos, agua para la vida. Informe sobre el Desarrollo de los Recursos Hídricos en el Mundo*. UNESCO, 2003, p. 4 [en línea], <http://www.un.org/esa/sustdev/sdissues/water/WWDR-spanish-129556s.pdf>. [Consultado el 25 de septiembre de 2015].

⁴¹ Bauman, Z. *En busca de la política*. México. FCE, 2001, p. 16.



Limits and Possibilities of Environmental Education

*Límites y Posibilidades de
la Educación Ambiental*

PAULA CORRÊA HENNING

Universidad de Murcia

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.017>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 341-358



Recibido: 17/09/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El artículo propone una problematización sobre los límites y las posibilidades de la Educación Ambiental en algunos medios de comunicación que se plantean en distintos espacios formales e informales de educación en Brasil. El análisis de estos materiales delimitan un lugar para la EA: aquél que la ve como supuesta solución para los problemas ambientales por los cuales vivimos. Ante la limitación de “salvar el planeta” a través de la *concientización*, se tensan los diferentes lugares que pueden ocupar otras posibles educaciones ambientales. Se trata de mirarla a partir del pensamiento de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Friedrich Nietzsche.

Palabras clave: Educación, Educación Ambiental, Post-estructuralismo, Michel Foucault.

Abstract

This article intends to problematize the limits and possibilities of Environmental Education in some mediums that are present in formal and informal educational spaces in Brazil. The analysis of these materials defines a place for EE: the one that takes it as a supposed solution to the environmental problems we live. Faced with the limitation of “saving the planet” through *awareness*, different places that may occupy other possible environmental educations are stressed. It is to look at it from the thought of Michel Foucault, Gilles Deleuze and Friedrich Nietzsche.

Keywords: Education, Environmental Education, Post-structuralism, Michel Foucault.

Lo que nos han enseñado los filósofos Michel Foucault, Gilles Deleuze y Friedrich Nietzsche sirve de apoyo para mirar de manera insólita las certezas con las que convivimos cotidianamente. Encaramos muchas de ellas con tanta naturalidad, hasta el punto de no poder verlas como invenciones, ni siquiera sospechar de los valores de verdad que cargan. Con su bella metáfora acerca de las paredes de un acuario, Paul Veyne nos invita a tensar las verdades que son muy bien solidificadas en nosotros mismos hasta el punto de no imaginarnos que lo que juzgamos tan legítimo es lo que nos hace “[...] prisioneros de un acuario del que ni siquiera percibimos las paredes”¹. Es basado en esa enseñanza que se sugiere al lector pensar en la Educación Ambiental hoy. Lo que se desea es tensar algunas verdades que permean ese campo de saber. Sólo entendiéndose como un valor de verdad, caro a los tiempos actuales, es que podremos crear fisuras de caudal en las paredes de ese acuario.

Entendiendo la verdad como un conjunto de dichos que dirigen nuestra mirada y poco a poco se van legitimando, el artículo sostiene su concepto en Nietzsche², Foucault³ y Deleuze⁴.

La verdad como una fabricación cultural puede ser comprendida como una invención y asumiendo una posición de *indispensabilidad* se pone paulatinamente a conducir un rebaño. Por considerar los medios de comunicación una potente herramienta de control social, los veo como espacio de proliferación de palabras de orden, como determinaciones de modos de vida, administrando nuestros cuerpos y mentes para la fabricación de cuestiones *fundamentales* en nuestra vida cotidiana.

Los instrumentos mediáticos aquí analizados fueron considerados potentes productos que producen cierta verdad y con ello, contribuyen muy fuertemente para la creación del hombre contemporáneo. El lugar de esa discusión es comprenderlos como productos ganadores del juego discursivo de lo *ecológicamente correcto*, idea muy usual en los tiempos de la crisis ambiental.

NOTA PRELIMINAR: Agradezco al Profesor Dr. Antonio Campillo por su dedicación a mi investigación y las incontables lecciones de trabajo y estudios que he tenido al lado suyo durante el año 2017.

¹ Veyne, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.49.

² Nietzsche, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2008.

³ Foucault, Michel. Verdade e Poder. In.: Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

⁴ Deleuze, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

De esta manera, los análisis realizados en este estudio tienen comienzo en el campo post-estructuralista, más puntualmente con las contribuciones de los filósofos Michel Foucault, Gilles Deleuze y Friedrich Nietzsche. Al entender la polivalencia táctica de los discursos⁵, los tomo como partícipes de un tiempo histórico, marcado por problemas ambientales de gran envergadura en el contemporáneo. Así, las cosas dichas no flotan en el vacío, pero siempre están situadas en el tiempo y en el espacio.

Es de ese lugar, marcado por la provocación al valor de la verdad y entendiendo los “discursos como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablamos”⁶ que este texto fue cosido.

Dadas las orientaciones iniciales, en la próxima sección trataré de la presentación y problematización de algunos materiales mediáticos que son objeto de estudio en el grupo de investigación que coordino en Brasil⁷. Son elementos que circulan en las escuelas brasileñas y que se ponen a formar la cara de la crisis ambiental que vivimos hoy por hoy. Muchos de ellos son indicados por los profesores de las escuelas públicas como materiales didácticos que los ayudan como herramientas para trabajar la Educación Ambiental. Puesto eso, pasemos al material analítico del artículo.

La Educación Ambiental como solución para los problemas ambientales

Las discusiones ambientales ganan cada vez más fuerza y presencia en nuestra vida de diversas y diferentes formas: sea en acciones de nuestro cotidiano – como la elección de una bolsa retornable, economizando agua, reciclando la basura o plantando árboles – sea en acciones políticas, económicas y sociales, en las cuales la cuestión ambiental ha sido pauta de encuentros nacionales e internacionales preocupados con el futuro del Planeta.

Ante ese escenario, investigaciones en el campo de la Educación Ambiental virarán monedas fuertes e indispensables para que pensemos nuestra actualidad. Es de ese deseo de pensar el presente que nuestra pesquisa nace. La principal problemática es analizar cómo se están produciendo el discurso de Educación Ambiental en artefactos culturales de amplia circulación en la escuela y en la sociedad brasileña de forma general. Para eso, seleccionamos diferentes medios de comunicación que

⁵ Foucault, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1985.

⁶ Foucault, Michel. *A arqueologia do saber*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.56.

⁷ Grupo de Estudios “Educação, Cultura, Ambiente e Filosofia” – GEECAF compuesto por investigadores de los cursos de grado, maestría y doctorado de la Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Universidade Federal de Pelotas – UFPel e Instituto Federal Sul-Rio Grandense. Otras informaciones em el sitio: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/0573933222084859>

están dentro de las escuelas o que tienen grande circulación mediática y los analizamos para saber cómo educan para cuestiones ambientales. Aunque estos materiales no siempre traten específicamente sobre “Educación Ambiental”, (a veces medio ambiente, naturaleza, consumo, sustentabilidad), entendemos tales expresiones como ligadas al campo de la Educación Ambiental. Asumimos esa posición por entender que los medios, en cuanto enseñanza informal, constituyen una forma de educar a los sujetos sobre cómo actuar y comportarse frente al medio ambiente. Así, la producción discursiva de la Educación Ambiental va constituyéndose en un campo necesario en la contemporaneidad. Es necesario ver y hablar sobre cuestiones ambientales y enseñar los “modos correctos” de comportarse en el Planeta Tierra.

Observo las reverberaciones que se producen en los medios bajo análisis, buscando entender el apareamiento del discurso. Foucault⁸ nos invita a mirar el discurso como aquello que es dicho, practicado. O sea, aquello que se hace cuando se dice o se actúa. Así, en lugar de partir de los universales, de los grandes acontecimientos, lo que parece más importante es comprender que la fabricación de determinados objetos es efecto de una multiplicidad de prácticas y discursos. Por eso es tan importante que el concepto de verdad sea cuestionado.

En nuestro grupo de estudios hemos analizado diferentes discursos que extienden en artefactos culturales la enseñanza en lo que se refiere a cuestiones ambientales, bien sea sobre problemas específicos como la escasez del agua, la acumulación de basura producida, el calentamiento global; o sobre las relaciones humano-naturaleza; o todavía sobre los modos de vida que usurpan la naturaleza. Hay en estos diferentes materiales modos correctos de vivir, modos más ecológicos y *necesarios* para que posible sea la continuidad de la vida en el Planeta Tierra. Una exuberante producción cultural se construye sobre las cuestiones ambientales. Muchas de ellas adentran en las escuelas, otras muchas participan de nuestro cotidiano en nuestras casas o lugares que compartimos con amigos, familiares, la gente de modo general. En cualquier caso, estos materiales asumen un lugar para educarnos ante los problemas medioambientales. Con ello, estoy de acuerdo a lo que asevera Guimarães⁹ cuando dice que es por intermedio de sus diferentes enunciaciones que nos van enseñando a actuar y a relacionarnos con la naturaleza.

Quiero aclarar que analizar el discurso mediático de la Educación Ambiental no se vincula a criticar o defender posición sobre tales enunciaciones. Se vincula, sí, a

⁸ Foucault, Michel. *A arqueologia do saber*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

⁹ Guimarães, Lenadro Belinaso. Pesquisas em EA: olhares atentos à cultura. Wortmann, M. L.; Dos Santos, L. H. S.; Ripoll, D.; Souza, N.G.S. e Kindel, E. A. I. (org). *Ensaio em Estudos Culturais, Educação e Ciência: a produção cultural do corpo, da natureza, da ciência e da tecnologia – instâncias e práticas contemporâneas*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2007, p. 237-246.

provocar el pensamiento y pensar la EA más allá de la impregnación naturalista y romántica del “contacto con la naturaleza” o más allá de la “imagen de una pequeña minoría de amantes de la naturaleza o de especialistas diplomados”¹⁰. Me parece importante tensar los discursos que ponen la EA como una estrategia de conducir la conducta de los sujetos, llevándolos al convencimiento de la necesidad de cambiar sus hábitos de vida, de convertirse en un nuevo sujeto, concatenado con su tiempo, un tiempo de serios problemas ambientales.

Cuando problematizan ciertas prácticas que suelen aparecer en el campo de la Educación Ambiental, Guimarães y Sampaio nos llaman la atención sobre lo cuanto están conectadas estas prácticas al deseo de concientizar a los sujetos y como los medios de comunicación actúan en la formación de un determinado sujeto, el sujeto verde.

Atividades de educação ambiental, como as que mencionamos antes, colocam em operação discursos, imagens e modos de subjetivação conectados ao dispositivo da sustentabilidade, com o propósito de produzir sujeitos conscientes do seu papel na construção de sociedades sustentáveis. Porém, as pedagogias desse dispositivo extrapolam a dimensão da escola ou das práticas de educação ambiental propriamente ditas: aprendemos a ser verdes nos mais diferentes espaços, mas vale sublinhar o eficaz papel da mídia ao reforçar e fazer reverberar enunciados e imagens de um mundo sustentável¹¹.

En muchos de los materiales analizados notamos la presencia de la Educación Ambiental como una especie de solución a los problemas ambientales. Cabe a ella – teniendo a su disposición diferentes artefactos culturales – *concientizar* a los sujetos para que entiendan los calamitosos problemas ambientales que sufrimos. Y a la vez que estamos convencidos de ello, necesitamos cambiar nuestros hábitos de vida.

Así, la EA pone en acción discursos de verdad que se fabrican en consonancia con diferentes campos del saber como la ecología y la biología, incitándonos del problema establecido y, a continuación, señalando la solución para él: el cambio en nuestras acciones cotidianas. Subjetivándonos, la EA crea un nuevo sujeto, el ecológico¹², el verde¹³, el ecológicamente correcto, a su vez, el consciente. La producción de una nueva subjetividad es accionada en esos materiales mediáticos, enseñando comportamientos correctos, definiendo conductas, delimitando acciones. Con el auxilio del profesor, corresponde al individuo *concientizarse* de ello.

¹⁰ Guattari, Félix. *As Três Ecologias*. Campinas, SP: Papirus, 1990, p.36.

¹¹ Guimarães, Leandro Belinaso e Sampaio, Shaula Maíra Vicentino de. Educação Ambiental nas Pedagogias do Presente. *Em Aberto*, Brasília, v. 27, n. 91, p. 123-134, jan./jun. 2014, p.126.

¹² Carvalho, Isabel Cristian Moura. *Educação Ambiental: a formação do sujeito ecológico*. São Paulo: Cortez, 2008.

¹³ Guimarães, Leandro Belinaso. Notas sobre o dispositivo da sustentabilidade e a produção de sujeitos “verdes”. In: Saraiva, Karla e Marcello, Fabiana Amorim (Org.). *Estudos Culturais e Educação: desafios atuais*. Canoas: Editora da ULBRA, 2012.

Películas de animación como Wall-E y Batalla por T.E.R.A tratan del fin de la vida en la tierra y de cómo debemos cuidar de las plantas y disminuir la cantidad de basura que producimos¹⁴; las canciones de rock and roll en diferentes países occidentales alertan a la crisis ambiental que vivimos y las omisiones del ser humano frente a los estrangulamientos cometidos a lo largo de los tiempos¹⁵. Las publicidades mediáticas suelen definir los modos de existir y convivir en consonancia con el capitalismo contemporáneo¹⁶. La revista *Veja*, de amplia circulación brasileña, nos enseña sobre la crisis ambiental, el supuesto fin del mundo y las innumerables maneras de vivir más *sostenible*¹⁷. Las viñetas de Chico Bento del grupo Mauricio de Sousa en Brasil que se pueden encontrar en 126 países y son traducidas para cincuenta idiomas, demarcan modos más correctos de vida que se encuentran en el medio rural oponiéndose al medio urbano, en el que aparecen acciones que nos llevarán a tener una vida más tranquila, menos consumista y más próxima a la naturaleza¹⁸. Además de eso, hay los libros infantiles distribuidos gratuitamente en las escuelas públicas brasileñas que se proponen a enseñar acciones verdes sobre cómo cuidar para que el planeta y el agua no se agote¹⁹. Los libros didácticos de alfabetización, también proporcionados por el MEC a las escuelas públicas de nuestro país, enseñan cómo la basura descartada nos llevará a un colapso planetario²⁰ etc.

¹⁴ Henning, Paula; Henning, Clarissa Corrêa e Garré, Bárbara Hees. Educação Ambiental e Cinema: produções discursivas em tempos líquidos. In.: Guimarães, Leandro Belinaso; Guido, Lúcia Estevinho e Scareli, Giovana (org). *Cinema, Educação e Ambiente*. Uberlândia: EDUFU, 2013. P. 137-154.

¹⁵ Vieira, Virgínia Tavares. *O discurso da crise ambiental nas letras de Rock and Roll*: modos de ser sujeito em tempos contemporâneos. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) - Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande - FURG, 2013. Disponível em <http://repositorio.furg.br/handle/1/6080>. Acesso em 08 fev. 2017.

¹⁶ Henning, Paula; Ratto, Cleber; Henning, Clarissa Corrêa e Garré, Bárbara Hees. Educação Ambiental e Discurso: estratégias biopolíticas e produção de verdades. *Educação em Foco*. Vol. 19, n.1, mar/jun 2014. P. 221-242. Disponível em <http://www.ufjf.br/revistaedufoco/files/2015/07/Ed-Foco-v19-n1-mar14-jun14-final.pdf>. Acesso em 22 fev. 2016.

¹⁷ Garré, Bárbara Hees. *O Dispositivo da Educação Ambiental*: modos de constituir-se sujeito na revista *Veja*. Tese (Doutorado em Educação Ambiental) - Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande - FURG, 2015. Disponível em <http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/6006/barbara.pdf?sequence=1>. Acesso em 8 mar. 2017.

¹⁸ Pinho Junior, Sérgio Ronaldo. *O Discurso de Natureza nas HQs do Chico Bento*: provocações ao campo de saber da Educação Ambiental. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) - Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande - FURG, 2015. Disponível em <http://repositorio.furg.br/handle/1/6147>. Acesso em 09 Mar. 2017.

¹⁹ Magalhães, Camila da Silva. *A literatura infantil e o discurso da Educação Ambiental escolarizada*: lições de como cuidar do planeta. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) - Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande Rio Grande - FURG, 2016. Disponível em <https://sistemas.furg.br/sistemas/sab/arquivos/bdtd/0000011207.pdf>. Acesso em 09 Mar. 2017.

²⁰ Silva, Lorena Santos; Vieira, Virgínia Tavares e Henning, Paula Corrêa. Alfabetização, Livros Didáticos e Educação Ambiental: produção de sujeitos na contemporaneidade. *Revista Educação em Perspectiva*. Viçosa MG.

Poco a poco estos artefactos nos convocan a cambiar los hábitos, a conducir la vida de otro modo, a *concientizarnos* de los problemas ambientales. La EA, echando mano de los materiales que circulan en espacios formales, no formales e informales de aprendizaje, parece traer la solución a los graves problemas por los cuales estamos viviendo. A continuación traigo algunos extractos del material mediático para que veamos algunos de los ejemplares que, poco a poco, nos conducen a tomar *conciencia* del problema y crear nuevos hábitos de vida.

[Película Wall.e] Em 700 anos a humanidade partirá do nosso Planeta, deixando a limpeza nas mãos de uma máquina incrível, Wall.e. Os crescentes níveis tóxicos produzidos pelos humanos deixaram a Terra inabitável e agora, precisamos limpá-la para voltarmos a viver de forma digna.²¹

[Música rock and roll] Onde haviam riachos limpos hoje só vemos estrumes humanos. O chão que era coberto por folhas secas, hoje está encoberto pelo concreto. O homem já criou cérebros e bombas e esqueceu do verde. O homem não pensa muito na hora de explorar, por mais que destrua vidas, só pensa em lucrar. Sua vida, minha vida, nossas vidas dependem do verde. Dependem do verde já!²²

[Publicidad Mediática] (...) como as decisões nos ocupavam muito, demoramos a perceber que são elas que podem decidir o nosso futuro. Aí decidimos fazer algo para cuidar de tudo isso. Que foi, que está sendo, ou ainda vai ser decidido daqui pra frente. A gente decidiu pelo três. E queremos convidar você a tomar essa decisão com a gente. Significa ter, pelo menos, três atitudes por dia, pensando na sustentabilidade do planeta. Pode ser apagar a luz, fechar a torneira e ensinar alguém. Três. Pode ser plantar uma árvore, catar uma latinha no chão e agir com ética. Três. Pode ser tomar um banho mais curto, respeitar as diferenças e usar a escada. Três. Apenas Três. E em todo lugar que você vir esse número: 3, vai saber que ali existe uma forma de você tomar uma decisão para cuidar do planeta, das pessoas e do país em que a gente vive: Três.²³

[Revista de ampla circulação nacional] **Salvar a Terra**. Consciência ambiental: filho único; camiseta de fibra reciclada; sacola de fibra natural; fralda de pano; alimentos orgânicos; cantil (para evitar garrafas pet); calça de algodão orgânico feita à mão; bicicleta 0 de CO₂; sandálias com lona de pneu reciclado.²⁴

Vol.8, n.1, jan-abr 2017. P.36-53. Disponível em: <http://www.seer.ufv.br/seer/educacaoemperspectiva/index.php/ppgeufv/article/view/807/203> Acesso em 05 jul 2017.

²¹ STANTON, Andre. *Wall.e*. Estados Unidos, 2008. 1 hora e 34 minutos.

²² Pozzi, Edson; Pozzi, Pierre. Verde. Intérprete: Cólera. In: *CÓLERA. Verde, não devaste!* Brasil: Devil Discos, 1989. Lado B. Faixa 1.

²³ Banco do Brasil. Sustentabilidade. Propaganda midiática. 23 set. 2008. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=EkePXmX3LNI> Acesso em 18 jul. 2017.

²⁴ Salvar a Terra. In: *Veja*. São Paulo. Ed. Abril. ed. 2031, 24 de outubro de 2007.

[Viñeta – charla de Chico Bento con el mar en una región urbana²⁵] Queria que você desculpasse essas pessoas que não sabem te respeitar direito... sujando a água, a areia... parece que eles não conseguem enxergar a sua beleza! Se soubessem, você ia ser todo limpinho, igual ao rio de donde eu moro [na zona rural]!²⁶

[Literatura Infantil] Onde está o mundo
Que você sonhou pra mim?
Um mundo de paisagens,
De águas transparentes,
De animais contentes
Vivendo em harmonia
Com flores, ar puro,
Num lindo amanhecer!
Por que você deixou
Tudo desaparecer?
Fumaça, barulho,
Destruição sem fim,
Faça aquele mundo
Pra você e para mim!²⁷

Con innumerables artefactos culturales que circulan en nuestro cotidiano somos conducidos y educados a mirar con *conciencia* ecológica para las devastaciones que han ocurrido y que podrán ocurrir en nuestro planeta en el caso de no despertarnos para la “soberanía de una consciência coletiva²⁸”

Hay ahí una educación ambiental que escolariza por el deseo de formación de un tipo particular de sujeto, el sujeto verde. Ese es aquel que cuida del planeta, cultiva una huerta, economiza agua, recicla la basura, etc. Es importante mirar el modo como diferentes elementos asumen posiciones en el juego discursivo. El humano en su posición tiene doble papel: ora es aquel que devasta el ambiente, destruyéndolo, ora es aquél que podrá salvar nuestro planeta. Nos queda la decisión del qué hacer. Luego, muchos de los artefactos culturales enseñan, *pedagogizan* las formas por las cuales debemos comportarnos para hacer algo en pro del planeta.

Si miramos hacia el proyecto inicial de modernidad vemos una posición humana de explotación de la naturaleza y el deseo de dominarla. En tiempos actuales, al humano cabe mantener el avance científico, pero usarlo en beneficio de la supervivencia de la naturaleza. Es responsabilidad del sujeto hacer buen uso del conocimiento

²⁵ La escritura de ese texto en el original era en un dialecto rural, así como el uso por el personaje Chico Bento en sus historietas. Para mayor claridad del texto, transcribí de acuerdo con el estándar de la lengua portuguesa, idioma del material analizado.

²⁶ Sousa, Maurício de. *Chico Bento*. São Paulo: Panini comics, 2010. n.º.44, p.14.

²⁷ Darezzo, Margareth. *O Canteiro*. São Paulo: Ática, 2011, s/p.

²⁸ Foucault, Michel. *A arqueologia do saber*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.24.

y cuidar del planeta, lugar que viene presentando graves problemas ambientales. Las interminables demarcaciones de sugerencias, consejos, ideas de cómo vivir ecológicamente, los innumerables productos sostenibles que adentran en el mercado van construyendo una manera de encarar el temible “colapso planetario”.

Con estos materiales mediáticos, tenemos a nuestra disposición, los consejos de acción para el despertar de una *conciencia* individual y colectiva. Vemos nacer la fabricación de una subjetivación, la subjetivación producida a través de distintos agenciamientos, discursos, enunciados. Estas tramas e hilos nos han convencido de las verdades que profesan y nos convocan a cambiar hábitos en nuestras vidas, conducen nuestras acciones cotidianas y así nos educan ambientalmente.

Acá se ubican los límites de la Educación Ambiental. Hacer el doblez en el sujeto y convencerlos del necesario cambio de sus hábitos de vida, pasa por las acciones de los profesores, de los padres y de diferentes agentes sociales. Estos sujetos tienen a su disposición los innumerables aparatos mediáticos, los materiales didácticos que llegan a nuestras escuelas y casas, y nos van persuadiendo a jugar el juego de lo ecológicamente correcto, en su propio deseo del *despertar* de nuestra *conciencia*.

Las enunciaciones de los materiales escolares, con excepción a algunas veces, se ponen muy lejanos para activar potencias criadora. A los educadores ambientales cabe doblar la voluntad del sujeto que se quiere conducir²⁹. Es decir, al educador cabe convencer al sujeto de los problemas vividos y conducirlo a nuevos hábitos de vida. Sin embargo, este pliegue no ocurre de forma pasiva; como nos enseñó Foucault, “onde há poder, há resistência³⁰”. Es de esa resistencia, de ese deseo de fuga que carece el campo de la Educación Ambiental. Una EA que pase, no por la solución, sino por la potencia de la creación, haciendo surgir quizás otras educaciones ambientales. Es lo que traigo a continuación.

Lo que (aún) puede la Educación Ambiental

Hemos tenido experiencias de formación de profesores en escuelas del sur de Brasil y hemos encontrado el deseo del professorado de que esas prácticas que toman como aporte los materiales mediáticos puedan, de algún modo, enseñar a los alumnos cómo deben comportarse ante el ambiente en que viven y el Planeta que viven. El hecho es que encontramos allí una especie de antídoto contra aquel humano que debe ser expurgado del mundo porque no sabe comportarse y vivir de manera sostenible.

²⁹ Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo SP: Cia das Letras, 1998.

³⁰ Foucault, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1985, p.91.

Sin duda, estamos de acuerdo en que es necesario pensar intervenciones humanas junto a los diferentes ambientes que nos movemos. Sin embargo, es necesario una alerta para que no hagamos de ello un alarmismo de “fin del mundo”, o una división binaria entre los buenos y los malos humanos que viven para cuidar o deteriorar el planeta. Muchas de las veces, los sujetos cambian sus acciones en el cotidiano por miedo o culpa ante las innumerables enunciaciones que determinan la necesidad de “salvar la Tierra”.

Hemos venido potencializando nuestro pensamiento – y los cursos de formación con los profesores y alumnos de la Enseñanza Primaria tiene gran importancia en ese proceso – para cuestionar ¿lo que puede la EA además de *concientizar* a los sujetos? Cuál es nuestro rol, preocupados con la crisis ambiental que permea el globo terrestre, en el escenario de la educación? Me enseñó Deleuze³¹ que sólo creamos aquello que nos hace falta o lo que necesitamos. Es de ahí que tensamos en nosotros mismos: es imperioso crear otras educaciones ambientales, otras posibles y sin lugar a dudas, menor que esa gran solución que se presenta por el camino de la aclaración de las conciencias y de la concientización ecológica.

Si, la necesidad se hace presente a la medida en que nos sentimos desencajados de ese lugar tan cómodo y profético. No queremos decir con eso que lograremos, en fin, definir un nuevo modo de hacer EA, pero nos ponemos en el juego de la lucha para guerrear junto a una EA que se hace presente en espacios escolares y no escolares, y que además, acciona en nosotros la expiación de la culpa y del miedo por la pérdida del mundo que habitamos.

La escuela, los medios de comunicación, la familia y otros tantos lugares pueden provocar nuevas discusiones para este campo, entendiéndolo como un importante instrumento de acción política en la sociedad actual. Pensemos en una educación menor – en el sentido que se lo atribuyen Deleuze y Guattari³² – la que da a la espalda las pretensiones grandilocuentes de la Modernidad, que tensa nuestros dichos sólidos y cargados de verdades conduciendo un rebaño³³. Abrirse a la invención y a la creación que nos viene del choque, del enfrentamiento, de la incomodidad con una EA que camina hacia la solución. Inventar recorridos en la vida poniendo rotos los modos alarmistas parece ser uno de los desafíos que tenemos ante nosotros.

Nos olvidamos hoy de la simple acción de pensar, pensar una vez más, de partir las cosas, las palabras³⁴, de inquietarnos con nuestro propio pensamiento.

³¹ Deleuze, Gilles. *O ato de criação*. Edição brasileira: Folha de São Paulo, 27/06/1999. Disponível em http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze_ato_de_criacao.pdf Acesso em 21 jul.2017.

³² Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. *Kafka* – por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1977.

³³ Nietzsche, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2008.

³⁴ Deleuze, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

Allí donde reina la verdad, donde lo raro dio lugar al legítimo parece no haber espacio para la creación, simplemente porque no se cuestiona sobre las paredes de nuestro acuario³⁵. Es exactamente allí que necesitamos intervenir, reunir fuerzas para entender sus condiciones de existencia, atravesar los pliegues y crear otros modos de ver.

Hay todavía potencia en la Educación Ambiental? Creo que sí, pero la manera como la presentan en los medios de comunicación se la ponen débil. Los problemas ambientales están más allá de lo que la EA puede hacer, son mucho más grandes que ella. Colocar esa cuota de responsabilidad bajo sus hombros es una carga demasiado pesada y una ilusión. Diseminar la EA para todos los niños y jóvenes, ya sea a través de la escuela o de otros espacios de aprendizaje, como los medios de comunicación, por ejemplo, no garantiza mejores condiciones planetarias. Hay otras variables que no controlamos, que no tenemos la seguridad que quisieran tener los tiempos actuales. Creo que la EA puede mucho, pero hay otras muchas que no le corresponde. Es necesario entender ese campo políticamente y problematizar con necesaria seriedad.

Un primer paso para llenarla de potencia es comenzar por extrañarla, viendo los modos como se ha fabricado el lugar de lo verdadero para que hoy resulte tan difícil indagarla. Como nos provoca Nietzsche³⁶, los consensos son siempre problemáticos ... Consiguiendo verla rara habremos dado un paso para mirar de otro modo, en otro ángulo y con el lado reverso de la lupa – que no aumenta la visión, pero encuentra elementos que el “gran ojo” jamás logrará ver.

Es de ese extrañamiento que carece la EA. Sin embargo, no es hecho por todos y además, como cualquier “menor” no se hace para ser universal. Este extrañamiento se refiere a los llamados “espíritus libres” de Nietzsche, aquellos que se que escapan y huyendo extrañan y provocan la grandeza de la Educación Ambiental.

Nós, os sem-pátria – Nós, filhos do futuro, como poderíamos nos sentir em casa neste presente? Somos avessos a todos os ideais que poderiam levar alguém a sentir-se à vontade mesmo neste frágil e fraco tempo de transição [...] alegremo-nos com todos os que, como nós, amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se deixam acomodar, capturar, conciliar e castrar, incluímos a nós mesmos entre os conquistadores, refletimos sobre a necessidade de novas disposições [...] não é verdade que com tudo isso não podemos nos sentir em casa numa época que gosta de reivindicar a honra de ser chamada a mais humana, a mais suave, a mais justa que o sol até hoje iluminou? Já é mau que nos baste ouvir essas belas palavras para acaltermos horríveis suspeitas! Que nelas vejamos apenas a expressão – e também a máscara – do profundo enfraquecimento, da fadiga, da idade, da força que decai! [...]

³⁵ Veyne, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

³⁶ Nietzsche, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2008.

Para isso somos demasiado diretos, maliciosos, mimados, também demasiados instruídos, “viajados”: bem preferimos viver nas montanhas, à parte, “extemporaneamente” [señales del autor]³⁷.

Hagamos otras miradas para la EA, como un campo que puede resistir a luchar constantemente por trazar el verdadero camino hacia la *concientización*. Luchemos todos los días para pensar sobre el lugar que ocupa la EA en esos materiales mediáticos que elaboran estrategias de regulación, que justifican, prescriben y prometen un mundo más ecológico y sostenible para vivir. Pero, al final, ¿quién dijo que quiero asumir esa EA? Quizás la salida sea, como Nietzsche nos enseñó, vivir extemporáneamente o, al menos, frenar esa guerra, luchando cotidianamente para crear caudal en el acuario que vivimos.

Obsesionados con la idea de pensar nuestra actualidad, los filósofos nos ayudan a crear salidas para nuestros problemas contemporáneos. Quizás ese sea nuestro desafío: rechazar la EA como una solución para los problemas ambientales, conduciendo nuestros modos de vida, definiendo nuestras subjetivaciones. Podemos ser capaces de inventar y crear otras formas de vida, otros modos de existir y convivir en tiempos de crisis ambientales. Es de esa percepción de otros modos de crear la EA que estamos carentes, es de ese deseo de pensar fuera de lo mismo que podemos ver la potencia de una EA que nos enseñe a vivir el hoy y los modos de relacionarnos con el ambiente.

Se abre así, un campo de posibilidades para la educación ambiental, pues lejos de establecer “recetas” provocará un juego reflexivo constante, en el que accionamos el campo filosófico. Las invenciones sólo pueden ser pensadas por aquellos que saben vivir el caos, el barajado, el sin salida. Es en ese lugar, marcado por el carácter experimental de la vida que existe atravesada por la ética y la política, en el deseo de pensar el mundo en que estamos implicados, que las educaciones ambientales menores pasan por el arte de vivir aquello que se nos disipa.

Entonces, si la vemos diferente, es responsabilidad nuestra, como profesores involucrados con la EA, crear nuevos modos de verla y pensar otras formas de existir y convivir con la vida, el planeta, los espacios públicos y privados por los cuales nos movemos. Activar otros frentes de actuación, lejos de la solución y de las cartillas educativas, es tarea que corresponde a nosotros, los profesores hartos de la solución y las verdades modernas incrustadas en la Educación Ambiental.

Inventar nuevas armas pasa por crear otra EA, otra forma de ver nuestras relaciones con el planeta y con la vida. Y si la educación se hace de encuentros, que podamos crear potencia en espacios de conversaciones, indagaciones, enfado con los

³⁷ Nietzsche, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.280.

modos como hemos venido relacionándonos con los recursos naturales y las múltiples vidas que aparecen en nuestro cotidiano. Es de esa conversación que quizá emerja alguna posibilidad de resistir y crear otras posibles educaciones ambientales.

Si ha sido posible hacer nacer la EA como solución para los problemas ambientales, podemos, quizá, hacer de ella otra cosa. Esto depende de la fuerza y la necesidad que sienten – de que nos habla Deleuze – los educadores ambientales con encontrar y producir fisuras para crear otras posibilidades de intervención. Posibilidades que pongan a los sujetos, y a nosotros mismos, a pensar el pensamiento, tensar aquello que se nos dan como verdadero y necesario para los tiempos de hoy. Si las relaciones de poder surgen entre sujetos libres, podemos resistir a una EA de los grandes hechos. Podemos vivir creyendo en el pensamiento y en la creación, en la resistencia a lo establecido para “salvar la tierra”. Podemos ver la vida que traspasa donde el pensamiento y las relaciones colectivas existen. No para darle solución a los problemas, sino para que nos obliguemos al acto del pensamiento y de la creación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, ISABEL CRISTIAN MOURA. *Educação Ambiental: a formação do sujeito ecológico*. São Paulo: Cortez, 2008.

DELEUZE, GILLES. *O ato de criação*. Edição brasileira: Folha de São Paulo, 27/06/1999. Disponível em http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze_ato_de_criacao.pdf Acesso em 21 jul.2017.

DELEUZE, GILLES. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, GILLES E GUATTARI, Félix. *Kafka – por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1977.

FOUCAULT, MICHEL. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1985.

FOUCAULT, MICHEL. Verdade e Poder. In.: Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FOUCAULT, MICHEL. *A arqueologia do saber*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

GARRÉ, BÁRBARA HEES. *O Dispositivo da Educação Ambiental: modos de constituir-se sujeito na revista Veja*. Tese (Doutorado em Educação Ambiental) - Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande - FURG, 2015. Disponível em <http://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/6006/barbara.pdf?sequence=1>. Acesso em 8 mar. 2017.

GUATTARI, FÉLIX. *As Três Ecologias*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

GUIMARÃES, LEANDRO BELINASSO. Notas sobre o dispositivo da sustentabilidade e a produção de sujeitos “verdes”. In: SARAIVA, Karla e MARCELLO, Fabiana Amorim (Org.). *Estudos Culturais e Educação: desafios atuais*. Canoas: Editora da ULBRA, 2012.

GUIMARÃES, LENADRO BELINASSO. Pesquisas em EA: olhares atentos à cultura. Wortmann, M. L.; Dos Santos. L. H. S.; Ripoll, D.; Souza, N.G.S. e Kindel, E. A. I. (org). *Ensaio em Estudos Culturais, Educação e Ciência: a produção cultural do corpo, da natureza, da ciência e da tecnologia – instância se práticas contemporâneas*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2007, p. 237-246.

GUIMARÃES, LEANDRO BELINASO E SAMPAIO, SHAULA MAÍRA VICENTINO DE. Educação Ambiental nas Pedagogias do Presente. *Em Aberto*, Brasília, v. 27, n. 91, p. 123-134, jan./jun. 2014.

HENNING, PAULA; HENNING, CLARISSA CORRÊA E GARRÉ, BÁRBARA HEES. Educação Ambiental e Cinema: produções discursivas em tempos líquidos. In.: GUIMARÃES, Leandro Belinaso; GUIDO, Lúcia Estevinho e SCARELI, Giovana (org). *Cinema, Educação e Ambiente*. Uberlândia: EDUFU, 2013. P. 137-154.

HENNING, PAULA; RATTO, CLEBER; HENNING, CLARISSA CORRÊA E GARRÉ, BÁRBARA HEES. Educação Ambiental e Discurso: estratégias biopolíticas e produção de verdades. *Educação em Foco*. Vol. 19, n.1, mar/jun 2014. P. 221-242. Disponível em <http://www.ufjf.br/revistaedufoco/files/2015/07/Ed-Foco-v19-n1-mar14-jun14-final.pdf>. Acesso em 22 fev. 2016.

MAGALHÃES, CAMILA DA SILVA. *A literatura infantil e o discurso da Educação Ambiental escolarizada*: lições de como cuidar do planeta. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande Rio Grande – FURG, 2016. Disponível em <https://sistemas.furg.br/sistemas/sab/arquivos/bdtd/0000011207.pdf>. Acesso em 09 Mar. 2017.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo SP: Cia das Letras, 1998.

PINHO JUNIOR, SÉRGIO RONALDO. *O Discurso de Natureza nas HQs do Chico Bento*: provocações ao campo de saber da Educação Ambiental. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande – FURG, 2015. Disponível em <http://repositorio.furg.br/handle/1/6147>. Acesso em 09 Mar. 2017.

SILVA, LORENA SANTOS; VIEIRA, VIRGÍNIA TAVARES E HENNING, PAULA CORRÊA. Alfabetização, Livros Didáticos e Educação Ambiental: produção de sujeitos na contemporaneidade. *Revista Educação em Perspectiva*. Viçosa/ MG. Vol.8, n.1, jan-abr 2017. P.36-53. Disponível em: <http://www.seer.ufv.br/seer/educacaoem-perspectiva/index.php/ppgeufv/article/view/807/203> Acesso em 05 jul 2017.

VEYNE, PAUL. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIEIRA, VIRGÍNIA TAVARES. *O discurso da crise ambiental nas letras de Rock and Roll*: modos de ser sujeito em tempos contemporâneos. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) - Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande - FURG, 2013. Disponível em <http://repositorio.furg.br/handle/1/6080>. Acesso em 08 fev. 2017.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.017>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 341-358



*On barbarism:
Arendt's reflections on Worldlessness*

Sobre la barbarie.

Reflexiones de Arendt acerca de la "pérdida de mundo".

EDGAR STRAEHLE

MUHBA / ADHUC
edgarstrahle@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.018>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 359-376



Recibido: 04/09/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

En este artículo se explora el concepto de barbarie desde el pensamiento de Arendt. Para ello, se acude al sentido griego de la palabra y se lo compara con lo que Arendt entiende por «paria» y su concepto de «pérdida de mundo». Luego, se examina cómo los refugiados aparecen retratados como unos nuevos bárbaros contemporáneos, unos desprovistos de derechos y a los que no se les reconoce su *logos*. Finalmente, se aborda la barbarie desde una pérdida de mundo general causada por el ascenso de lo social y que conduce a la erosión de la dimensión relacional de las personas.

Palabras clave: Barbarie, Hannah Arendt, Paria, Refugiados, Mundo.

Abstract

In this article I use Arendt's thinking in order to explore the concept of barbarism. For this purpose, I start by scrutinizing the original meaning of the word and further I compare it with Arendt's understanding of the pariah and its own concept of "Worldlessness". After, I examine how the refugees are depicted as a kind of contemporary barbarians, who are devoid of rights and whose *logos* is not properly recognized. Finally, I tackle the matter of barbarism from the perspective of the "Worldlessness", which is caused by the rise of the social and derives to the loss of the relational dimension of people.

Keywords: Barbarism, Hannah Arendt, Pariah, Refugees, World.

“El mundo está entre las personas, y este estar-entre –mucho más que los seres humanos o incluso el ser humano, como a menudo se piensa– es hoy la causa de la mayor preocupación y de la sacudida más obvia en casi todos los países del planeta”.

Hannah Arendt. *Hombres en tiempos de oscuridad*.

Dos formas de entender la barbarie

TRADICIONALMENTE SE HA REPETIDO el lugar común de que «bárbaro» en griego es quien se expresa en otra lengua y desconoce la nuestra. Según esta interpretación, el bárbaro es también quien carece de logos y no puede ser considerado como un ser humano en el sentido más pleno de la palabra. En opinión de la historiadora Edith Hall, la construcción de la figura del «bárbaro» se llevó a cabo en el siglo V antes de Cristo, en el marco de las guerras médicas, como una ficción política que pretendía descalificar a los enemigos persas y reforzar, como efecto de contraste, los lazos de los miembros de la propia comunidad helena. De allí que Aristóteles, y el mundo griego en general, justificaran la existencia de la esclavitud, que no por casualidad en Atenas, desde los tiempos de Solón, se restringió exclusivamente a los extranjeros.

Roger-Pol Droit, en su *Genealogía de los bárbaros*, ha añadido un punto fundamental a esta cuestión. Homero, en el primer registro que se tiene de este término, emplea la palabra «*barbaróphonon*» para designar a los carios, un pueblo vecino que se sabía expresar en griego pero que lo hacía de una manera defectuosa. «*Barbar*», onomatopeya del incomprensible ruido que hacían los bárbaros al expresarse en esta lengua, no sería entonces una metáfora de un *blabláblá* burdo, molesto e indescifrable sino la imitación tosca y pedregosa del acento y la entonación de la lengua griega. En este sentido, especifica Roger-Pol Droit que el bárbaro “no es en primer lugar el extranjero que habla otra lengua, la suya, sino el extranjero que habla mi lengua pero la habla mal”.¹ El modelo del bárbaro no es el habitante remoto y desconocido, el supuestamente ignorante y analfabeto con quien no hay comunicación posible, sino el vecino con quien se puede entablar una conversación que sin embar-

Nota Preliminar: El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación “La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino” (FFI2015-63828-P; MINECO/FEDER, UE) y del GRC “Creació i pensament de les dones” (2014SGR44).

¹ Droit, Roger-Pol, *La genealogía de los bárbaros: historia de la inhumanidad*. Barcelona, Paidós, 2009, p. 37.

go no deja de ser limitada, balbuceante y atropellada, que no fluye por los cauces de un diálogo perfecto y “natural”. En realidad, el problema no era de contenido sino más bien de forma y, más en concreto, de sonoridad.

Lo que se esconde detrás del rostro del bárbaro es una proximidad alterada y una perturbación de lo propio. El problema no es tanto la distancia y la diferencia radical cuanto la cercanía y una semejanza interiorizada como parcial e imperfecta. Esta proximidad, pues, es justamente lo que propicia que se tache al otro de bárbaro. Continúa Roger-Pol Droit: “cuanto menor es la distancia, y más demostrada está la diferencia, más se afirma la inquietante extrañeza del bárbaro”.² Justamente porque conocen el idioma vecino, los carios son quienes maltratan y deforman la lengua griega, quienes la ensucian, deforman y *barbarizan*. En este caso no se afirma que el bárbaro esté completamente desprovisto de *logos* o de racionalidad, lo que se le atribuye es más bien un tipo de *logos* diferente y sin duda de una menor valía, uno en apariencia feo y molesto, pero de todos modos lo bastante desarrollado como para ser capaz de acometer importantes tareas y labores de diverso tipo. Por eso mismo, en la antigua Grecia las mujeres, reducidas al estatuto de eternas menores de edad, podrían entrar en esta categoría de barbarie pese a saberse expresar con perfecta soltura en griego.³

Por otro lado, hay que recordar que los esclavos en Grecia no sólo dedicaban sus esfuerzos a duras faenas físicas como la minería o la agricultura, las que corresponden a la actividad que Arendt entiende por «labor», también se hacían cargo de funciones administrativas, tareas de una exigencia intelectual, e incluso policiales. Pese a que no se suela comentar, la policía ateniense estaba compuesta por un escuadrón de unos centenares de arqueros escitas. Y es que en la antigua Atenas se daba la paradoja de que eran unos bárbaros quienes debían vigilar el correcto proceder de los ciudadanos autóctonos y castigarlos en el caso de que se comportaran de modo inadecuado. Los bárbaros no sólo se encontraban allende los muros de las *poleis*, sino también en su interior, en el corazón de Atenas, por emplear la expresión de García Quintela,⁴ y bajo condiciones muy diversas. La situación de los esclavos, una categoría unitaria entonces inexistente y difícil de exportar para analizar aquella época, estaba llena de matices.

La limitación de los bárbaros, según el parecer de los griegos, consistía en que su *logos* imperfecto los inhabilitaba para el cultivo de una verdadera política. Por expresarlo en los términos que Arendt emplea para describir esta situación: los bár-

² Droit, Roger-Pol. *La genealogía de los bárbaros*, op. cit., p. 38.

³ Mosse, Claude. *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid, Nerea, 1991, p. 56.

⁴ García Quintela, Marco. “Escitas en el ágora y filósofos en la frontera”. *Studia historica. Historia Antigua*, 23, 2005, p. 115.

baros no habían conseguido desarrollar un tipo de política propia de los hombres libres; que pudiera ir más allá de la violencia o la dominación y de un tipo de gobierno como el del despotismo; que pudiera explorar la dimensión del *peitho* heleno, que esta autora define con concisión como “una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y que lo decide todo”.⁵ El tipo de *logos* del que carecen los bárbaros se descubre así como el *logos* propiamente político (la *lexis*) y, por eso, los pueblos no griegos no consiguen materializar en la práctica modelos que sean auténticamente políticos, de modo que deben enfocar los asuntos de gobierno desde la lógica de un tipo de espacio diferente como el doméstico o privado. Escribe Arendt:

cuando los hombres libres obedecían a su gobierno o a las leyes de la *pólis*, su obediencia recibió el nombre de *peitharquía*, una palabra que indica con claridad que la obediencia se obtenía por la persuasión y no por la fuerza. Los bárbaros tenían gobiernos violentos y eran esclavos obligados a trabajar y, ya que la acción violenta y el trabajo pesado se semejan porque ninguno de los dos necesita del habla para concretarse, los bárbaros y los esclavos se definían como seres *aneu logou* es decir que no vivían unos con otros primariamente gracias a la palabra.⁶

En su *Diario Filosófico* añade esta pensadora:

Politeúein, que propiamente era una convivencia humana, por ser libre y voluntaria, para Aristóteles consistía esencialmente en el *légein*, hablar entre sí y hablar realmente, lo cual implica hacerlo «racionalmente» y no en forma de un entenderse a lo bárbaro. Y eso sólo podía producirse bajo las condiciones de la *pólis*.⁷

Bárbaro, así pues, no es tanto quien habla otro idioma e ignora el nuestro como quien desconoce el lenguaje de la política; esto es, el de la libertad. El historiador Jean-Pierre Vernant ha abundado en la centralidad de ésta: aunque algunos bárbaros, como los egipcios, pudieran ser más sabios no por ello dejaban de ser bárbaros, pues lo importante es que los griegos consiguieron desarrollar una forma política que iba más allá de la dominación y podía identificarse con la libertad.⁸ En este mismo sentido se debían interpretar las siguientes palabras del orador ateniense Isócrates, presentes en su discurso *Sobre el cambio de fortunas*:

existe en nosotros la posibilidad de convencemos mutuamente y de aclararnos aquello sobre lo que tomamos decisiones, no solo nos libramos de la vida salvaje, sino que nos reu-

⁵ Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997, p. 109.

⁶ Arendt, Hannah. *Entre pasado y futuro*. Barcelona, Península, 1996, p. 29.

⁷ Arendt, Hannah. *Diario filosófico: 1950-1973*. Barcelona, Herder, 2006, p. 381.

⁸ Vernant, Jean-Pierre. *Entre mito y política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 157.

nimos, habitamos ciudades, establecimos leyes, descubrimos las técnicas y de todo cuanto hemos inventado la palabra es la que ayudó a establecerlo. Ella determinó con leyes lo que es justo e injusto, lo bello y lo vergonzoso, y, de no haber sido separadas estas cualidades, no habríamos sido capaces de vivir en comunidad.⁹

Arendt y la barbarie

Es preciso confesar que la barbarie no fue nunca uno de los temas propios del pensamiento de Arendt. En sus obras no hallamos nada parecido a una exhaustiva tematización de este concepto. Ahora bien, lo que sí hallamos son alusiones y comentarios que pueden ser retomados, conectados y puestos en diálogo para repensarla desde su perspectiva y, de paso, enfocar la cuestión de la barbarie en conexión con el presente. Uno de los conceptos arendtianos más cercanos al sentido de barbarie recién expuesto es el de «paria», que ella articuló desde las reflexiones previas de autores como Max Weber y el menos conocido Bernard Lazare, uno de los primeros y más brillantes pensadores que reflexionó acerca del antisemitismo. En opinión de Arendt, lo que caracteriza al paria es su exclusión, su condición de expulsado o de marginado del mundo, por lo que es inhabilitado para el ejercicio de la política. Al mismo tiempo, lo que le caracteriza es su inocencia, el hecho de tener que padecer una situación impuesta desde fuera, el tener que portar un estigma consigo de por vida, únicamente a causa de factores como su origen o su religión. Y sufre esta situación pese a que esta exclusión no se base en unos términos fundamentalmente lingüísticos y no tiene por qué ser justificada por el hecho de ser considerados como unos seres *aneu logou*. En contraste con el bárbaro de la Antigüedad, el paria puede ser alguien mucho más cercano geográficamente y jurídicamente y, en muchos casos, su exclusión deriva de una problemática social que no se resolvió por medio de su acceso a la ciudadanía.

Arendt, siguiendo la estela de los autores mencionados, centra su atención en el pueblo judío como el pueblo paria por excelencia, el cual, ante la hostilidad sufrida por los otros pueblos con los que tuvo que coexistir, habría tenido que sobrevivir en la sombra y gracias a una suerte de tradición oculta. Como se sabe, se trató de un pueblo que tuvo una difícil convivencia con sus vecinos cristianos y, por eso, fueron segregados en espacios cerrados como los *ghettos* y sufrieron persecuciones como los

⁹ Isócrates. *Discursos*. Barcelona, Gredos, 2007, p. 368. Por su parte, ha escrito Jean-Pierre Vernant: “el sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás” (Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 61).

llamados pogromos. Uno de los ejemplos individuales examinados por Arendt con mayor atención fue el de la *salonnière* Rahel Varnhagen, a quien en tanto que judía y en tanto que mujer se le negó el mundo doblemente.

Hay que precisar que «mundo», en Arendt, no hace primariamente alusión a un espacio físico o natural. Por eso no se lo debe confundir con la tierra o con el suelo que pisamos. Más que un término geográfico, el mundo es entendido como un espacio de encuentro, intersección e *inter-acción* con los otros humanos. Estar en el mundo implica a su vez exponerse, salir de la propia interioridad y escaparse, momentáneamente, del espacio privado. Por eso, por «mundo» no hace referencia a una realidad sustancial o independiente sino a un espacio intermedio, plural y relacional, uno generado desde fuera por medio de acciones y objetos por parte de una amplia multiplicidad de personas. Para Arendt, como insiste en *La vida del espíritu*, no es que estemos en el mundo sino que formamos parte de él. El mundo existe en la medida en que funciona como *entre* y por eso en alemán se sirve de términos como «*Zwischen*», «*Zwischenraum*» o «*Zwischenwelt*», mientras que en inglés se inclina por la expresión «*in-between*». De allí que a Arendt le gustase recordar que en Roma lo que se entendía por «mundo» era el «*inter homines esse*»: el estar con o entre otros seres humanos.

El mundo, así pues, es aquel espacio intermedio que nos permite relacionarnos con nuestros congéneres y que lo hace en la medida en que aparece como el resultado de acciones y productos promovidos y llevados a cabo por nuestros semejantes. La pluralidad radical del mundo se constata por el hecho de que éste no puede ser construido según ningún tipo de patrón externo y de que no puede ser fabricado por ningún individuo en solitario, ni siquiera por un ser como Dios.¹⁰ Para Arendt, el mundo era un asunto central en nuestra existencia humana, en plural, y escribió afirmaciones como la siguiente: “sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie”.¹¹ En un apunte de su diario agregó que “lo específicamente humano de la vida humana es que se *construye* (*baut*) un mundo”,¹² mientras que en *La condición humana* afirmó **que** “ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos”.¹³ En su opinión, el mundo y lo propiamente humano se hallan estrechamente relacionados.

¹⁰ Arendt, Hannah. *Diario filosófico*, op. citado, p. 265.

¹¹ Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, op. citado, p. 118.

¹² Arendt, Hannah. *Diario filosófico*, op. citado, p. 355.

¹³ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 37.

De ahí se infiere que expulsar al paria del mundo significa lo mismo que expulsarlo de las fronteras trazadas en torno a la comunidad de quienes son reconocidos como humanos en el sentido pleno de la palabra (quienes propiamente pueden acceder al mundo, actuar en él y participar en su desarrollo). En tales casos no sólo se proscribía su presencia o se echaba al paria de determinados espacios físicos, ante todo se lo desgaja del tejido relacional en torno al cual se mueve y desarrolla la comunidad. El paria se encuentra condenado a no poder estar con los otros y tiene que vivir resignado en esta soledad impuesta. Arendt retrata esta calamitosa situación con el expresivo nombre de «pérdida de mundo» (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*). Únicamente en algunos casos, como cuando opta por renunciar a su singularidad y se adapta a las pautas de la sociedad dominante, puede paliar su condición de paria y aparece como un *parvenu*, un advenedizo, aunque entonces lo tiene que hacer al precio de tener que renunciar a su origen e incluso odiarlo públicamente. No basta con apartarse de sus raíces; se deben detestar de forma abierta y demostrar así que integrarse en la sociedad implica despreciar lo que uno había sido con anterioridad.

Hay un pasaje de *Los orígenes del totalitarismo* que enlaza con la cuestión de la barbarie que puede servir para comprender la conexión entre barbarie y mundo. En el último capítulo de la sección dedicada al imperialismo, Arendt analiza los límites que encuentra en la aplicación política de los derechos humanos, lo que ella conecta con el problema de los refugiados y los apátridas y puede servir para acercarnos a comprender su situación tanto en el contexto de las guerras mundiales como en la actualidad.

Arendt comienza por poner de relieve que ya no hay bárbaros fuera de nuestras fronteras en un momento en que el orbe por entero ha sido prácticamente hollado, conocido y colonizado o “civilizado”. La cuestión de la barbarie no remite aquí a los foráneos o a los extranjeros, no es más un problema exterior como en la Antigüedad, sino que se sitúa dentro de los lindes de la misma civilización y encuentra de nuevo un espacio propicio entre los huecos y las lagunas que se pueden descubrir en el marco de los derechos humanos. Como escribe Arendt al final del capítulo, hay un número imparablemente creciente de apátridas que

amenaza nuestra vida política (...) de la misma manera, o quizá aún más atterradamente, que los elementos salvajes de la Naturaleza amenazaron una vez la existencia de las ciudades y de los campos constituidos por el hombre. Ya no es probable que surja para cualquier civilización ese peligro mortal desde el exterior. La Naturaleza ha sido dominada y ya no hay bárbaros que amenacen con destruir lo que no pueden comprender, como los mongoles amenazaron a Europa durante siglos. Incluso la aparición de Gobiernos totalitarios es un fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización. El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda *producir* [*produce* en in-

glés] bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes.¹⁴

La cuestión reside en que los bárbaros no *son*, sino que se *producen* y, para más señas, que se producen políticamente. Más aún, que ciertos países, en este caso los llamados civilizados, los “fabrican”, en especial en tesituras excepcionales como guerras exteriores o civiles que provocan el éxodo de millares o millones de personas hacia otros países en los que son percibidos como un engorro o un problema. Según Arendt, este problema tiene su origen en que los derechos humanos, pese a haber sido pomposamente afirmados en tanto que universales e inalienables, siguen presos en un limitativo marco estatal y nacional. Únicamente en la medida en que una persona tiene un Estado nación detrás que lo reconoce como ciudadano propio puede ser protegido por éste. *De facto* sólo son verdaderos poseedores de derechos quienes se encuentran respaldados y auxiliados por un Estado nación soberano, mientras que otros como los apátridas son sujetos que en la práctica carecen de toda personalidad jurídica. Por esa misma razón, los Estados totalitarios se inclinaron por tomar medidas tales como la desnacionalización de sus súbditos molestos a la hora de querer despojarles de sus derechos, emplazarlos en un limbo legal y, en caso necesario, expulsarlos de su territorio.¹⁵ Como resultado, los refugiados se convirtieron efectivamente en apátridas, en seres humanos no queridos por nadie y en la práctica no pertenecientes a comunidad alguna, por lo que tenían que vivir en la clandestinidad y transgredir constantemente las leyes del país en el que se habían exiliado. Por eso, Arendt los considera como unos parias modernos y apunta que “la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones”.¹⁶ Sin derechos humanos, estas personas quedan confinadas en una situación de individualidad radical que, privada de su expresión y de la acción en el mundo común, se vuelve vacía de significado.

Eso explica que Arendt llegue a la conclusión de que el principal derecho de todos no sea otro que el derecho fundamental a tener derechos, lo que a grandes ras-

¹⁴ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, p. 381-382. Énfasis propio.

¹⁵ “Los Derechos del Hombre (...) habían sido definidos como «inalienables» porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos. O cuando, como en el caso de las minorías, un organismo internacional se arrogaba una autoridad no gubernamental, su fracaso era evidente aun antes de que se hubieran llevado a cabo totalmente sus medidas. No sólo los Gobiernos se mostraban opuestos más o menos abiertamente a esta usurpación de su soberanía, sino que las mismas nacionalidades implicadas no reconocían una garantía no nacional” (Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 370).

¹⁶ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 375.

gos coincide con el derecho a que cada uno pueda ser miembro de una comunidad. Paradójicamente, sólo de este modo se puede conseguir que alguien sea considerado como un ser que asimismo forma parte de la humanidad y puede ser protegido por ello. En este sentido, también se puede inferir que este derecho significa algo semejante al derecho de que cada uno pueda formar activamente parte de un mundo. De lo contrario, protegidos únicamente por una inane y huera abstracción, por una declaración a menudo ninguneada en la práctica, los apátridas son cruelmente arrojados de la humanidad y virulentamente devueltos al estado de naturaleza. Escribe Arendt respecto a ellos:

Al margen del trato que han recibido, con independencia de las libertades o de la opresión, de la justicia o de la injusticia, han perdido todas aquellas partes del mundo y todos aquellos aspectos de la existencia humana que son resultado de nuestro trabajo común, producto del artificio humano. Si la tragedia de las tribus salvajes es que viven en una naturaleza inalterada que no pueden dominar, de cuya abundancia o frugalidad dependen para ganarse la vida, que viven y mueren sin dejar ningún rastro, sin haber contribuido en nada a un mundo común, entonces esas personas fuera de la ley resultan arrojadas a un estado de naturaleza peculiar. Desde luego, no son bárbaros; algunos, además, pertenecen a los estratos más cultos de sus países respectivos; pero, en un mundo que ha liquidado casi por completo el salvajismo, aparecen como las primeras señales de una posible regresión de la civilización.¹⁷

No importa cómo sean las personas apátridas a título individual, pues la sustracción de los derechos más elementales supone su expulsión fáctica del mundo y depositarlos en una nueva e inédita situación de barbarie. De nuevo, el bárbaro no tiene por qué ser definido como alguien “inferior”. Arendt llega a comentar que la muerte civil que sufre tiene consecuencias más radicales que la antigua costumbre medieval de la excomunión que ponía a la persona en cuestión a merced de cualquiera con quien se topara. En estas circunstancias, incluso los criminales son personas que poseen más derechos que ellos, razón por la que cometer un delito puede ser contemplado por los apátridas como una tentación con la que intentar mejorar su situación vital y como una forma anómala de ser incluido, escuchado y reconocido por la ley.

Además, hay que tener en cuenta que la exclusión del mundo público de los apátridas los conmina a tener que estar encerrados de alguna manera en la esfera privada o en un mundo aparte, fuera del alcance de la vista de quienes son reconocidos como miembros de la sociedad. Como escribe Arendt, el ser humano “que ha perdido su lugar en una comunidad, su *status* político en la lucha de su época y la

¹⁷ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 379-380.

personalidad legal que hace de sus acciones y de parte de su destino un conjunto consistente, queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente sólo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, simplemente existentes, en todas las cuestiones de carácter público”.¹⁸ Prisioneros de la esfera privada, ante los demás los apátridas aparecen como una radical y pura diferenciación, como una *alteritas* cosificada, que al no poderse desplegar en un espacio de igualdad como el político no puede manifestarse abiertamente ni interseccionar o dialogar con sus semejantes.¹⁹ Su ausencia de *logos* no se da por alguna incapacidad propia sino por el secuestro o la inhibición forzada de su dimensión relacional. Ellos son de algún modo los nuevos bárbaros, unos seres que por la pérdida de su dimensión mundana son reducidos al estatuto de inmundos, y por eso el alarmante aumento de su número es lo que amenaza al mundo con sumergirlo en un nuevo tipo de barbarie. De hecho, Arendt vio a los refugiados como una especie de nueva clase de seres humanos en la historia. Ellos viven completamente al margen de la ley y, a causa de su indefensión jurídica, encarnan de manera anticipada la falta de derechos que más tarde se impondrá de forma generalizada, tanto a los ciudadanos como a los que no lo son, como consecuencia de las políticas emprendidas por los regímenes totalitarios.

La pérdida de mundo como barbarie

En el pensamiento de Arendt podemos detectar otro rostro de esta «pérdida de mundo» y cómo desde otro prisma podemos reformularnos esta cuestión de la barbarie. La barbarie no debe ser entendida en este caso como algo propio de seres incivilizados o violentos ni tampoco se relaciona con la cuestión idiomática. No se trata de la pérdida que sufren unos individuos o un colectivo en particular cuanto más bien el de una suerte de disolución o vaporización del mismo mundo en sí; esto es, más que afectar a unas personas en particular lo que se debilita es el mismo *entre* en sí. El peligro que se corre entonces es el de extender la barbarie al conjunto de toda la sociedad.

¹⁸ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 380.

¹⁹ “El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal” (Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. citado, p. 381). Aquí Arendt anticipa la diferencia entre distinción y *alteritas* que desarrollará en *La condición humana*.

Para comprender esta cuestión es preciso añadir que el mundo no sólo se define por la dimensión espacial antes comentada y que también lo hace por una temporal con la que se entremezcla y superpone. El mundo es mundo en la medida en que se caracteriza por tener una duración, una solidez o una consistencia y en que por eso alberga la capacidad de ofrecer una morada y un domicilio estable a las generaciones venideras. Sin estos rasgos, en el caso de que el mundo fuera efímero o fácilmente consumible y fuese un *perpetuum mobile* definido sobre todo por el cambio, no habría fiabilidad ni una relación o un lazo dignos de tal nombre.²⁰ Ahora bien, también se debe añadir que eso no significa que el mundo sea una realidad completamente invariable o inalterada. Por estar abierto a unos nuevos moradores que entran en él como “inmigrantes”, el mismo mundo se deja transformar sin que eso redunde en una espiral de volatilidad e inestabilidad. En el mundo se halla presente esta dimensión ambivalente y conflictiva, en la cual se combina y anuda de manera constante lo permanente y duradero con el cambio y la variación. El mundo es una suerte de producto humano o *interhumano*, pero al mismo tiempo debe rebasar la biografía de los seres humanos individuales tanto en dirección hacia el pasado como hacia el futuro, toda vez que es lo que ya existía cuando nacimos y lo que pervivirá una vez perezcamos.

El mundo recoge los elementos del pasado, los hospeda y almacena en su seno, para entregarlos al presente y guardarlos para el porvenir. Por eso, añade Arendt, “el mundo en que vivimos *es* también en cada momento el mundo del pasado”.²¹ El mundo lo tenemos en común no con nuestros contemporáneos solamente, también con quienes nos antecedieron y con quienes vendrán después. El mundo no es sólo un *entre* espacial o geográfico, sino asimismo un *entre* temporal; un presente que no cesa de dialogar e interactuar con el pasado y de conectar las diferentes generaciones. Debido a la permanencia de lo pretérito, el mundo se presenta como una realidad no estrictamente sincrónica en verdad, pues está atravesada por capas, pliegues y estratos temporales que remiten a otras épocas del pasado y posibilitan que, por emplear la célebre expresión de Ernst Bloch, podamos ser “contemporáneos de lo no contemporáneo”.

El problema yace en que en los últimos siglos tanto la dimensión espacial como la temporal del mundo quedan amenazadas. Frente a la alienación del ser humano de Marx, Arendt centra la atención en lo que llama la «alienación del mundo» (*Weltentfremdung* o *world alienation*). Por un lado, la capacidad relacional de las

²⁰ “La realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que las vidas de sus autores” (Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. citada, p. 109).

²¹ Arendt, Hannah. *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa, 2002, p. 164.

personas resulta minada y los seres humanos, cada vez más comprendidos como meros individuos o como una especie de mónadas, devienen incapaces de producir, preservar y responsabilizarse de un mundo en común. El aislamiento, la desconfianza o la denominada atomización proliferan, se consolidan y alejan a unos de otros. Se trata de una cuestión que más adelante ha sido estudiada por numerosos autores tales como Richard Sennett, un antiguo alumno de Arendt, en *El declive del hombre público* o también Robert Putnam, quien ha estudiado la pérdida del capital social en *Solo en la boquera*. En tales casos el problema no se reduce únicamente a que uno se retire a su ámbito personal y se quede privado del mundo, sino que asimismo priva al mundo de sus aportaciones e impronta personal. Estos procesos de repliegue hacia la esfera privada no llevan a una privatización del mundo sino que lo conducen a la pérdida de su carácter de *entre* y a su misma disolución. A la larga, la propagación de estas actitudes conduce a un rechazo y “aplanamiento del mundo”, a su desmundanización, y a que éste pueda llegar a convertirse en una suerte de mundo inhumano o de «mundo inmundo».

Aunque también puede ocurrir de una manera contraria, no tanto debido a la expansión del aislamiento cuanto

bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que *no* deja de *ser* singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.²²

Esto se percibe en especial en un sistema político como el del totalitarismo, cuyo régimen de terror impone a los individuos su ideología por todos los medios, los postra en un aislamiento radical y conduce a la violenta disolución del mundo.²³ El totalitarismo se da cuenta del potencial político inherente al mundo y por eso intenta convertirlo en un yermo desierto de soledad y en un espacio desprovisto de pluralidad. En la

²² Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. citado, p. 67.

²³ Este aislamiento resulta más vívido e intenso si cabe porque también se puede producir en compañía de otras personas. Como explica en *Los orígenes del totalitarismo*, “el aspecto más horrible del terror es que tiene el poder de aglutinar (*bind together*) individuos completamente aislados y que, al así hacerlo, aísla aún más a estos individuos” (Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Arendt*. Madrid, Caparrós, 2005, p. 429). Por eso, Martine Leibovici, en *Hannah Arendt, une juive*, ha hablado con acierto de que hay dos tipos de *Weltsigkeit* en el pensamiento de Arendt, las que denomina el acosmismo de la fusión y el acosmismo de la separación (*déliasion*).

sociedad de masas, en cambio, el problema se manifiesta de otro modo: el ascenso de lo que Arendt llama lo social conduce al no violento desplazamiento y vaciamiento de lo político. Eso se evidencia por la creciente importancia que adquieren el consumo y el consumismo, donde los objetos de consumo desplazan progresivamente a los de uso, por definición más duraderos y repetitivos. “En nuestra necesidad de reemplazar cada vez más rápidamente las cosas que nos rodean, ya no podemos permitirnos usarlas, respetar y preservar su inherente carácter durable”.²⁴ Así pues, los integrantes de la sociedad de consumo se entregan sin cesar a los volátiles deseos al mismo tiempo que se desentienden de la permanencia y son incapaces de seguir los ritmos más pausados de los procesos naturales. En este sentido, Arendt escribió que si “fuéramos verdaderos miembros de una sociedad de consumidores, dejaríamos de vivir en un mundo y simplemente seríamos arrastrados por un proceso en cuyo ciclo siempre repetido las cosas aparecen y desaparecen, se manifiestan y desvanecen, nunca duran lo suficiente para rodear al proceso de la vida”.²⁵ El peligro que se desprende de todo esto es que ningún objeto del mundo, tampoco la cultura, se pueda librar de ser simplemente devorado o consumido.²⁶ El pesimista pronóstico de Arendt se trasluce perfectamente cuando afirma que “la cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca.”²⁷

Cada uno a su manera, tanto el totalitarismo como la sociedad de masas, imponen un veloz ritmo que impide que el mundo, condenado a la inestabilidad y la volatilidad, pueda ser realmente mundo y se convierta en cambio en un simulacro de éste. A su manera, cada uno de ellos colabora en la expansión de lo que Arendt denomina el desierto. Como consecuencia de esta desertización, se genera una fractura progresiva entre el presente y el pasado que se plasma en la crisis de la tradición y de su autoridad. El significado de esta crisis no es otro que la pérdida de confianza, respeto o gratitud por lo anterior. Así, el pasado deja de arrojar luz sobre el presente y este último queda sumido en la oscuridad y en una especie de orfandad, condenán-

²⁴ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. citado, p. 135.

²⁵ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. citado, p. 141. Aunque no es éste el espacio para tratar esta cuestión, es preciso tener en cuenta que el concepto arendtiano de consumo, si bien no tematizado y en conexión con la comprensión que se tenía en su época de esta actividad, no deja de ser parcial, problemático y simplista. Para una profundización en otras caras del consumo, donde el éste puede adquirir una dimensión significativa y productiva, véanse libros como *Ir de compras* de Daniel Miller, *Cultura y razón práctica* de Marshall Sahlins o *Consumo, cultura y sociedad* de Roberta Sassatelli.

²⁶ Escribe Arendt: “La cultura de masas se concreta cuando la sociedad de masas se apodera de los objetos culturales, y su peligro está en que el proceso vital de la sociedad (que, insaciable como todos los procesos biológicos, en su ciclo metabólico arrastra todo lo que puede) consume literalmente los objetos culturales, los fagocite y los destruya” (Arendt, Hannah, *Entre pasado y futuro*, op. citado, p. 219).

²⁷ Arendt, Hannah, *Entre pasado y futuro*, op. citado, p. 223.

dose a tener que vivir en la inmediatez, en el desarraigo y en la desmemoria. Con ello se yugula la transmisión entre las diferentes generaciones y se sentencia a la actualidad a tener que vivir en un eterno presente vacío de referentes y de profundidad.²⁸

En un discurso que dedicó a Lessing y que tituló *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad*, Arendt apunta de manera explícita que “la carencia de mundo es siempre una forma de barbarie”.²⁹ Según este diagnóstico, los bárbaros ya no son unos pocos o pertenecen a un colectivo determinado, como esos parias que son expulsados del espacio público o esos esclavos condenados a dedicar sus vidas a una actividad como la *labor*. Ahora, la barbarie pasa a afectar a la humanidad por entero y se manifiesta por la comentada pérdida del *entre*. Por así decir, lo que en estos momentos compartimos es justamente la barbarie o nuestra extranjería recíproca. Retornando al sentido griego del término, se podría afirmar que somos bárbaros porque la pérdida de ese espacio común nos convierte a unos en extraños de los otros, donde los vecinos y los conterráneos - a fin de cuentas el mismo mundo - pasan a ser entendidos ante todo desde una clave meramente espacial, como una proximidad exclusivamente física, y no tienen por qué hablar la misma lengua (sea en un sentido figurado o literal).

Finalmente, cabe añadir que esta barbarie, de una manera distinta a la de la antigua Grecia, también se asocia a la pérdida y al eclipse de lo político. En la medida en que el mundo es lo que nos provee el espacio de relaciones con los otros seres humanos también es lo que nos suministra el suelo de la política. Eso explica que para Arendt toda política, e incluso toda auténtica pedagogía, deba estar primeramente guiada por la meta de forjar y cuidar un mundo y tenga que estar animada por lo que llamó un *amor mundi*, expresión que no por casualidad pensó como título alternativo a su obra *La condición humana*. Sin mundo, la política que resta es una política inmundada que pone en peligro la misma condición de la política, que compromete el carácter relacional del espacio, como sucede especialmente con el totalitarismo. Bajo este tipo de régimen es cuando se efectúan, confunden y entremezclan dramáticamente los diferentes sentidos de la palabra «barbarie». Los campos de concentración y de exterminio diseñados por los gobiernos totalitarios, de hecho, son la contracara más radical de lo que ella entiende por mundo y donde la misma vida puede ser eliminada.

²⁸ Como ha escrito Martine Leibovici, “la pérdida de autoridad de las tradiciones no nos confronta tanto con el olvido del pasado como con la ruptura del hilo que nos ligaba a las generaciones pasadas y por eso mismo a las generaciones futuras. Esta pérdida es una pérdida de sentido, pérdida de profundidad humana que nos deja apesados en el solo ciclo biológico de los seres vivos, ciclo sempiterno más que eterno, sin memoria, ya que siempre ha sido idéntico a sí mismo o librado a procesos anónimos y todopoderosos” (Leibovici, Martine. *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*. México, UNAM, 2006, pp. 61-62).

²⁹ Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 23.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974.
- *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza, 1988.
 - *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993.
 - *Entre pasado y futuro*. Barcelona, Península, 1996.
 - *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997.
 - Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía. Barcelona, Lumen, 2000.
 - *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2001.
 - *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002.
 - *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa, 2002.
 - *La tradición oculta*. Barcelona, Paidós, 2004.
 - *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Arendt*. Madrid, Caparrós, 2005.
 - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 2005.
 - *Diario filosófico: 1950-1973*. Barcelona, Herder, 2006.
 - *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós, 2008.
 - *Escritos judíos*. Barcelona, Paidós, 2009.
- BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MIT Press, 1996.
- DROIT, Roger-Pol. *Genealogía de los bárbaros: historia de la inhumanidad*. Barcelona, Paidós, 2009.
- FINLEY, M. I. *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona, Crítica, 1982.
- GARCÍA QUINTELA, Marco. “Escitas en el ágora y filósofos en la frontera”. *Studia historica. Historia Antigua*, 23, 2005, pp. 113-142.
- HALL, EDITH. *Inventing the barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*. Oxford, Clarendon, 1989.
- ISÓCRATES. *Discursos*. Barcelona, Gredos, 2007.
- LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt, une juive. Experience, politique et histoire*. París, Desclée de Brouwer, 1998.

— Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización. México, UNAM, 2006.

MOSSE, Claude. La mujer en la Grecia clásica. Madrid, Nerea, 1991.

TASSIN, Étienne. *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. París, Seuil, 2003.

TODOROV, Tzvetan. El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones. Barcelona, Círculo de Lectores, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. Los orígenes del pensamiento griego. Barcelona, Paidós, 1998.

— Entre mito y política. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.018>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 359-376



*Roberto Esposito reader of Deleuze. From the affirmative biopolitic
and the communitas to the geopolitical chaosmmunitas*

*Roberto Esposito lector de Deleuze.
De la biopolítica afirmativa y la
communitas a la caosmunidad geopolítica*

MARÍA GARCÍA PÉREZ

Universidad de Granada
themylam@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.019>
Bajo Palabra. II Época. Nº17. 2017. Pgs: 377-394



Recibido: 15/06/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Nos proponemos problematizar y cuestionar la recepción que Roberto Esposito ha llevado a cabo de la filosofía de Gilles Deleuze en el contexto de su elaboración impolítica y biopolítica de una *communitas* afirmativa, la cual es postulada por el autor frente a los poderes negativos y meramente conservadores del paradigma inmunitario surgido en la modernidad. Nuestra argumentación llevará a un desplazamiento que rebasa al *bíos*, a través de la ontología deleuziana, para componer, en cambio, una *geopolítica* y un nuevo concepto, el de *caosmunidad*.

Palabras clave: Comunidad, inmunitarismo, biopolítica, ontología, impersonal.

Abstract

We propose to problematize and question the reception that Roberto Esposito has carried out of the deleuzian philosophy in the context of his impolitic and biopolitical elaboration of an affirmative *communitas*, which is postulated by the author against the negative and merely conservative powers of the immune paradigm emerged in modernity. Our argumentation will lead to a displacement that goes beyond the *bíos*, through the deleuzian ontology, to compose, instead, a *geopolitics* and a new concept, that of *chaosmunity*.

Keywords: Community, immunitarism, biopolitics, ontology, impersonal.

1. Esposito lector de Deleuze. Una aproximación crítica

EN OBRAS RECIENTES, ROBERTO ESPOSITO ha integrado importantes componentes del pensamiento de Gilles Deleuze a sus propias tesis¹ biopolíticas e impolíticas.² En concreto, el pensador italiano ha querido enriquecer con ello su propuesta de una *communitas* infinitamente abierta y de una biopolítica afirmativa colocadas frente al esquema biopolítico inaugurado con la modernidad y, a su juicio, preñado de negatividad, de inmunitarismo. En efecto, a partir de *Bíos* y sobre todo en *Tercera persona* y en *Dúe*³, Roberto Esposito comienza a servirse de elementos de la reflexión deleuziana para componer su *biopolítica de la vida*, esto es, una biopolítica afirmativa en la cual la vida no es mero objeto sobre el que son aplicadas las técnicas de gobierno y sobre la que es ejercida la soberanía con el fin de apuntalar su legitimidad por la única vía de la negatividad, sino una instancia puramente afirmativa no plegable a los dictados de la *inmunitas*. Pero, como se tratará de mostrar en el presente artículo, Esposito no habría logrado extraer toda la riqueza que se desprende del francés si entendemos que difícilmente puede observarse en tal autor ningún tipo de biopolítica propiamente hablando, por afirmativa que ésta se pretenda. Como veremos, el pensador parisino no circunscribe en ningún momento su pensamiento al ámbito de lo viviente, sino que, antes bien, lo profundiza mediante una ontología de la fuerza o *intensio* hacia lo (an)inorgánico como única vía para zafarse y resistir a todo sometimiento. Por tanto, la inclusión de la filosofía deleu-

¹ Esta cuestión acerca de la aproximación de Esposito a Gilles Deleuze, sobre todo en sus últimas obras, queda claramente reseñada en el artículo de Antonelli, M., “La deriva deleuziana de Roberto Esposito” *Revista Pléyade*, Julio-Diciembre 2013, pp. 35-56.

² El propio Esposito ha contextualizado su tematización comunitarista en la línea impolítica, explorada fundamentalmente en su obra *Categorías de lo impolítico*, trad. Roberto Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006. Allí encontramos un recorrido por diversos autores, de Bataille a Simon Weil pasando por Hannah Arendt, Walter Benjamin o Roger Caillois entre otros, a los que el italiano considera, en cierto modo, precursores de la impoliticidad, resistiendo a la teología política y a los horrores del totalitarismo sin caer en la despolitización, esto es, colocándose en los confines de lo político y, así, mostrando sus límites y aporías internas. A este respecto cabe resaltar el reciente estudio del profesor Alfonso Galindo Hervás en el que no sólo se incluye a Esposito en la teorización impolítica, sino también a Nancy, Agamben y Badiou. Véase Galindo Hervás, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015. La clave de la definición de lo impolítico allí se encuentra en la apuesta por una concepción ontológica que distinga “lo político” de la política fáctica, o, de otro modo, lo óntico-político de lo onto-político.

³ Cf. Esposito, R., *Dúe. La maccina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.

ziana por parte de Esposito tendrá notables consecuencias que no pueden pasar inadvertidas. En primer lugar, la noción espositiana misma de biopolítica queda problematizada toda vez que en el filósofo francés la vida es concebida, no como *bíos*, sino como una instancia más profunda que apunta a una ontología de la fuerza u ontología intensiva y que nos habla, más que de biopolítica, de una *geopolítica*, esto es, de una teoría onto-política del espacio y los movimientos cualitativos que lo recorren y lo fundan, movimientos de reterritorialización y de desterritorialización, de nomadismo y de sendentarización. En segundo lugar, la *communitas* que él nos presenta, si se toman hasta el final las reflexiones de Deleuze, debería tornarse *caosmunidad*, esto es, una comunidad caosmológica donde lo que se afirma no es la vida sino la diferencia *qua* diferencia.

Comenzaremos por precisar las posiciones de Esposito en torno a los conceptos, decisivos en este autor, de *communitas* e *inmunitas*. Una vez dilucidados veremos de qué modo el italiano compone el acoplamiento de éstos con la filosofía deleuziana para entrar de lleno, así, en el cuestionamiento del mismo y, consiguientemente, de su desarrollo biopolítico.

2. Inmunitas, negatividad en el seno de la soberanía

SOBRE EL PAR COMMUNITAS/INMUNITAS se ensambla todo el esquema biopolítico de Esposito en su doble faz, afirmativa y negativa respectivamente. Hay que añadir, no obstante, una breve precisión. En Esposito, como ocurre también en Giorgio Agamben,⁴ la biopolítica, se observa, arranca en los albores mismos de la sociedad Occidental, allá en la Grecia antigua, y se define marcando el tránsito de la mera vida animal, salvaje (*zoé*) a la vida cualificada de la *polis*, a la vida organizada políticamente en las ciudades-estado griegas. *Zoón politikón*. Ahora bien, para Esposito la especificidad de la biopolítica vinculada al inmunitarismo queda inaugurada propiamente en la era moderna. En efecto, si comenzamos por la cuestión de la *inmunitas* o, más exactamente, del paradigma inmunitario tal y como lo refiere nuestro autor, lo que tenemos, en esencia, es la injerencia, desde la Modernidad, de la negatividad en el seno del *bíos* político con el fin de entibar la legitimidad sobre la que se asienta la soberanía de los modernos Estados nación. En este sentido, Esposito encuentra en el Leviatán hobbesiano el exponente más claro de tal paradigma. Su teorización política que prescribe, a través del miedo al estado de

⁴ “(L)a producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 16.

naturaleza, al *homo homini lupus* que amenaza la propia autoconservación, el abandono de todo vínculo que no sea el del pacto con el monstruo estatal, es ejemplo privilegiado de la introducción de negatividad en el seno del cuerpo social. De tal manera los individuos quedan a merced del sacrificio del *cum*, en la verticalidad alienante “artificialmente acomunados en la sustracción de la comunidad”.⁵ El contrato es, como veremos, la cara opuesta de la donación infinita que acontece en la *communitas*. Pero, además, en él se daría la inevitable paradoja del redoblamiento del miedo, ahora convertido en terror por lo irresistible del poder leviatánico. Porque el sacrificio del *cum* no sucede sino al precio de impedir toda resistencia. El Leviatán, dueño ahora de la decisión acerca de la vida y la muerte de los súbditos, único capaz de castigar conservando su derecho natural, actúa como *lupus* colosal y terrible. No es de extrañar, con esta reflexión, que Esposito afirme la necesidad de buscar una alternativa a la teología política⁶ que andando el tiempo y ya de la mano de Carl Schmitt bebió directamente del manantial teórico de hobbesiano, como tampoco lo es que Agamben encontrara en el jurista de Plettemberg y su decisionismo la clave para componer el arcano de la soberanía en torno a la noción de *bando*: todo se juega en la cuestión del poder decisorio entre vida y muerte, entre vida que merece ser vivida y vida nuda, sacrificable sin represalia, *Homo sacer*. La biopolítica, en suma, por mor de esta negatividad inmunitaria, se torna *tanatopolítica*. En consecuencia, lo que subyace de fondo para Esposito en esta lógica sacrificial que alargaría su sombra y sus atroces consecuencias hasta nuestros días, hasta nuestras democracias actuales, pasando por el horror del totalitarismo nazi y soviético del siglo XX, es esta eclosión del paradigma inmunitario, esto es, de un determinado dispositivo biopolítico mediante el cual se busca la conservación de la vida, de la normalidad y homogeneidad del cuerpo social, a través de la introducción, en la dosis justa, de aquello mismo que la amenaza. Sin lugar a dudas en Hobbes es el miedo, el miedo a la anomia, a la guerra civil, transformado ahora en miedo a los poderes represores del Estado-Leviatán, el que cumple dicho papel. Él es respuesta inmunizadora que vigoriza la soberanía estatal y mantiene el pacto mediante el *lupus-farmakon*: remedio y veneno. La receta, el antídoto que se pone en marcha, pues, es una suerte de vacuna, la inoculación del virus en su cantidad apropiada para prevenir los efectos devastadores de la enfermedad desatada. Reforzar el sistema inmune y apuntalar la legitimidad soberana guardan la misma lógica.

⁵ Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 65.

⁶ Como ya hemos señalado, para Esposito es decisivo hallar esta impolítica “tercera vía que escapa a la *repraesentatio* teológico-política sin ceder, por otro lado, a la despolitización moderna” Esposito, R., *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996, p. 33.

Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una protección negativa de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente (...). (L)a inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural.⁷

El poder biopolítico, por tanto, no es visto por nuestro autor como mera instancia coercitiva o represora, pero tampoco se pone aquí el acento en la cuestión de la producción de subjetividades y de cuerpos como sucedía en Foucault. El nudo gordiano de la reflexión espositiana se encuentra en la capacidad y las técnicas empleadas por el poder para conservar al cuerpo social tal cual se ha constituido y, con ello, a sí mismo. Lo biopolítico-inmunitario se aborda, pues, como resorte mantenedor de la legitimidad soberana a través de la negatividad, esto es, mediante la paradójica inserción, controlada, de lo que podría transgredirlo y arrasarlo si se le deja operar arrojado a su libre crecimiento. El par amigo/enemigo visto por Schmitt se transforma en la dicotomía salud/enfermedad, y la decisión acerca del quién del enemigo lo es ahora acerca de los elementos mórbidos componentes de la patología. Ahora bien, al igual que en Schmitt donde el enemigo se hacía inseparable y, por tanto, necesario para la definición del amigo, o en Hegel, donde el Espíritu absoluto se movía y desplegaba hasta su autoobjetivación final en el Estado en tanto que figura cenit de sí a base de la Negación como motor de la Historia, aquí la enfermedad se hace igualmente indispensable para garantizar al sistema político en condiciones salutíferas, hasta el punto ineludible como se ha dicho, de su inyección.

(L)a enfermedad refuerza por contraste, o inclusive crea, los mecanismos autodefensivos del organismo enfermo (...) el poder político puede utilizar las sediciones y revueltas para legitimar y reforzar su aparato represivo. O inclusive producirlas con ingenio. (...) El remedio para el mal está en tomarlo en formas y dosis tales que inmunicen definitivamente de él.⁸

Como se ve, a juicio de Esposito, la enfermedad social toma la forma de la disidencia, de la rebelión. Pero ella es vista a partir de la Modernidad en tanto necesaria para la legitimación de la soberanía política. El *homo homini lupus* es condición indispensable del pacto social. Frente a ello, el recurso espositiano pasa por postular la expropiación de la subjetividad para así exorcizar toda negatividad, en el fondo

⁷ Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 74-75.

⁸ Esposito, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 175-176.

proveniente de la representación y el esquema sujeto-objeto, haciendo de la biopolítica una instancia plenamente afirmativa en el *cum* comunitario, esto es, que deje a la vida tal cual es, de nuevo en un gesto muy agambeniano⁹, a su libre crecimiento y *contagio*, capaz de desbordar al cuerpo social homogeneizado, inmunizado de sí mismo.

Pero lo capital para nosotros es observar el modo en que Esposito extiende un determinado elemento de la técnica y la ciencia biomédica para explicar la cuestión política y describir lo que él entiende por biopolítica negativa, es decir, el modo específicamente moderno en que se ejerce el poder. Esta misma extensión será la que parece afectar al pensamiento de Gilles Deleuze en el acople al que le somete Esposito, aunque a la inversa, esto es, dispuesto, no para la negación del *bíos*, sino para su plena afirmación. Pasamos entonces a describir la propuesta en positivo del italiano a través del siguiente interrogante: ¿frente a qué se ejerce esta negatividad? ¿de qué verdaderamente nos inmuniza el poder político? La respuesta es sencilla, justamente de una biopolítica afirmativa, de una *communitas* que es plena afirmación y crecimiento de la vida sin las injerencias del poder soberano. Vamos ahora a desarrollar esta cuestión para tener una aproximación completa al pensamiento de Esposito. Así armados entraremos con rigor a describir y cuestionar la recepción que este pensador ha llevado a cabo de Gilles Deleuze.

3. *Communitas*, hacia una biopolítica afirmativa

EL TÉRMINO INMUNITAS YA APUNTA a lo que él niega, pues no indica otra cosa que el resultado de suprimir el *cum* de la *communitas*, al *ser-con* que ontológicamente somos, al tiempo que ejerce la ausencia del *munus*, esto es, del don que, a juicio de Esposito, (des)constituye la comunidad. Así, la negatividad propia del paradigma inmunitario acontece sobre y contra la verdadera existencia compartida, la cual no sabe más que de plena afirmación, de pleno *contagio*. Lo esencial, por tanto, de la *communitas* espositiana puede desplegarse en el análisis de los dos elementos que la componen, *cum* y *munus*. Así, de un lado, tenemos el modo en que se da, para el

⁹ La pregunta fundamental para Agamben, tras detallar la relación de bando que el poder mantiene con la vida es la siguiente: “¿en qué modo un *bíos* puede ser sólo su *zoé*, ¿cómo puede una forma de vida apresar ese *haplós* que constituye a la vez la tarea y el enigma de la metafísica occidental?” Agamben, G. *Homo sacer I*, op.cit., p. 239. La respuesta completa la da Agamben al captar en el “*cualsea*” el término que define una vida amada tal cual es, sin dependencia respecto de ningún predicado concreto. Por lo demás, este *cualsea* supone un tipo de singularidad que no toma por esencia, por tanto, ningún contenido común apropiable. Cf. Agamben, G., *Lo abierto, el hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006; Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1993.

italiano, este carácter compartido de la existencia que, como veremos, es heredero fundamentalmente de Heidegger y de Jean-Luc Nancy, y, de otro, nos encontramos con un don que en su incalculable infinitud, conecta con la filosofía de Georges Bataille¹⁰. Sin embargo, el punto de unión de uno y otro se encuentra en el desfondamiento de la categoría de sujeto erigida en la modernidad como epicentro del pensamiento que ella inaugura. Don infinito que, en palabras de Esposito, expropia toda propiedad, hasta la última y más fundamental de todas las del individuo: al sujeto de la representación, auténtico agujero negro, entraña de la negatividad inmunitaria.

Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un ‘más’ sino por un ‘menos’, una falta. (...) Un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad (...) que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad.¹¹

Tal *munus*, como donación sin límites del sí mismo, coloca al sujeto en su afuera, donado hasta desaparecer, concernido sin remisión por una deuda recíproca allí donde se deshace en el *con* que lo convierte en pura apertura. El *être singulier-pluriel* nancyano¹², vuelta de tuerca del heideggeriano *Dasein*, ahora visto como *Mit-Dasein*, se anuncia en Esposito por doquier. Él es condición ontológica que nos pluraliza y acaba con toda identidad óptica sobre la que construir u obrar comunidades fácticas, preñadas, a juicio del italiano, de negatividad inmunitaria, de exclusión de la alteridad a la que se convierte en enemigo, en *lupus*, en el patógeno o microorganismo causante de la enfermedad y usado con fines inmunológicos. Tal vez tengamos aquí una primera clave para entender porqué Deleuze aparece como

¹⁰ Esposito considera a Bataille, junto con Heidegger, uno de los pensadores impolíticos de la comunidad más importantes de la historia de la filosofía. Este pensador que hizo pivotar su concepción de una comunidad infinitamente abierta y acéfala en torno al principio de derroche, el cual conforma su *Economía general*, esto es, una economía que no tiene por principio rector único a la utilidad y, así, a la búsqueda de autoconservación y sobrevivencia, rompe con la dicotomía sujeto-objeto arrasando la subjetividad a través de su infinita donación. Se puede encontrar el tratamiento sistemático que Esposito dedica a Bataille en Esposito, R., “La comunidad de la muerte”, *Categorías de lo impolítico*, op.cit., p. 296.

¹¹ Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op.cit., pp. 29-31.

¹² Jean-Luc Nancy nos habla de un *être singulier pluriel* para su comunidad *desobrada*: singular, en tanto que transido de sus propios límites, finito pero, también, simultáneamente plural por cuanto su aparecer consiste, por aquellos mismos confines que lo constituyen, siempre en su estar entre otros, en *con-tacto*, ex-puesto. Por esta pluralidad, pues, su actividad más propia es la del *com-parecimiento*: el ser, como ser-con, consiste en su constante comparecencia ante otros, en su apertura que toma la forma de una ex-posición, esto es, de un estar fuera de sí mismo: “lo que la comunidad me revela, al presentarme mi nacimiento y mi muerte, es mi existencia fuera de mí (...) La comunidad no toma el relevo de la finitud que expone. Ella misma no es, en suma, más que esta exposición (...) porque la finitud «es» comunitaria, y sólo ella es comunitaria” Nancy, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 54.

elemento discordante. Habita en las líneas de Esposito, de forma soterrada, una cierta indecisión entre dos ontologías. La primera de ellas es precisamente la que va de Heidegger a Nancy, ontología que entiende todo fenómeno como fenómeno de sentido, como entidad aprehensible por la consciencia y la representación, aun cuando el objetivo sea desfondarlas, deconstruirlas. La estructura de la *Ereignis* en la diferencia óntico-ontológica alude a esta cuestión: el ser es allí concebido como simultáneo desvelamiento y ocultamiento por mor del sentido. Nancy, andando el tiempo, habría buscado asentar en el ocultamiento a su *comunidad desobrada* frente a la obra óntica que estaría asolando la historia política de Occidente. Comunidad de sentido despresente, no apropiable, antes bien, comunidad que expropia (o desobra) hasta de la propia subjetividad, del polo de captación del sentido de lo ente. Pero hay una vía de reflexión ontológica en la que Esposito se queda a medio camino, esa que entiende los fenómenos, en cambio, como resultado o efecto de entramados de fuerzas, de *intensios* plurales pre-subjetivas y sub-representativas. Esta es la ontología deleuziana a la que nos dedicaremos en el siguiente apartado con el objetivo de poner de manifiesto los inconvenientes de la obra de Esposito al incorporarla sólo parcialmente.

En cualquier caso, aun hay que añadir algo sobre la *communitas* espositiana porque la expropiación del inconmensurable *munus* es también desbaratadora del dispositivo “persona”. Para Esposito tal concepto, cuyo origen se encontraría en el cristianismo, habría logrado aumentar la capacidad inmunitaria de Occidente creando una línea divisoria infranqueable entre la vida biológica, material, carnal, corporal, respecto del sujeto o espíritu. Como consecuencia, se habría hecho posible aislar esa vida salvaje, animal, haciendo portador de derechos sólo al hombre separado de su sustrato biológico, el cual es objeto de la negatividad inmunitaria. Deconstruir la categoría de persona y apostar por lo impersonal sería, pues, equiparable a acercarse a una biopolítica afirmativa y a una *communitas* donde no quepa la negación y donde el *ser-bíos* sea, efectivamente por impersonal, absolutamente abierto, afirmado y, como ocurría en Nancy, al mismo tiempo singular y plural. La tercera persona o impersonal es, por tanto, la llave de acceso a esta inobrabilidad inmanente y afirmativa de la vida que supera el dualismo entre alma y cuerpo, sujeto y vida, *zoé* y *bíos*, radicalizado por el nazismo pero aún presente y operante en nuestras sociedades actuales: “¿Cómo se puede traducir a nuestro lenguaje una ontología de la comunidad como ésta? En la simple proposición de que la comunidad es, o, mejor dicho, ‘se da’, prescindiendo de nuestra voluntad, o capacidad, de *realizarla*¹³”.¹⁴

¹³ La cursiva es nuestra.

¹⁴ Esposito, R., *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009, p. 91.

Pasamos ahora al siguiente apartado para dar cuenta brevemente de la ontología de la fuerza deleuziana y, sobre todo, del temblor con el que sacude los cimientos de las tesis de Esposito.

4. De la bipolaridad afirmativa y la *communitas* a la caosmunidad geopolítica

PRINCIPALMENTE, ES EN EL CONTEXTO TEÓRICO de la búsqueda de la noción de tercera persona donde Esposito comienza a recoger tesis deleuzianas centrales, a virar hacia este pensador francés para hallar en él ciertas claves que expliquen y profundicen esta instancia impersonal a la que se dirige y que se presenta nuclear en su *communitas* y en su biopolítica afirmativa. Sin embargo, lo que vamos a sostener, a tenor del recorrido que hemos realizado por la filosofía (im)política del autor italiano, es que dichos elementos, tal y como los muestra Esposito, lejos de conseguir el objetivo de otorgar hondura a su propuesta, aparecen reducidos puesto que no se tiene en cuenta la ontología que les subyace y, en consecuencia, guardan la apariencia de una introducción *ad hoc* en su pensamiento.

Podemos realizar una primera aproximación a este devenir deleuziano de Esposito mediante el tema de la inmanencia recogido en el apartado final de su obra *Bíos*. Allí nuestro autor se hace eco del último texto del que tenemos noticia escrito por Deleuze antes de su fallecimiento, *L'immanence, une vie...*¹⁵ La posibilidad de la rotura del vínculo trascendente entre política y vida que hace de la segunda mero objeto de la primera es aquí la finalidad, y será el artículo indeterminado “una” —en el título deleuziano— el que pone sobre la pista de tal cuestión: no esta o aquella vida, tampoco la vida humana opuesta a la animalidad o a su carácter natural-biológico, sino *una* vida, cualquier vida y, así, toda vida. En efecto, “toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida. No es este el contenido ni el sentido último de la biopolítica, pero al menos es su presupuesto”.¹⁶ El presupuesto necesario para combatir la biopolítica negativa, aquella que, a la postre, deriva en una *tanatopolítica* a través del paradigma inmunitario. Ahora bien, para entender este punto a fondo Esposito recurre a su vez al concepto deleuziano de “campo trascendental”, una noción capaz de desarticular la dicotomía sujeto-objeto postulando en su lugar un “flujo potenciador o debilitante, entre una sensación y otra”.¹⁷ El objetivo no es otro que desvincular la vida respecto del sujeto y su consciencia para, sólo desde ahí, evitar la intromisión de la negati-

¹⁵ Publicado originalmente en la revista “Philosophie”, nº 47, París, Minuit, el 1 de septiembre de 1995, pp. 3-7.

¹⁶ Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op.cit., p. 312.

¹⁷ *Ibid.*, p. 307.

vidad. Expropiar al sujeto de sí mismo, esto era lo capital, tal y como vimos para su idea de *communitas*, a la que Esposito liga sin ambages la reflexión deleuziana mencionando el relato de Dickens, *L'ami commun*, que el francés citará en el texto analizado. Más aun, recogiendo la polémica que Deleuze establece con la tradición filosófica,¹⁸ así como la influencia que sobre él ejerció Gilbert Simondon, en lugar de optar entre el caos indiferenciado o los individuos ya formados y su consciencia, Esposito encuentra en la noción de virtualidad a través de las simondonianas preindividualidad y transindividualidad el *quid* para un tipo de individuación que justamente no tiene que ver con el sujeto sino, afirma, con lo impersonal, con la tercera persona. La identidad constituida del sujeto convive aquí con un vector transformador que la desborda y la desarma.

Como en la teoría ontogenética de Gilbert Simondon, según la cual cada nueva individuación conserva siempre un componente preindividual que impulsa al individuo fuera de sus límites, también para Deleuze permanece siempre una porción de lo virtual que es previa y excede a la plena actualización (...) El ser está constituido precisamente por esta oscilación entre actual y virtual —entre orden y caos, entre identidad y transformación, entre forma y fuerza— que, manteniéndolo en permanente tensión consigo mismo, lo traduce en devenir.¹⁹

Es este plus de lo virtual que antecede y rebasa al individuo gestado, limitado, y, por ende, al sujeto, el que Esposito vincula con lo impersonal, hasta culminar en el deleuziano “devenir-animal”, y esto porque allí de lo que se trata no es de oponer la animalidad a la humanidad, la *zoé* al *bíos*, es decir, de generar un dualismo y una jerarquía, sino de hacer del primero, y por mor de la immanencia, la instancia que posibilita el contagio, esto es, el cambio, la mutabilidad en la relación entre heterogéneos. Con todo ello, se evidencia el modo en que el pensador italiano habría comenzado a detectar en Deleuze un pensamiento capaz de articular la cuestión de la comunidad removiendo los postulados de la tradicional filosofía política. Ahora bien, a pesar de este acercamiento que creemos válido, Esposito no penetra lo suficiente en su pensamiento y ha obviado todas las consecuencias que se seguirían de la adopción hasta el final de la ontología de la fuerza propia del parisino, distinta de la ontología del sentido que encontramos en Nancy²⁰, autor

¹⁸ “Lo que es común a la metafísica y a la filosofía trascendental es, en primer lugar, esta alternativa que nos imponen: o bien un fondo indiferenciado, sin-fondo, no-ser informe, abismo sin diferencias y sin propiedades; o bien un Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada. Fuera de ese Ser y de esa Forma, no queda sino el caos...” Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 139.

¹⁹ Esposito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 213.

²⁰ “El *co*-mismo y como tal, la *co*-presencia del ser, no resulta presentable (...). Se trata pues de ‘dar el sentido’ del ser-en-común según lo que es, a saber, *en*-común, o *con*, y no según un ser o una esencia de lo común: dar

de clara influencia en sus textos tal y como ya hemos puesto de manifiesto. Así puede ser entendida mejor la sentencia con la que pone punto y final a *Bíos*, una frase con claras resonancias nancyanas: “A este *unicum*, a este ser *singular y plural*²¹, remite la figura, aún insondada, de la tercera persona: a la no-persona inscrita en la persona, a la persona abierta a aquello que aún nunca ha sido”²². Lo que trataremos de mostrar en lo sucesivo es que, en realidad, ese ser singular y plural se hace inseparable, en Deleuze, de una ontología de la fuerza, la cual llevará a la vida más allá de sí misma. Nietzsche y Spinoza son, fundamentalmente, los dos autores de relevancia a este respecto que, repitiéndose y diferenciándose, operan en ella. En efecto, lo impersonal deleuziano remite en última instancia, no a la vida biológica, ni siquiera a ella simplemente vista más allá de la representación y del sujeto. Deleuze se sumerge en lo (an)inorgánico, en ese cuerpo sin órganos (CsO) que ya no es cuerpo vivo en sentido biológico, sino cuerpo intenso, molecular, hecho de multiplicidades intensivas. Subyace aquí, pues, una concepción de la materia en general donde lo orgánico es sólo un estrato, una solución provisional en superficie a un problema intensivo. La materia es, en profundidad, materia intensa, poblada de pujanzas interafectivas en el tiempo del *Aión* o tiempo del *Acontecimiento*,²³ temporalidad paradójica distinta de la sucesión lineal de Cronos, de las causas y los efectos, de los medios y los fines y de todo funcionalismo, en la que emerge la diferencia, inaprehensible e inesperada cada vez: *eterno retorno* de la diferencia. El último sustrato de lo real, el ser en cuanto tal,²⁴ es en Deleuze un compuesto infinito de fuerzas en relación interafectiva guiadas, caosmológicamente, por la diferencia misma, por los encuentros de las intensidades diferenciales en permanente litigio que, por mor de su mutuo impacto, de su poder de afectar y ser afectadas, producen nuevas diferencias.²⁵ Tal producción diferencial se detiene, se sedentari-

entonces el sentido del ser-con en el mismo con” Nancy, J.-L., *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006, pps. 55 y 71.

²¹ La cursiva es nuestra.

²² Esposito, R., loc.cit., p. 216.

²³ François Zourabichvili dedica todo un estudio a Deleuze calificando su filosofía, ya en el título, como una filosofía del Acontecimiento haciendo destacar la cuestión de la temporalidad en la ontología del francés. Cf. Zourabichvili, F., *Deleuze, una filosofía del Acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

²⁴ Tal y como señala el profesor Luis Sáez Rueda, lo que tenemos en Deleuze es una superación de la concepción heideggeriana del ser y una profundización de su tratamiento de la diferencia a través de Nietzsche, de manera que el ser heideggeriano es ahora el que queda atravesado y constituido por las fuerzas nietzscheanas. Cf. Sáez Rueda, L., “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger”, en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

²⁵ El pensamiento de Deleuze se observa, en este punto, fuertemente influenciado por Nietzsche y Spinoza, lo cual queda patente en los distintos estudios que dedicó a ambos. Las principales conclusiones que extrae en ellos estarán presentes a lo largo del resto de su obra. La realidad como campo de fuerzas donde mora la diferencia o la cuestión de la afectación recíproca son, en este sentido, capitales para el posterior desarrollo de su filosofía.

za o actualiza en la representación, con el sujeto y su modo de aprehender tanto lo que acontece en el mundo como a sí mismo, componiéndose con ello una región *extensa* de fenómenos medibles, cuantificables, objetivables.²⁶ Ellos son el resultado del impacto, en una sensibilidad transcendental, de la diferencia *intensa* con nuestro fondo pre-subjetivo y libidinal, también hecho de intensios diferenciales. Su objetivación, la operación de la subjetividad es siempre efecto, emergencia provisoria de un yo asediado por el advenir de nuevas diferencias. Esto quiere decir para nosotros y ya en el ámbito de la comunidad al que Esposito quiere conducir a Deleuze, que ella tampoco puede circunscribirse sin más a la cuestión del *bíos*. Lo político-social en Deleuze tiene que ver con los afectos, con el deseo. La pluralidad de fuerzas es aquí pluralidad libidinal en rizoma, esto es, en relación de *síntesis disyunta* (y, y, y...), figura lógica mediante la cual Deleuze perfila esta ontología de la fuerza productora de más y más diferencia. Estos deseos-afecto, pre-subjetivos y sub-representativos, es decir, moleculares en términos del propio Deleuze, habitan más allá de la *zoé* y *del bíos*, no se detienen en el *devenir-animal*, sino que son, de fondo, *devenir-molecular*, devenir intensivo que emparenta al hombre con la naturaleza en tanto que *physis*, puro y continuo emerger, *natura naturans*.²⁷ En este nivel, Deleuze no distingue la vida humana de cualquier otro fenómeno, de una ola en el mar, una ventisca o una aurora boreal. Pero entendiendo que tanto lo físico, como lo químico y lo biológico son pensados desde el punto de vista de las fuerzas en relación que les subyacen y atraviesan, que los hacen y los deshacen por mor de sus encuentros. Contagio sí, pero un contagio que atraviesa y (inter)afecta a todos los órdenes de lo real.

No hay razón para pensar que los estratos físico-químicos agotan la materia: hay una materia no formada, submolecular. Tampoco los estratos orgánicos agotan la Vida: el organismo es más bien lo que la vida se opone para limitarse, y hay una

Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000; Deleuze, G., *Spinoza, filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2004.

²⁶ Hay que subrayar que el ámbito de la *extensio* no es eliminable para Deleuze sino que configura lo que él comprende como una "ilusión" ineludible: "La ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, es que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, ella hormiguea en él. ¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la fisura del Yo?" Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 409. Una ilusión, no obstante, inevitable, tal y como lo recoge en su estudio L. Sáez: "Este ser diferencial intenso-extenso no puede ser captado en cuanto tal por la representación. (...) la representación, de la que no podemos escapar, detiene el devenir y superpone una identidad, investidura de la diferencia. Sin embargo, el mundo representado no es un mundo inexistente. Es real, en cuanto 'ilusión necesaria'." Sáez Rueda, L., "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger", loc.cit. p. 442.

²⁷ Esta terminología spinoziana es la que destaca y utiliza Luis Sáez Rueda para explicar la diferencia e interrelación entre la *intensio* y la *extensio* deleuzianas, dos nociones que nos serán fundamentales en nuestra investigación. Cf. Sáez Rueda, L., *El Ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015.

vida tanto más intensa, tanto más poderosa, cuanto que es anorgánica. Asimismo, hay devenires no humanos del hombre que desbordan por todas partes los estratos antropomorfos.²⁸

Por tanto, la vida deleuziana aquí traída en cita no pertenece ni al *bíos* ni a la *zoé* sino que excede a ambos, barahúnda intensa por doquier, en la brizna de aire, en el rayo de sol, en un árbol y en mí. Del mismo modo, el objetivo profundo de Deleuze no consiste únicamente en deshacer el funcionalismo del cuerpo a través del CsO, de ese cuerpo sin órganos que desbarata su organización en un organismo, con lo cual Esposito podría estar de acuerdo pues de ahí podría derivarse el paradigma inunitario y su lógica negativa. Se trata de ver que bajo él Deleuze está pensando en el modo en que estos afectos-deseo aun sin codificar, esta *intensio* aun sin pasar por la consciencia representativa y el sujeto, se mueven y producen, arrasando al sujeto mismo, constituyéndolo y desfondándolo a cada paso. Movimiento interafectivo e interpenetrador que procura el intercambio de naturalezas, el devenir-orquídea de la abeja²⁹, las metamorfosis que no dejan intactos allí donde emerge lo nuevo. En este contexto se explica mejor que, cuando Deleuze describe el proceso de individuación siguiendo a Simondon, apele a una instancia pre-individual que convive con lo individuado, insistiendo en su virtualidad. Porque lo virtual nombra esa intensidad que *in-siste* en lo individuado transgrediendo sus límites.

En suma, vemos que los elementos deleuzianos mencionados por Esposito no están al servicio de la vida, del *bíos*. En primer lugar, la inmanencia, la rotura de la separación sujeto-objeto, tiene que ver en el parisino con otra noción que la traslada más allá, para ser más concretos, tiene que ver con la *metaestabilidad*, esto es, con la ausencia de trascendencia entre *extensio* e *intensio*. El ser en su totalidad, vale decir, es un ser metaestable, un mismo ser de doble faz, intensa y extensa a la vez, sub-representativa y representativa, aiónica y cronológica, en pleno bullicio y estacionada. Tal ser encuentra su equilibrio en la *caosmosis*, en un orden inmanente que fluye y se organiza en su propio devenir, sin ley trascendente que lo guíe o, mejor, sin más ley que la de sus encuentros intensos. Y esto, como ya hemos explorado, no

²⁸ Deleuze G. & Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 513.

²⁹ Podría decirse que, para Deleuze, la Naturaleza actúa siempre “contra natura”: en ello consisten los devenires, los afectos, en la relación de los heterogéneos, de los flujos diferenciales de potencial o de fuerza que nos arrojan a un mundo molecular en que, siguiendo uno de sus ejemplos más recurrentes en sus textos, una orquídea y una abeja pueden relacionarse y crear un “entre”: una orquídea que deviene abeja, una abeja que deviene orquídea... un devenir orquídea-abeja. Porque orquídea y abeja no son más que nombres que, lejos de detenerse en una clasificación por especies, designan “algo que en primer lugar es del orden del acontecimiento, del devenir o de la *haecceidad*” Ibid., p. 267. Designan, con Simondon, lo pre-individual mismo. Y es que el devenir siempre se da al nivel que Deleuze designa como molecular: la individuación consiste siempre, pues, en devenires moleculares, que es lo mismo que decir que consiste en la relación diferencial de los afectos, de las fuerzas o diferencias de potencial.

pertenece únicamente a la vida, sino que atraviesa a la realidad entera hasta profundizarla y observarla como un entramado de fuerzas, de pujanzas. En segundo lugar, lo impersonal deleuziano que alude al pronombre indefinido “una” y que Esposito destaca del escrito de Deleuze, no refiere a la cualidad de la vida humana según la cual cualquiera de ellas, esto es, desnuda, sin la cualificación del dispositivo “persona”, es única y, así, irremplazable. Si este impersonal o tercera persona buscado por Esposito puede rastrearse en Deleuze es justamente porque el francés lo remite a esa flujo energético, a esa *intensio*, que puebla y recorre todos los estratos. Recordemos, tanto lo físico, como lo químico y lo biológico son pensados desde el punto de vista de las fuerzas en relación que les subyacen y atraviesan, que los hacen y los deshacen por mor de sus encuentros. Además en tal proceso la diferencia es lo esencial y ello se traduce en una concepción autopoética de lo real por la cual éste consiste en el continuo advenimiento de la novedad, del cambio cualitativo. El francés describe tal advenir como un tipo de movimiento especial, de movimiento cualitativo no meramente espacializante, esto es, que no describe trayectos y distancias recorridas por los cuerpos, sino las transformaciones que en ellos se dan. Movimientos cualitativos que no necesitan siquiera del movimiento cuantitativo de la traslación, el cual, por sí solo, los dejaría inalterados, y que en el ámbito socio-político Deleuze define mediante los términos de desterritorialización y reterritorialización, de nomadismo y de sedentarización.³⁰ Sedentarizar o reterritorializar es tanto como detener la emergencia de la diferencia en el ámbito político-social y describe el momento constituido, el momento del Estado, no entendido en su forma histórica moderna, sino como “*Urstaat* inmemorial”³¹, al igual que la *extensio* suponía la región del sujeto y la representación fenoménica. En cambio desterritorializar, nomadizar, narra el empuje intensivo y deseante que violenta lo constituido: revolucionaria *máquina de guerra*. Por todos estos motivos ya advertimos que en este pensador no podemos hablar con rigor de una biopolítica sino, antes bien, de una *geopolítica* y, si hubiera que hablar de algún tipo de comunidad tal vez deberíamos denominarla *caosmuni-dad*, esa cuyo caosmótico *munus* resulta de empuñar tales fuerzas, afectos-deseos,

³⁰ Tanto el sedentario como el nómada se mueven, pero si el primero va de A a B como puntos prefijados de una trayectoria extensa en que nada cambia, desplazamiento estéril que Deleuze denomina como *Gravitas*; el segundo no marca puntos sino que traza líneas porque en él lo importante no son las zonas de partida y de llegada, sino lo indefinido de un territorio no medido en el que el movimiento, por ello, es turbulencia, perturbación o desorden: *Celeritas*. Por eso el espacio liso por antonomasia es el desierto, la estepa, el mar. Acabar con el nomadismo es por tanto definir el espacio, estriarlo y darle direcciones constantes, someter su velocidad absoluta a la velocidad relativa de la gravedad: “hay pues una gran diferencia de espacio: el espacio sedentario es estriado, por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, sólo está marcado por ‘trazos’ que se borran y se desplazan con el trayecto” (...)“Pero esta empresa conduce al resultado más inesperado: la multiplicación de los movimientos relativos, la intensificación de las velocidades relativas en el espacio estriado, acaba por reconstituir un espacio liso o un movimiento absoluto” *Ibid.*, pp. 368-385.

³¹ *Ibid.*, p. 436.

como armas desterritorializantes haciendo advenir cada vez una nueva Tierra, haciendo emerger la diferencia en cada micro-impacto.

5. Conclusiones

Hemos problematizado las nociones de *communitas* y de biopolítica afirmativa de Esposito a la luz de la integración que el propio pensador italiano lleva a cabo de las reflexiones de Gilles Deleuze para descubrir que, al haber obviado la complejidad de la ontología que el francés nos presenta, su propuesta parece quedar desdibujada. No obstante, se debe reconocer la virtud de Esposito al vincular a Deleuze con la línea de pensamiento impolítico y con la tematización de la comunidad que se esgrime en su seno. Como hemos apuntado, es posible pensar la categoría de comunidad a la deleuziana, esto es, como *caosmunidad*. Ella, por consiguiente, del mismo modo que la buscada por los impolíticos, emerge para resistir a las comunidades fácticas dadas en la historia y atravesadas de negatividad, del trabajo del sujeto y la representación. *Caosmunidad* que es *pueblo* por venir, donde lo que se afirma, sin embargo, hay que insistir en ello, no es la vida, sino la diferencia misma. *Pueblo*, por tanto, vinculado a la creación, a la novedad que trae el advenir de la diferencia: “(l)a revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo”.³²

³² Deleuze, G. & Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 102.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

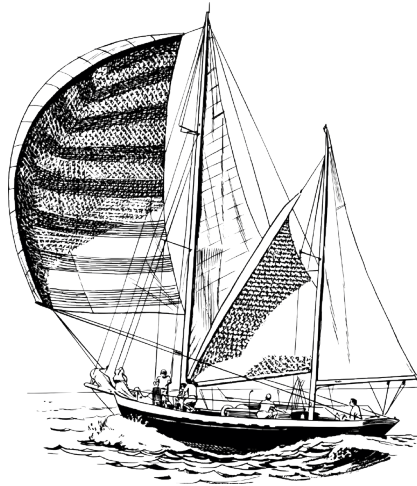
- AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1993.
- AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- AGAMBEN, G., *Lo abierto, el hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.
- ANTONELLI, M., “La deriva deleuziana de Roberto Esposito” *Revista Pléyade*, Julio-Diciembre 2013, pp. 35-56.
- DELEUZE, G., “Limmanence, une vie...”, *Philosophie*, nº 47, París, Minit, 1995, pp. 3-7.
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Dely y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- DELEUZE, G., *Spinoza, filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2011.
- DELEUZE, G., *¿Qué es la Filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- ESPOSITO, R., *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996.
- ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- ESPOSITO, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- ESPOSITO, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Editorial Katz, 2006.
- ESPOSITO, R., *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009.
- ESPOSITO, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- ESPOSITO, R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.
- GALINDO HERVÁS, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015.
- NANCY, J.-L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001.
- NANCY, J.-L., *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006.

SÁEZ RUEDA, L., “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger”, en Sáez Rueda/De la Higuera (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
SÁEZ RUEDA, L., *El Ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015.
ZOURABICHVILI, F., *Deleuze, Una filosofía del Acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.019>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 377-394

Filosofía de la Historia y de la Cultura

Philosophy of History and Culture





Jan Assmann on History, Memory and Exodus

*Historia, memoria, éxodo.
A propósito de Jan Assmann*

ROBERTO NAVARRETE ALONSO

Universidad Complutense de Madrid
roberto.navarrete@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.020>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 397-412



Recibido: 25/05/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El trabajo estudia la conformación de identidades colectivas a partir de la distinción entre historia y memoria. Tras presentar algunas consideraciones generales sobre el origen freudiano de la fenomenología de la cultura de Jan Assmann, su contribución es enmarcada en el contexto de la querrela de los historiadores. Por último, las tesis de Assmann sobre la institucionalización de la memoria colectiva como memoria cultural son aplicadas al actual éxodo provocado por el fanatismo religioso.

Palabras clave: historia, querrela de los historiadores, memoria comunicativa, memoria cultural, éxodo.

Abstract

This paper deals with the configuration of collective identities according to Jan Assmann's distinction between history and memory. After presenting some general reflections on the Freudian origins of Assmann's phenomenology of culture, his contribution to a cultural theory is contextualized in the framework of the Historians' Quarrel. Finally, Assmann's thesis on the institutionalisation of collective memory as cultural memory are applied to the current exodus caused by religious fanaticism.

Keywords: History, Historians' Quarrel, Communicative Memory, Cultural Memory, Exodus.

1. Introducción

A FINALES DEL SIGLO XIX tuvo lugar un giro decisivo en la historia del pensamiento occidental. El descubrimiento del inconsciente por Sigmund Freud representa una de las grandes humillaciones sufridas por la humanidad a lo largo de su historia, junto con las derivadas del heliocentrismo y la teoría de la evolución¹. En un primer momento, el alcance de la revolución psicoanalítica fue de índole individual, pero al cabo de poco tiempo, tras haber alcanzado no obstante fama mundial, el padre del psicoanálisis se vio obligado a adentrarse en cuestiones propias de teoría de la cultura. Son de sobra conocidas tres de sus obras al respecto: *Totem und Tabu* (1913), *Die Zukunft einer Illusion* (1927) y *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), pero quizá no tanto el último de los trabajos de Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), en el que el psiquiatra austríaco aplicó su tesis sobre el retorno de lo reprimido a la conformación de la identidad, no de las culturas en general, sino de una en particular y, de hecho, particularísima: la del pueblo judío, cuyo surgimiento es reconstruido por Freud a través de la figura del “hombre Moisés”².

Surgido en primera instancia como método y práctica para el tratamiento clínico de patologías psiquiátricas, el psicoanálisis se convirtió en un modelo teórico descriptivo y explicativo de la psique humana. Hoy sobrevive no tanto en las facultades de psicología, en las que –salvo raras excepciones– apenas ocupa ya un lugar más que en la historia de dicha disciplina, cuanto en el ámbito de la filosofía y, en general, de las humanidades: la antropología, la etnología, la historia y la teoría de la cultura. Desde luego no ocurre en estas áreas del conocimiento que el paradigma freudiano sea asumido de manera acrítica, pero sigue siendo objeto de estudio y controversia, así como fuente de inspiración de figuras preeminentes de nuestro tiempo, más allá del también psiquiatra y psicoanalista Jacques Lacan. Es el caso de los filósofos Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Slavoj Žižek y Peter Sloterdijk, pero también de Yosef Hayim Yerushalmi, autoridad preeminente en la historia del judaísmo, y del egiptólogo

¹ Cfr. Freud, S., “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse”, *Gesammelte Werke*, XI, London, Imago Publishing, 1940, pp. 294-295, así como Id., “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”, *Gesammelte Werke*, XII, London, Imago Publishing, 1947, pp. 6-12.

² Cfr. Freud, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Amsterdam, De Lange, 1939.

Jan Assmann³. Es la aportación de este último a la teoría de la cultura aquello a lo que proponemos atender aquí, debido al enorme potencial del que está dotada para hacer frente a dos de las cuestiones más urgentes de nuestro tiempo: el fanatismo religioso llevado al extremo del terror y el problema de la identidad cultural en un mundo global y, sin embargo, todavía poblado de fronteras y límites de muy diversa índole.

2. Historia y memoria

CON Y CONTRA FREUD, tanto Yerushalmi como Assmann se han aproximado al problema de la conformación de la identidad colectiva —judía, en el caso de Yerushalmi, y no sólo judía, en el de Assmann— a partir de la distinción entre historia y memoria⁴. Han dado así lugar a sendas fenomenologías de la memoria como respuesta a la hipertrofia del historicismo. El esquema teórico de Assmann está dotado sin duda de mayor sofisticación que el del autor de *Zakhor*, cuyo tratamiento de la cuestión era todavía muy rudimentario. Estaba en realidad demasiado apegado aún, tanto en espíritu como en esencia, a la obra de Maurice Halbwachs⁵. Si bien Assmann parte de los esquemas de este sociólogo francés, se distancia de modo sustancial de ellos por medio de una profundización en el ámbito semiótico de la memoria. El trabajo de Assmann como teórico de la cultura constituye una investigación de la textualidad del pasado, motivo por el cual cabe referirse a él como una aportación al giro ontológico de la hermenéutica gadameriana.

Las reflexiones de Yerushalmi a propósito del significado de la historia para el pueblo judío datan de comienzos de los años ochenta. Aunque el propio historiador judío indique en las postrimerías del corto siglo xx (1989) que cuando, siete años antes, se publicó su *Zakhor*, no estaba solo en su preocupación sobre los problemas de la memoria colectiva y la escritura de la historia, la cuestión de la diferencia entre memoria e historia cobró especial significado algunos años más tarde⁶. Cabría incluso indicar una fecha concreta: el 8 de mayo de 1985, día en que se cumplió el cuadragésimo aniversario del final de la Segunda Guerra Mundial. En sí misma, se trata

³ Ambos se han ocupado, de hecho, del Moisés de Freud y, por tanto, de la fenomenología freudiana de la tradición religiosa judía. Cfr. Yerushalmi, Y. H., *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable*, New Heaven, Yale University Press, 1991; Assmann, J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München, Hanser, 1998; e Id., *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München, Carl Hanser, 2003.

⁴ Cfr. Yerushalmi, Y. H., *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory* [1982], New York, Schocken, 1989, así como Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C. H. Beck, 1997.

⁵ Yerushalmi, Y. H., *Zakhor*, op. cit., p. XXXV, así como Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, Paris, 1925, e Id., *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

⁶ Yerushalmi, Y. H., "Preface to the Schocken Edition", *Zakhor*, op. cit., p. XXVII.

de una fecha de escaso valor histórico y, sin embargo, de enorme valor simbólico, es decir, desde el punto de vista de la memoria: un día que si es digno de ser recordado no es porque hiciera historia, sino por su carácter conmemorativo. Testimonio, monumento textual –y nacional– de esta naturaleza simbólica fue el discurso pronunciado aquel día por el entonces Presidente de la República Federal de Alemania, Richard von Weizsäcker, en la Sala de Plenos del Parlamento de Alemania⁷.

Las palabras del *Bundespräsident* no pueden ser en efecto más pertinentes para la cuestión que nos ocupa. “El 8 de mayo de 1945”, comenzaba su alocución, “es una fecha dotada de un significado histórico decisivo”, en tanto que, añade más adelante, “día de la liberación”, lo cual desde luego supone ya un modo de recordar y, por tanto, de interpretar el puro hecho histórico –si es que tal cosa existe– del final de la guerra. Respecto del 8 de mayo, no de 1945, sino de todos los años a partir de entonces, no es ya la historia lo que está en juego, sino la memoria: “el 8 de mayo es para nosotros un día para el recuerdo”, tanto del dolor causado por los crímenes del nacionalsocialismo –del trauma, por tanto–, como de la mencionada liberación –es decir, del triunfo–⁸. “Recordar”, declaró Weizsäcker, “significa conmemorar un acontecimiento de un modo tan honesto y puro que se convierta en una parte de nuestro propio interior”, es decir, de la propia identidad. E incluso parecía citar al propio Yerushalmi cuando afirmaba: “el pueblo judío se acuerda y se acordará siempre [...] no sólo porque al hombre le sea imposible olvidar semejante horror, sino porque el recuerdo pertenece a la fe judía”. Si es posible una reconciliación, concluía, ésta pasa por asumir el pasado y mantener vivo el recuerdo de lo sucedido, es decir, como es “natural”⁹, el exterminio nacionalsocialista del pueblo judío.

De la alocución del *Bundespräsident* merece la pena destacar, por último, la razón aducida para explicar la “necesidad interna” de que, precisamente cuarenta años después del final de la guerra, se avivase en Alemania la polémica acerca de lo ocurrido entre 1933 y 1945¹⁰. En este caso, era al egiptólogo Assmann a quien podría

⁷ El discurso íntegro puede consultarse en la página web de la Presidencia de la República Federal de Alemania: www.bundespraesident.de.

⁸ Véase Giesen, B., *Triumph and Trauma*, London, Paradigm, 2004, así como Assmann, A., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C. H. Beck, 2014, pp. 12-17.

⁹ No se puede aquí sino entrecomillar el término “natural”, pues el fenómeno al que estamos refiriéndonos, y al que se refería Weizsäcker, no es de tal índole. La base neuronal del individuo, aun siendo necesaria –en tanto en cuanto sólo el individuo, y no ningún grupo, es sujeto del recuerdo–, es insuficiente desde el punto de vista de la memoria colectiva: necesita del complemento de una mnemotecnia cultural (procesos de almacenamiento, reactivación y transmisión puramente culturales). Lo mismo ocurriría, por lo demás, si hubiésemos preferido escribir “lógico”: que se recuerde una cosa u otra no es fruto de deducción alguna, sino, más bien, de decisiones concretas. Lo correcto, por tanto, hubiese sido utilizar la expresión, nada habitual, “como es cultural”. Porque de cultura –de identidad cultural– se trata.

¹⁰ En todo caso, la disputa fundamental, a la que vamos a referirnos de inmediato, estaba aún por llegar, si bien es cierto que Hermann Lübbe había dado aviso de ella ya en 1983. Véase Lübbe, H., “Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein”, *Historische Zeitschrift*, vol. 236, núm. 3, 1983, pp. 579-599.

parecer estar citando Weizsäcker, cuando, remitiéndose en realidad a los relatos del Antiguo Testamento, afirmaba:

El transcurso de cuarenta años juega un gran papel en la vida de los hombres y en los destinos de los pueblos [...] Significan siempre un gran corte. Tienen efecto en la conciencia de los hombres, ya sea como final de un tiempo oscuro con la confianza en un nuevo y buen futuro, ya sea como peligro del olvido y advertencia sobre las consecuencias. Merece la pena reflexionar sobre ambas cosas.

Ya en el Prólogo a su tratado sobre la memoria cultural, Assmann llamaba en efecto la atención sobre el hecho de que “cuarenta años marcan un cambio de época en la memoria colectiva”¹¹. Y, como Weizsäcker, tenía en mente la repetida aparición de tal intervalo de tiempo en los textos veterotestamentarios¹². Pero la aportación de Assmann a la teoría de la cultura, ejemplificada en las más avanzadas civilizaciones de los tiempos más remotos, no era ciega a lo que el transcurso de ese periodo de tiempo significaba para su propia época, es decir, a su importancia desde el punto de vista del recuerdo del acontecimiento histórico de la *Shoah*. De hecho, reconoce en este aspecto personal y existencial del asunto el motivo decisivo por el que el tema “memoria y recuerdo” alcanzó gran virulencia en la década de los ochenta del siglo pasado, a saber, el hecho de que por entonces comenzaba a desaparecer la generación de quienes fueron testigos de los más atroces crímenes y catástrofes en los anales de la historia de la humanidad¹³. La memoria del Holocausto estaba en trance de perder entonces el carácter comunicativo propio de los recuerdos referidos al pasado reciente, compartido por una determinada generación. La supervivencia del recuerdo de lo sucedido a la muerte de sus testigos pasaba por su fijación en la memoria, ya no comunicativa, como veremos, sino cultural. Tal fue el objeto de la *Historikerstreit* y tal es, asimismo, el fondo político-cultural e histórico del que surgen los análisis de Assmann, por lo que merece la pena detenerse en esta polémica cuyos principales protagonistas fueron Ernst Nolte y Jürgen Habermas.

3. El uso público de la historia

COMO ACASO NO PODÍA SER de otro modo, el estallido de la querrela de los historiadores tuvo lugar en un día cargado de significado. Coincidiendo con el aniver-

¹¹ Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, op. cit., p. 11.

¹² *Ibid.*, pp. 212 ss.

¹³ *Ibid.*, pp. 11 y 51.

sario de la “Operación Neptuno” –el comienzo del fin de la ocupación alemana en Europa occidental–, Nolte, discípulo de Martin Heidegger que ya había alcanzado fama académica con su fenomenología comparada de los totalitarismos, publicó en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) el texto que habría de desencadenar la disputa por la singularidad y el significado del exterminio de los judíos por parte del nacionalsocialismo¹⁴. El artículo llevó por título “Die Vergangenheit, die nicht vergehen will”¹⁵, lo cual implicaba la tesis de que, en efecto, lo normal es que todo pasado pase o, lo que es lo mismo, que lo contrario resulta excepcional. La vitalidad del recuerdo del nacionalsocialismo, es decir, el hecho de que el nacionalismo se hubiese convertido en un mito negativo, obedecía según Nolte a intereses políticos, tanto de los ideólogos de la República Federal de Alemania como, incluso, de los supervivientes y sus descendientes.

La argumentación del historiador llegaba incluso a comparar el discurso de la “culpa de los alemanes” con el de la “culpa de los judíos”, uno de los pilares de la ideología nacionalsocialista. Frente a este imaginario, Nolte abogaba por una revisión de la historia de Alemania en los sombríos tiempos del nacionalsocialismo. A su modo de ver, si cabía hablar de la singularidad de los crímenes perpetrados por el Tercer *Reich*, ésta se reducía, en comparación con el genocidio social de los bolcheviques, a su carácter biológico y a su mayor tecnificación. Asimismo, no era resultado de ningún *Sonderweg*, sino de una reacción frente al original bolchevique que el mito negativo concentrado en el término “holocausto” tendía, a su juicio, a olvidar. Nolte afirmaba por tanto la existencia de un nexo causal entre ambos o, en otras palabras, que el exterminio de los judíos no se habría producido de no haber tenido lugar antes el *Gulag* soviético.

Las reacciones a la posición de Nolte no se hicieron esperar, como era de prever. Apenas un mes después, Habermas publicaba en *DIE ZEIT* su respuesta a

¹⁴ En realidad, Nolte había sostenido las mismas tesis en una conferencia pronunciada en la *Carl Friedrich von Siemens Stiftung* de München, en 1980, publicada en una versión más corta el 24 de julio de ese mismo año, también en el *FAZ*. Cfr. Nolte, E., “Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blinkwinkel des Jahres 1980” [1980], *Historikerstreit*. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München-Zürich, Piper, 1988, pp. 13-35.

¹⁵ Cfr. Nolte, E., “Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte” [1986], *Historikerstreit*, op. cit., pp. 39-47. Más polémico era, en realidad, el subtítulo: «Un discurso que pudo ser escrito pero no pronunciado». Se trataba de una acusación dirigida contra Habermas, quien, como miembro de la organización de las *Römerberggespräche* de 1986, era sospechoso, para Nolte, de haber sido responsable de que su invitación a participar en el coloquio fuese retirada. El final de la carta de Nolte a *DIE ZEIT* no tiene desperdicio: “Veo reforzada mi vieja sospecha de que el mismo hombre que, en la teoría, es un adalid de la ‘libre discusión’, en la práctica sabe emplear con energía y habilidad las posiciones formales e informales de poder de las que dispone en el gremio y en las editoriales para ejercer una censura muy especial” (Nolte, E., “Lesebrief an ‘DIE ZEIT’, 1. August 1986” [1986], *Historikerstreit*, op. cit., p. 94).

las tendencias de la historiografía alemana que tildaba de “apologéticas”¹⁶, no del nacionalsocialismo, pero sí de la tradición imperial-nacionalista que, tras la derrota de la tradición de 1848, había contribuido a estabilizar la «Pequeña Alemania», así como a identificar a los enemigos del *Reich*. Tal había sido la labor del historicismo en la historiografía alemana, desde Friedrich Dahlmann hasta Leopold von Ranke y Friedrich Meinecke, pasando naturalmente por Heinrich von Treitschke: legitimar el salto del pensamiento a la acción que significó el camino recorrido por (una parte de) la germanidad en los cuarenta años transcurridos entre Hegel y Bismarck, la Revolución de Julio de 1831 y la proclamación del II *Reich* en 1871. Es el recuerdo de aquello que se condensa en la palabra «*Reich*» lo que añoraban Nolte y quienes salieron en su defensa incluso al precio de una desmoralización de la propia historia alemana. Su apuesta por el revisionismo no era neutral, científica, sino que estaba al servicio de la movilización nacional de otro mito, de otro modo de imaginar la identidad colectiva de los alemanes y, por tanto, de rememorar el pasado de Alemania.

La conciencia histórica a la que apelaba Nolte, en definitiva, no dejaba de ser, según Habermas, una suerte de sucedáneo de religión. Sin embargo, ¿no era ésta la acusación que Nolte había vertido sobre él? ¿Y no es la querrela de los historiadores, más bien, una disputa librada entre defensores, no de dos historias, sino de dos modos de recordar la historia, es decir, de dos mitos: el del patriotismo geopolítico imperial-nacionalista anterior a 1933 y simbolizado por Bismarck, por un lado, y el del patriotismo constitucional posterior a 1945, simbolizado por Konrad Adenauer, por otro? No se polemizaba, lo quisiera Nolte o no, a propósito de qué fue lo que ocurrió entre 1933 y 1945, sino acerca de cuál era su sentido para el presente, sobre el modo en que debía ser recordado para configurar la identidad de la nación alemana en una u otra dirección: en dirección a Occidente, en el caso de Habermas, y en dirección a Centroeuropa –y el frente oriental–, en el de Nolte. Sólo Habermas reconoció esto de manera explícita: se trataba del “uso público de la historia”, de la autocomprensión oficial de la República Federal de Alemania y, en definitiva, no de un objeto de la historia como disciplina científica, sino de un problema de “memoria colectiva”¹⁷. Habermas no discutía, en definitiva, los logros de Nolte como historiador, sino sus motivos: la “mitomotórica”, por usar ya la terminología de Assmann, que subyacía a su irrupción en la escena pública, más allá de las revistas especializadas. Joachim Fest calificó esto de “práctica miserable”, pero resulta ina-

¹⁶ Cfr. Habermas, J., “Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung” [1986], *Historikerstreit*, op. cit., pp. 62-76.

¹⁷ Habermas, J., “Vom öffentlichen Gebrauch der Geschichte. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf” [1986], *Historikerstreit*, op. cit., pp. 243-255.

pelable que cabe discutir, aunque en planos distintos, tanto un aspecto como otro: la crítica ideológica es tan legítima como la crítica científica¹⁸.

4. De la memoria comunicativa a la memoria cultural

TAN LEGÍTIMA, DE HECHO, que acaso deba incluso sustituirse el término “ideología” por “memoria colectiva”¹⁹. Porque el primero lleva siempre aparejado la idea de una falsa conciencia, en el sentido de un conjunto de imágenes y símbolos que tratan de justificar y mantener un determinado *statu quo*: un sistema de valores e ideas que es necesario disolver mediante la crítica racional a fin de sacar a relucir la verdad que se esconde tras la manipulación y tergiversación de la realidad efectiva por parte de quien en ella ejercen la hegemonía cultural. Frente a este modo de ver las cosas se impone desde los años noventa una perspectiva quizá menos optimista: la convicción de que el hombre está referido de modo irreductible a imágenes y símbolos colectivos, narraciones, lugares, monumentos y prácticas rituales. Lo cual no obsta para que se pueda ir más allá de su mera descripción y explicación, es decir, para que se pueda adoptar una perspectiva crítica respecto de una determinada configuración de la memoria colectiva que permita juzgarla desde el punto de vista de su racionalidad y de su carácter vinculante en el plano moral. Se asume, en cambio, que toda alternativa a la memoria colectiva dominante será, de nuevo, un mito, pero ya no en el sentido de una falsificación, sino de una reconstrucción de hechos históricos llevada a cabo desde el prisma de la propia identidad. Lo que se admite, en definitiva, es que el recuerdo no dispone de *factum* alguno, sino tan sólo de interpretaciones de los *facta*. Sobre ellas se construye el “nosotros” y, por tanto, el “los otros”, pues toda *in-clusión*, es decir, toda identificación, presupone una *ex-clusión*: la alteridad general de todos los “nosotros” particulares que no somos nosotros mismos; una generalidad a la que no pertenecemos, respecto de la cual somos una alteridad particularísima: elegida, “como es cultural” –a pesar de que, una y otra vez, se pretenda natural, esto es, étnica, nacional, con lo que el otro queda inmediatamente definido como el extranjero y la identidad, por su parte, como frontera que se prefiere mantener clausurada²⁰–.

¹⁸ Fest, J., “Die geschuldete Erinnerung. Zur Kontroverse über die Unvergleichbarkeit der nationalsozialistischen Massenverbrechen” [1986], *Historikertreit*, op. cit., pp. 100 ss., así como Jäckel, E., “Die elende Praxis der Untersteller. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen läßt sich nicht leugen” [1986], *Historikertreit*, op. cit., pp. 115-122.

¹⁹ Assmann, A., *Der lange Schatten der Vergangenheit*, op. cit., pp. 30-31.

²⁰ Véase Lanceros, P., “Gente vil y sin nombre...”, en VV. AA., *El otro entre nosotros: alteridad e inmigración*, Madrid, CBA, 2009, pp. 113-158. Sobre “identidad” y “elección”, véase Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, op. cit., pp. 30-31.

El sintagma “memoria colectiva” no debe entenderse de modo metafórico. No se refiere al recuerdo que un grupo tiene de sí, pues tal cosa no existe: los individuos, y no lo colectivos, son los sujetos de la memoria, si bien no hay memoria –tal es la tesis de Halbwachs a la que se adhiere Assmann– sin socialización. La memoria es individual, pues requiere de una base neuronal, pero está acuñada por la interacción del individuo con el colectivo, es decir, es el resultado de procesos de carácter comunicativo dados en el interior de un grupo concreto²¹. Su concreción, no sólo espacio-temporal, es de hecho aquello que la distingue de la historia, que por definición debería ser siempre mentada más bien como “historia universal”. El recuerdo, que nace en el interior de un grupo, lo es siempre de tal grupo, toda vez que la pertenencia a él depende de la participación en el recuerdo compartido; la historia, en cambio, es el marco general en el que las diferencias entre los grupos se nivelan: un tiempo homogéneo y vacío en el que todo es comparable con todo, en el que ningún colectivo es el elegido. Su tiempo es el tiempo compartido por todos, sin distinción: el tiempo abstracto, indeterminado, que corresponde a la abstracción de toda particularidad sobre la que es posible la representación del tablero de la historia de la humanidad²².

En su propuesta, a diferencia de Halbwachs –y de Yerushalmi–, Assmann no se queda en la mera contraposición de los términos “memoria colectiva” e “historia”, sino que emplea el primero como concepto general bajo el que subsume las categorías “memoria comunicativa” y “memoria cultural”. De este modo, su análisis fenomenológico de la memoria está dotado de mayor sofisticación que las tesis del sociólogo francés –y del historiador judío–. No en vano, es el paso de la memoria comunicativa a la cultural lo que nos interesa aquí. Ofrece la clave para entender la querrela de los historiadores, ya que cuando Habermas hablaba de “memoria colectiva” para referirse al uso público de la historia no aludía sino a la institucionalización de una memoria comunicativa que, transcurridas cuatro décadas desde el final de la Segunda Guerra Mundial, estaba necesitada de medios para su supervivencia más allá de la finitud biológica de sus portadores. El resultado de dicha institucionalización es lo que mienta la expresión “memoria cultural”, entendida ésta como una “mnemotécnica” que, dirigida a determinados acontecimientos y figuras del pasado, da lugar a una historia fundada, no en hechos, sino en recuerdos: un mito, como decíamos antes, cuya realidad no descansa en su facticidad desde el punto de vista de la historia universal, sino en su fuerza normativa y formativa respecto de una determinada cultura²³. El pasado recibe de este modo lo que habitualmente

²¹ Ibid., pp. 34-37.

²² Ibid., pp. 42-45.

²³ Ibid., pp. 48-56.

se denomina “sentido histórico”, si bien, como en el caso de la *Historikerstreit*, el interés en él no es ni mucho menos un interés general en la historia, sino uno, en lo esencial, político, y por lo tanto siempre particular. Se trata del interés concreto en la legitimación de un determinado estado de cosas, o bien en su transformación, en función de si la historia rememorada y conmemorada, es decir, el mito, es utilizado a favor de los hechos o, por el contrario, de modo contra-fáctico: como forma de resistencia frente al orden cultural –y político– establecido²⁴.

5. Los tiempos del poder y el poder de los tiempos

LA MEMORIA HACE UN USO POLÍTICO DEL PASADO, pero también, y quizá ante todo, del tiempo o, con más exactitud, de *los tiempos*. En el caso de la memoria no se trata ya, como sabemos, del tiempo como forma *atemporal* en la que tienen *lugar* los acontecimientos históricos. La cuestión es en cambio la del ritmo y, por tanto, la del orden de los tiempos. Porque la rememoración cultural del pasado al margen de cómo éste se inserte de manera fáctica en el curso de la historia compartida de modo universal y abstracto introduce de hecho una temporalidad cualitativamente distinta respecto de la mera temporalidad cronológica, pero también respecto de la propia del recuerdo que circula en la cotidianidad, es decir, entre aquellos que disfrutaban de un mismo tiempo. La memoria cultural no es contemporánea de la comunicativa: sus tiempos son de órdenes tan distintos como lo son lo sagrado y lo profano, lo festivo y lo cotidiano. La temporalidad a la que da tiempo la memoria cultural destaca tanto respecto del tiempo-espacio de la historia, de los anales de una humanidad abstracta, como respecto de la temporalidad cotidiana de un nosotros particular a la que sin embargo confiere ritmo, orden: sobre la que ejerce (un) poder²⁵. Porque el poder tiene sus tiempos, del mismo modo que le pueden surgir contratiempos: resistencias fundadas en un modo de recordar la historia que no coincide con el institucionalizado, que reclama incluso su subversión y, con ella, la revolución también del día a día²⁶. “Tradición de los oprimidos”²⁷, la llamaba Walter Benjamin.

²⁴ Ibid., pp. 78-86.

²⁵ Ibid., pp. 52-58.

²⁶ Sobre el concepto de «contra-tiempo», véase Lanceros, P., “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante”, en J. Barja & C. Rendueles (eds.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid, CBA, 2013, pp. 165-200, así como Bensussan, G., *Le Temps messianique. Temps historique et temps v'ecu*, Paris, J. Vrin, 2001, pp. 124-126.

²⁷ Benjamin, W., “Über den Begriff der Geschichte” [1940], *Gesammelte Schriften. Band I, 2. Abhandlungen*, Frankfurt a. M., Shurkamp, 1980, p. 697.

Hay una alianza entre memoria –también en la forma de la desmemoria– y dominio, pero en condiciones de opresión el recuerdo puede fungir como una poderosa arma de resistencia y eventual liberación²⁸. Es el caso de la “mitomotórica” asociada a la espera judía del Mesías que impregna las tesis benjaminianas *Über den Begriff der Geschichte* y que, como recoge Assmann, inspiró el primer movimiento de resistencia nacional impulsado por la religión del que la historia nos da testimonio: el levantamiento de los Macabeos contra el Imperio seléucida²⁹. Se trata, en general, del recuerdo de un pasado mítico respecto del cual el presente es contradictorio en grado extremo: un paraíso perdido que debe ser modelo del nuevo estado de cosas a instaurar.

Está aquí en juego, de hecho, un cierto modelo utópico que, más que apuntar a un no lugar ideal, como era el caso de los utopistas “espaciales” de los siglos XVI y XVII, se refiere a una cuestión de tiempo³⁰. No es tanto una utopía, por tanto, cuanto una “ucronía”: el desajuste temporal que provoca la memoria cuando ésta se pone al servicio de los oprimidos por quienes dominan los tiempos del poder. La posibilidad de este tiempo es lo que califica de imposible una concepción totalitaria del tiempo histórico como la que –todavía, es decir, a pesar del cansancio de la Modernidad– domina en Occidente bajo las coartadas del progreso, la perfectibilidad y el crecimiento: la aceleración y los pronósticos a ella asociados³¹. Es posible, sin embargo, porque es posible prever un desenlace, sin duda, menos optimista, incluso melancólico, pero con seguridad más realista. Porque otros recuerdos y otros relatos de la historia, en forma de contra-historia, son posibles³².

Porque, en definitiva, hay algo más que la unidimensionalidad del mundo moderno, fundada en la absolutización de lo nuevo y la excepción permanente que, por ejemplo, convierte la crisis de los refugiados sirios en mera noticia: un presente que pasa de inmediato a ser pasado y que, a lo sumo, se recuerda para tratar de encontrar una explicación al terrorismo islámico en nuestro continente, para justificar una guerra y para volver a levantar viejas fronteras: para identificar al extraño y combatir al enemigo. El miedo aumenta y viejos fantasmas recorren la olvidadiza Europa: en Hungría, en Polonia, en Francia, en Austria, en Alemania. ¿Qué queda del recuerdo de la liberación? ¿Qué queda del recuerdo de la catástrofe? La tensión,

²⁸ Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, op. cit., pp. 70-71.

²⁹ *Ibid.*, pp. 80-81. Cada año, por lo demás, Israel rememora este acontecimiento a través de la Fiesta de las Luces: *Jánuca*, haciendo del hecho histórico un mito fundacional del Estado de Israel.

³⁰ Véase Koselleck, R., “Die Verzeitlichung der Utopie”, en W. Voßkamp (ed.), *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3, Stuttgart, Metzler, 1982, pp. 1-14.

³¹ Véase Lanceros, P., *La Modernidad cansada y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, así como Valdecantos, A., *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Madrid, Díaz y Pons, 2014.

³² Por ejemplo, una contra-historia del colonialismo, del imperialismo y, por tanto, del capitalismo como la que puede encontrarse en Losurdo, D., *Controtopía del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

mientras tanto, aumenta: nuevas tormentas se vislumbran en el horizonte mientras el olvido arrecia. Porque, ¿no es justo el olvido lo que arrastra al ángel benjaminiano de la historia? Y, ¿no es precisamente el recuerdo lo que el ángel busca, con desesperación, al girar la cabeza y contemplar, tras de sí, el osario de la humanidad? Europa parece haber olvidado que no hay cultura sin barbarie, ni ilustración sin tinieblas; que la experiencia de la historia es la de una catástrofe ante la que acaso no quepa ya –*todavía*, en realidad– más que una estrategia: la organización del pesimismo³³.

6. Exodus

EUROPA SE ENFRENTA EN NUESTROS TIEMPOS a la primera gran catástrofe humanitaria del siglo XXI, resultado a su vez del violento despertar del fanatismo, esta vez no racial ni de clase, sino, en verdad *una vez más*, religioso, extendido ahora a escala global. *Ellos*, quienes huyen de la *jihad*, mueren en las fronteras de *nuestra* Europa: en el mar, *Mare Nostrum*, que compartimos con musulmanes y judíos; en las carreteras que atraviesan el desierto de los Balcanes, que más bien habrían de ser un puente, camino hacia el corazón mismo de *nuestro* continente. *Ellos* huyen y mueren, pocos alcanzan la tierra prometida; *nosotros* debemos hacernos responsables de este éxodo, dar respuesta a este acontecimiento y a algunas vergonzosas reacciones que produce: el miedo, instrumento de las peores políticas desde los tiempos más remotos. Miedo al que viene porque tiene miedo *allí* y cree tener *aquí* su porvenir. La actualidad, los acontecimientos históricos de los que estamos siendo testigos, las catástrofes del tiempo presente, reclaman de nosotros, quizá en primer lugar, recordar catástrofes de tiempos de los que ya no –o apenas– quedan testigos, pero sí testimonios: relatos, contra-historias, mitos que nos permitan seguir haciendo historia. No sólo a *nosotros*, sino a *ellos*: *nuestros* muertos. Porque, como dice Benjamin, “ni los muertos están seguros ante el enemigo si éste vence”³⁴. Si es el enemigo quien se encarga de escribir la historia: de borrar su recuerdo.

El último trabajo de Assmann lleva por título *Exodus*³⁵. Se trata de un análisis pormenorizado del relato bíblico de la salida de los judíos de Egipto, de su carácter fundacional en relación al pueblo hebreo, llevado a cabo por Assmann desde el punto de vista de su fenomenología de la memoria cultural. En él no se examina, por tanto, la veracidad del relato desde el punto de vista de la facticidad histórica,

³³ Benjamin, W., “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz” [1929], *Gesammelte Schriften. Band II, 1. Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, pp. 308-309.

³⁴ Benjamin, W., “Über den Begriff der Geschichte”, op. cit., p. 695.

³⁵ Assmann, J., *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München, C. H. Beck, 2015.

sino el modo en que los acontecimientos a los que el relato se refiere han dado sentido a la historia del pueblo judío, es decir, el modo en que se recordó –la tradición profética–, en que se fijó ese recuerdo –el Deuteronomio– y, por último, en que se ha transmitido hasta hoy –la celebración de *Pésaj*, la más importante fiesta del calendario judío–. De hecho, la historia apunta más bien a una expulsión; el recuerdo, en cambio, a una liberación. Y al establecimiento de una alianza o, mejor dicho, de *la* Alianza que significa el acontecimiento del Sinaí. En ello ve Assmann la revolución que el monoteísmo bíblico supuso para el mundo antiguo: no se trata de un monoteísmo de la verdad, al estilo del monoteísmo de la revolución amarniense de Akhenatón en la que Assmann –como Freud y, en realidad, muchos otros– vio hace unos años el origen del monoteísmo judío, o de la distinción mosaica, sino de un monoteísmo de la fidelidad, condensado en la palabra “fe”. El monoteísmo bíblico –veterotestamentario, neotestamentario e islámico, afirma Assmann– no distingue entre lo verdadero y lo falso, sino entre fidelidad y traición en relación a la alianza, es decir, a la promesa de Dios: la promesa de la redención de la creación en que consiste la revelación. El recuerdo de esa promesa, no la fanática afirmación de una verdad absoluta, es entonces, según la interpretación de Assmann, la clave del monoteísmo bíblico y, por tanto, debería serlo también de la actual cultura judeocristiana –aun secularizada– e islámica. Que está lejos de serlo, que si en lugar del recuerdo de la promesa, el mantenimiento de la diferencia mesiánica que nos pone a salvo de la tiranía, lo que encontramos es más bien el terrorífico intento de imponer en el mundo una verdad a la que se exige sometimiento absoluto, una religión determinada y constituida como institución –incluso como Estado– que pretende ocupar el lugar de las últimas cosas, apenas sí es necesario mencionarlo. Sí lo es, en cambio, que no es otra cosa que el éxodo aquello que comparten en su origen más remoto las tres religiones de la alianza, no del Sinaí, sino del Monte Moriá. Y que la figura del recuerdo común a las civilizaciones enfrentadas, Abraham, fue un migrante: nuestro *nosotros* más remoto, quizá es esto lo que no debemos olvidar nunca, fue un *otro* en la tierra “que te mostraré”³⁶.

³⁶ Gén. 12: 1.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSMANN, A., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, C. H. Beck, 2014.
- ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* [1992], München, C. H. Beck, 1997.
- ASSMANN, J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München, Hanser, 1998.
- ASSMANN, J., *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München, Carl Hanser, 2003.
- ASSMANN, J., *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München, C. H. Beck, 2015.
- BENJAMIN, W., “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz” [1929], *Gesammelte Schriften. Band II, 1. Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, pp. 295-314.
- BENJAMIN, W., “Über den Begriff der Geschichte” [1940], in: *Gesammelte Schriften. Band I, 2. Abhandlungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, pp. 691-704.
- BENSUSSAN, G., *Le Temps messianique. Temps historique et temps v'ecu*, Paris, J. Vrin, Paris, 2001.
- FREUD, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Amsterdam, De Lange, 1939.
- FREUD, S., “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse” [1917], in: *Gesammelte Werke*, XI, London, Imago Publishing, 1940.
- FREUD, S., “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse” [1917], in: *Gesammelte Werke*, XII, London, Imago Publishing, 1947, pp. 2-12.
- GIESEN, B., *Triumph and Trauma*, London, Paradigm, London, 2004.
- HALBWACHS, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Félix Alcan, 1925.
- HALBWACHS, M., *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- KOSELLECK, R., “Die Verzeitlichung der Utopie”, en Voßkamp, W. (ed.), *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3, Stuttgart, Metzler, 1982, pp. 1-14.

LANCEROS, P., *La Modernidad cansada y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

LANCEROS, P., “Gente vil y sin nombre...”, en VV. AA., *El otro entre nosotros: alteridad e inmigración*, Madrid, CBA, 1998, pp. 113-158.

LANCEROS, P., “Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante”, en Barja, J. – Rendueles, C. (eds.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid, CBA, 2013, pp. 165-200.

LOSURDO, D., *Controtopia del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

LÜBBE, H., “DER NATIONALSOZIALISMUS IM DEUTSCHEN NACHKRIEGSBEWUSSTSEIN”, *HISTORISCHE ZEITSCHRIFT*, VOL. 236, 3, 1983, pp. 579-599.

NOLTE, E., *DER FASCHISMUS IN SEINER EPOCHE: DIE ACTION FRANÇAISE, DER ITALIENISCHE FASCHISMUS UND DER NATIONALSOZIALISMUS*, MÜNCHEN, PIPER, 1963.

VALDECANTOS, A., *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Madrid, Díaz y Pons, 2014.

VV. AA., “*Historikerstreit*”. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München-Zürich, Piper, 1988

YERUSHALMI, Y. H., *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, New York, Schocken, New York, 1989.

YERUSHALMI, Y. H., *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable*, New Heaven, Yale University Press, 1991.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.020>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 397-412



The Work of History

El trabajo de la historia

FRANCESCO VALAGUSSA

Università Vita-Salute San Raffaele
valagussa.francesco@hsr.it

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.021>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 413-434



Recibido: 22/01/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El presente artículo concentra su atención sobre la relación entre la denominada *Jenenser Realphilosophie* de Hegel y su filosofía de la historia. Partiendo de los conceptos de “*Wirklichkeit*”, “*Arbeit*” y “*Unruhe*”, y de la consideración del rol decisivo jugado por *La Riqueza de las naciones* de Smith en la formación de Hegel, el artículo intenta demostrar como la concepción de la historia de Hegel dependa fuertemente de los escritos de Jena. El famoso concepto de “astucia de la razón”, tal como desarrollado en los escritos de Jena, nos permite aclarar la función y la tarea del Estado en la Historia, así como ésta está comprendida por un lado en la Filosofía del derecho y por otro lado en las lecturas sobre la Filosofía de la historia.

Palabras clave: Filosofía de la historia, Aufhebung, Arbeit, Astucia de la razón, Adam Smith.

Abstract

The present article focuses on the relationship between the so-called Hegel's *Jenenser Realphilosophie* and his philosophy of history. Starting from the concepts of “*Wirklichkeit*”, “*Arbeit*” and “*Unruhe*”, and by the evaluation of the decisive role played by Smith's *Wealth of Nations* in Hegel's background, the article tries to show how Hegel's conception of history strongly depends on Jena Writings. The famous concept of “Cunning of Reason”, as it is developed in Jena Writings, enables us to make clear the function and the task of the State in History, as it is involved on one hand in the *Philosophy of Right* and on the other hand in the *Lectures on the Philosophy of History*.

Keywords: Philosophy of History, Aufhebung, Arbeit, Cunning of Reason, Adam Smith.

El espíritu en sí «es su interno y más íntimo impulso inconsciente, y todo el quehacer de la historia universal consiste en el trabajo de llevarlo a plena conciencia»¹.

1. Trabajo, herramienta, cosa

LA PALABRA “*Arbeit*” desempeña un papel cardinal en el léxico hegeliano. La raíz indoeuropea “*ar*” tiene eco tanto en esa familia de términos como “arte”, “artesano” y “artista”, en sus diversas variaciones en las lenguas occidentales², como en la palabra “hacer” [en el original italiano es “*fare*”, que mantiene con mayor evidencia esa raíz, N.d.T.], en todas sus declinaciones indoeuropeas³. Teniendo en cuenta esta variación vocálica podemos ver, de hecho, como términos como “*faire*”, “*work*” y “*Werk*” derivan todos de la misma raíz, de la que deriva también el alemán “*wirken*” y “*Wirklichkeit*”.

El vínculo que se puede encontrar entre “*Arbeit*” y “*Wirklichkeit*” no es de naturaleza exclusivamente etimológica: ya en la *Fenomenología del espíritu*, el trabajo constituye la figura mediante la cual se cancela –en el sentido específico de *Aufhebung*– el conflicto entre el señor y el siervo. Si el señor «*se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*»⁴, éste «*se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera*»⁵, en el sentido de que el siervo con su trabajo «se limita a

¹ G.W.F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, vol. XII, pp. 39-40. Tr. castellana: Hegel, *Obras completas*, Vol. II, Gredos, p.338, trad. modif. [Hay que advertir que la traducción indica “consciente” y no “inconsciente”. No se trata de un vulgar error, sino de la correcta traducción de la edición Suhrkamp, que escribe “bewußtlose”. Sin embargo, la misma edición indica en nota que, en el manuscrito de Hegel, está escrito “bewußte”. El autor de este trabajo sigue dicha indicación y nuestra traducción, por ende, se adapta a ello. N. d. T.]

² Pensemos al inglés “art” y “artista”, al francés “art” y “artiste”, al español “arte” y “artista”.

³ El horizonte se podría agrandar mucho si introduyésemos términos como “extremidad” [igual que antes el original italiano se refiere a “arto” que mantiene esa raíz, N.d. T.], “armonía”, “arma”, o bien los términos griegos como “ἄρτον”, “ἄροσ”, “ἄρετῆ”. Si además se acepta la hipótesis de metátesis, se pueden añadir términos como “πρόγραμμα” y “χρόμα”, que indican la “cosa”, en cuanto hecha y utilizada. Sobre todas estas derivaciones se remite en el plano puramente etimológico a J. Pokorny, *Indogermanisches Etimologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Bern-München 1959, vol. I, pp. 55-60; sobre el plano filosófico cf. E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999², pp. 265-283.

⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. III, p. 151. Tr. castellana. *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de cultura económica, México D.F. 2012, p. 118.

⁵ *Ibidem*. Por lo que concierne a la dialéctica señor-siervo cf. en particular A. Kojève, *La idea de la muerte en la filosofía de Hegel en La dialéctica y la de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires 1982, pp. 67-103.

transformarla»⁶. El señor llega a tener conciencia de sí porque en la lucha por el reconocimiento ha arriesgado su vida y ahora su Sí mismo se eleva por encima de la vida inmediata, mientras que el siervo llegará a su conciencia justamente mediante el trabajo. La conciencia «*supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo*»⁷. Aquí nosotros asistimos a la formación real y verdadera del espíritu:

La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esa satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. El trabajo, por lo contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo.⁸

En el siervo, como sabemos, reside la verdad de la relación hacia la cosa: mientras que el señor desea inmediatamente, el siervo reelabora y cultiva, es el artífice de la mediación que transforma la cosa. La conciencia debe estar curtida por el miedo absoluto⁹, que el siervo había probado frente a la muerte: ahora dicho sentimiento inmediato es cultivado y formado, disciplinado por el servicio y por la obediencia¹⁰.

El tema del trabajo volverá en las páginas dedicadas a la realización (*Verwirklichung*) de la autoconciencia racional, es decir, en el momento en el que se abre hacia el reino de la eticidad. Como se aclarará posteriormente en los *Principios de filosofía del derecho*, por eticidad se entiende «*una segunda naturaleza que se coloca en el lugar de la primera meramente natural*»¹¹. Eticidad es costumbre (*Gewohnheit*), en el sentido de hábito (*Sitte*). En el añadido a este §151 de los *Principios*, Hegel cita la anotación del diccionario griego-alemán de F. W. Riemer, según el cual la expresión “*Sitte*”, derivada de “*Sitz*”, constituiría el equivalente alemán del griego ἦθος¹². Por tanto, el término “*Sitte*” indicaría el lugar en el que el hombre está sentado, en el que habita establemente: la costumbre se convierte en su carácter, en su aspecto.

En el reino de la eticidad, por tanto, las autoconciencias singulares «*sacrifican su singularidad*»¹³. En el léxico hegeliano, el término “sacrificio” asume un significado

⁶ PhG, *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 152. Tr. cast. 119. En torno a la evolución de las figuras de la autoconciencia en la lucha por el reconocimiento cf. F. Chiereghin, *La “Fenomenología dello spirito”. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2004³, pp. 90-97.

⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 152. Tr. p. 120

⁹ Cf. ivi, p. 155. Tr. p. 121

¹⁰ Cf. ivi, p. 153. Tr. p. 120

¹¹ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 151, in *Werke*, cit., vol. VII, p. 301. Tr. castellana. en *Obras completas, Vol. II*, ed. cit. P.164.

¹² Cf. ivi, p. 302, se reproduce directamente el texto original: «*Sitte – ἦθος ion. ἔθος – Gewohnheit, Gebrauch – (vorzüglich Wohnung bei Herodot) Herkommen des Menschen – Sitte – ob von Sitz? – Gewohnheit. Charakter, Miene*». Cfr. F.W. Riemer, *Griechisch-Deutsch Hand-Wörterbuch*, Frommann, Leipzig-Jena 1816, vol. I, pp. 809 ssg.

¹³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 265. Tr. p. 209.

preciso: en la última página de la *Fenomenología* se afirma que «saber su límite quiere decir saber sacrificarse»¹⁴. El sacrificio es «la eterna enajenación de su subsistencia y el movimiento que instaura al sujeto»¹⁵. La singularidad se sacrifica en la eticidad, ya que «esta sustancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo que este universal es, a su vez, su acción (Tun) como esencias singulares o la obra (Werk) producida por ellas»¹⁶. Es importante subrayar el desdoblamiento y la relación entre “obrar” y “obra”: por un lado, tenemos el obrar como movimiento universal; por otro lado, la obra comprendida como el producto terminado, determinado, en el que se concreta y se realiza ese movimiento.

En la *Filosofía del espíritu de Jena*, Hegel se detiene sobre el yo como esa noche que conserva los nombres como utilizables¹⁷. En una nota al margen habla de la inquietud del yo.

Su inquietud tiene que llegar a ser *el* consolidarse, movimiento que se supere [aufheben-de] como inquietud como puro movimiento. Esto es el *trabajo*; su inquietud se convierte en objeto como pluralidad *consolidada*, como *orden*. La inquietud se convierte en orden, precisamente convirtiéndose en objeto¹⁸.

El trabajo es puro movimiento, es el obrar, mientras que el objeto final constituye el orden de ese movimiento, su consolidación. Obra y obrar resultan inseparables: el movimiento no es tal si no puede literalmente *realizarse* (*Verwirklichung*), a saber, eclosionar en un elemento concreto, una obra (*Werke*), que sea capaz de hacerse cargo del entero proceso y se exprese en la existencia de este determinado orden. Este orden entra ahora en una dialéctica de puro movimiento del trabajo: el orden que ya se ha consolidado en el objeto es sustancia que el trabajo tendrá que elaborar y reelaborar hasta transformarla. Éste es el sentido en el que, en la *Vorrede* de la *Fenomenología*, deberá entenderse que «lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto»¹⁹: verdadera es la relación dialéctica entre sustancia y sujeto, entre objeto y trabajo, entre obra y obrar.

El tema ha de ser inmediatamente desplegado en el plano lógico-metafísico, refiriéndose a la conclusión de la primera tríada de la *Ciencia de la Lógica*, en la que se lee: «el devenir es por tanto una inquietud carente de sostén que se hunde conjunta-

¹⁴ Ivi, p. 590. Tr. p. 472

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 265. Tr. pp. 209-210.

¹⁷ Id., *Jenaer Realphilosophie (Jenenser Realphilosophie II)*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1975, vol. VI, p. 191. Existe una versión castellana de los esbozos de sistema de Jena de 1805/1806, bajo el título de *Filosofía real* (ed. J.M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1984 cf. *Filosofía real*, ed. cit. p. 158. (N. d. T.)

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie (Jenenser Realphilosophie II)*, cit., p. 191. Tr. cit. 158.

¹⁹ Id., *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. III, p. 23. Tr. p. 15.

mente dentro de un resultado inerte»²⁰. No existe el devenir como tal, sino lo devenido: el objeto que tenemos en frente es el orden que testimonia toda la inquietud del movimiento del trabajo que lo ha producido y tal orden será a la vez la nueva “materia” que el trabajo deberá plasmar y remodelar.

Permanezcamos sobre el objeto en cuanto “factor de orden”, continuando con la lectura de la *Filosofía del espíritu de Jena*: el objeto elaborado deviene herramienta. «La herramienta es un medio superior al fin de la apetencia [Begierde], que es singular; abarca todas las singularidades»²¹. Pasajes increíblemente parecidos a los que podemos leer, nuevamente, en la *Ciencia de la Lógica*, cuando Hegel nos habla de la nobleza del arado. «En esta medida, el medio es algo más alto que los fines finitos de la finalidad externa: el arado está más cargado de honor de lo que inmediatamente lo están los placeres preparados por su medio, y que son los fines»²². Un tema ya esbozado por Hegel de hecho al final del *Fragmento*²⁰ relativo a la filosofía del espíritu del 1803-1804: «La herramienta es aquello en lo que el trabajador tiene su permanecer, lo único que excede más allá del trabajador y de lo trabajado, y en él que la contingencia de éstos se conserva; la herramienta se implanta en las tradiciones, mientras que el que desea cómo lo deseado existen sólo como individuos, y como individuos perecen»²³.

Aquí el medio es el orden que se conserva respecto a la dispersión de los singulares fines individuales. Ya en la *Filosofía del espíritu* leemos que «el pensamiento es atenerse al orden»²⁴: el instrumento no es una simple cosa exterior, sino el orden establecido, es el lugar en el que el pensamiento se ha enajenado y ha hecho la cosa pensada. Aquí la cosa es pensamiento²⁵ mucho más que los individuos singulares, quienes mediante la cosa satisfacen solamente su propio apetito individual. A propósito de la relación entre el arado y los fines individuales, en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel puntualiza que «en toda transición, lo que se conserva es el concepto»²⁶.

²⁰ Id., *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, cit., vol. V, p. 113. Trad. cast. *Ciencia de la Lógica Vol I*, ed. F. Duque, Abada, Madrid 2011, p. 239.

²¹ Id., *Jenaer Realphilosophie*, cit., p. 206. Tr. p. 169

²² Id., *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. VI, p. 453. Tr. cast. *Ciencia de la Lógica Vol. II*, ed. F. Duque, Abada, Madrid, 2015, p. 303. La superación del acontecer en el conocer debe ser pensado en primer lugar en relación a la *Ciencia de la Lógica* y sólo después, casi como reflejo suyo, a las *Lecciones de Filosofía de la historia*. Cf. B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1970, pp. 112-113.

²³ G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1932, p. 300. (De este texto no existe edición castellana la traducción será nuestra. N. d. T.) En relación al periodo de Jena, cf. M. Fronti, *Hegel político*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1975, sobre todo las pp. 108-181, dedicadas a los años de Jena.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, cit., p. 195. Tr. p. 161.

²⁵ En este sentido, la lógica de Jena anticipa lo que será el resultado de la Fenomenología del espíritu, es decir la unidad de ser y pensamiento en el juicio infinito “La cosa es Yo” con la que se abre la argumentación en torno al espíritu absoluto. Cf. L. Lugarini, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, cit., pp. 157-162.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. VI, p. 454. Tr. vol. II, p. 304.

Volvamos ahora a la *Fenomenología del espíritu*: inmediatamente después de haber instituido la relación entre “obrar” y “obra”, Hegel especifica ulteriormente de qué manera se articula esa sustancia universal que es el reino de la eticidad.

Lo que el individuo hace es la capacidad y el hábito ético universales de todos. Este contenido en tanto que se singulariza totalmente está, en su realidad, circunscrito dentro del actuar de todos. El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros²⁷.

En relación a la capacidad como patrimonio común (*allgemeine Geschicklichkeit*), la mejor anotación se encuentra en el *Fragmento 22* de la *Realphilosophie* de 1803-1804: «el trabajo, aun siendo actividad subjetiva del individuo, se ha convertido en algo otro, una regla universal, y sólo mediante este proceso de aprendizaje deviene la capacidad del individuo»²⁸. La capacidad no es patrimonio del individuo singular: a través del mismo, más bien, es el espíritu que recorre todo el camino de las prácticas y de las especializaciones que han llevado a ser tan avanzada la manipulación de la cosa; mediante el aprendizaje, las muertas reglas universales son comprendidas por el particular. Ahora bien, la auténtica capacidad es producir “herramientas más idóneas”, es decir una nueva invención que mejore la dinámica en su conjunto: «y los otros aprenden, quitan su particularidad, y la invención se convierte inmediatamente en un bien universal»²⁹.

La dialéctica de la capacidad aún no explica en qué sentido el trabajo singularizado resulta ligado al trabajo de todos. Nuevamente, en el *Fragmento 22*, se encuentran algunos indicios valiosos para reconstruir el itinerario hegeliano. El trabajo del hombre surge de sus necesidades particulares, pero se convierte al mismo tiempo en trabajo universal porque el individuo singular no satisface sus propias necesidades con aquel determinado objeto que ha trabajado singularmente. El hombre no produce por sí mismo aquello de lo que está necesitado.

No usa ya lo que ha producido para sí, sino que la realidad de la satisfacción de sus necesidades deviene solamente la posibilidad de esta satisfacción; su trabajo deviene un trabajo formal, abstractamente universal, un trabajo singular.³⁰

²⁷ Id., *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. III, p. 265. Tr. p. 210.

²⁸ Id., *Jenenser Realphilosophie I*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1932, p. 320. Sobre este tema, cf. G. Venier, *Ragione negatività autoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena*, Guida, Napoli 1990, pp. 166-176, dedicadas a la aporía del automovimiento parcial en el sistema de 1803-1804.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, cit., p. 320. Ya en estos momentos se puede notar cómo el tema de la invención y de la capacidad como factor productor anticipa algunas importantes reflexiones del siglo XX. Sobre este tema, cf. M. Cacciari, *All'origine del concetto di innovazione. Schumpeter e Weber*, en *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977, pp. 147-167.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, cit., pp. 321-322.

En un plano estrictamente lógico, lo particular que se engendra en lo universal se hace singular. Pero lo que aquí interesa es cómo la lógica sea inmediatamente historia, cómo el concepto sea una manera de comprender el tiempo. El trabajo del individuo singular se queda en trabajo para *la* necesidad, pero no para *su* necesidad. Y, viceversa, la satisfacción de su necesidad no depende de su trabajo, sino del trabajo en general, del trabajo de todos, que se hace cargo de la satisfacción de las necesidades de todos, y por ende, también del *suyo*. Por tanto, se lee en la *Fenomenología* que el obrar es el «*médium universal que sostiene al individuo, mediante el poder de todo el pueblo*»³¹.

Por un lado, la cosa como sustancia conformada por todos los individuos, a saber, la cosa como «*obrar de todos y de cada uno mismo*»³². Por el otro, comprendemos el movimiento en su conjunto, en el que «*su goce [de lo singular], cada cual da a gozar a todos y en su trabajo trabaja para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él*»³³. Estos dos aspectos no pueden considerarse separadamente, sino como lo mismo. Con las palabras del Fragmento 22, se podría decir: «*entre la esfera de las necesidades del individuo y su actividad encaja el trabajo de todo el pueblo*»³⁴.

2. Trabajo y praxis

El hecho de que el trabajo del individuo singular no sea *para él*, sino para *todos*, implica que el trabajo tenga un *valor*³⁵. El trabajo del individuo singular no es ya particular, sino que *vale* para todos. En la página que sigue a las observaciones sobre el trabajo como valor, Hegel trata el tema de la división del trabajo, mediante el célebre ejemplo de la fábrica inglesa que produce alfileres³⁶. Al margen, Hegel anota una sigla: «*Smith S.8*»³⁷.

³¹ Id., *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 265. Tr. p. 210 [trad. modif.]

³² Ivi, p. 311. Tr. p. 246

³³ Ivi, p. 368. Tr. p. 294

³⁴ Id., *Jenenser Realphilosophie I*, cit., p. 322. Sobre la importancia de este pasaje en vistas de la superación del concepto griego de “oikonomía”, cf. J. Habermas, *Trabajo e interacción en Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid 2009.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, cit., p. 322.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*. A diferencia de Hoffmeister, convencido de que Hegel leyó a Smith en la traducción alemana de Garve, Düsing e Kimmerle afirman que en la biblioteca de Hegel se encontró la versión inglesa de A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Thurneysen, Basel 1791, vol. I. El ejemplo de la fábrica de los alfileres se encuentra de hecho citado en las páginas 7-9, correspondiendo por tanto a la nota de Hegel.

Es evidente que la entera dialéctica del reconocimiento y del trabajo –sobre todo en la forma que tomará en las lecciones del 1805-1806³⁸ y sucesivamente, en particular, en la *Fenomenología del espíritu*– resulta inconcebible sin la referencia a la *Riqueza de las naciones*.

En el primer libro de su obra, Smith observa cómo «*el progreso más importante de la capacidad productiva del trabajo y la mayor parte de la capacidad, destreza y juicio con que éste se aplica o dirige, parecen haber sido consecuencia de la división del trabajo*»³⁹. Siguiendo las palabras de Schumpeter se podría decir que nadie ha pensado nunca en atribuir un peso parecido a la división del trabajo, lo que sin embargo para Smith representa prácticamente el único factor de progreso económico⁴⁰.

Siempre en el primer libro, Smith afirma que «*este estado de cosas, en el que el trabajador disfrutaba del producto íntegro de su trabajo, no podía mantenerse una vez que apareciesen la apropiación de la tierra y la acumulación de capital*»⁴¹. Usando un lenguaje hegeliano, la división del trabajo implica la posición de un trabajo universal para las necesidades de todos⁴², es decir una superación de la coincidencia entre trabajo particular y la satisfacción de la necesidad particular.

La conexión de cada tipo de trabajo singular con la infinita masa de necesidades en su conjunto se hace del todo huidiza y se convierte en una dependencia ciega, así que una lejana operación a menudo impide repentinamente el trabajo de una entera clase de hombres que a través de dicho trabajo satisfacían sus propias necesidades, es decir lo hace superfluo e inútil.⁴³

En los *Principios de filosofía del derecho*, la “dependencia ciega” se convertirá en una “*necesidad inconsciente*”⁴⁴ que caracteriza el recorrido de la sociedad civil, com-

³⁸ Cf. D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 110-111, mientras que en las pp. 120-129 se muestra la evolución del pensamiento hegeliano en relación a la obra maestra de Smith. Durante los años de Jena, se asiste a una verdadera y real transformación de la concepción del nexo que se traza entre política y economía.

³⁹ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, a cura di R.H. Campbell e A.S. Skinner, Oxford, Clarendon Press 1979, vol. I, p. 17. Tr. cast. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Vol. 1, Oikos-tau, Barcelona 1988, p. 84. La cuestión ya había sido tratada en las *Lecciones de Glasgow*: «*la inclinación a diferenciarse en actividades de cualquier tipo es la causa de la diferencia de ingenio y no viceversa*».

⁴⁰ Cf. J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954. Tr. cast. *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona 1971, p. 228.

⁴¹ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, a cura di R.H. Campbell e A.S. Skinner, Oxford, Clarendon Press 1979, vol. I, p. 97. Tr. cast. pp. 148-149.

⁴² G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, cit., p. 321. Tr. it. p. 58.

⁴³ Ivi, p. 324. Tr. it. pp. 60-61. Cfr. G. De Cecchi, *Valore, Lavoro e scambio nello Hegel di Jena*, in “Aut Aut”, n. 152-153, 1976, pp. 212-229.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 236, cit., p. 385. Tr. p. 216. Es aquí que surge la exigencia de superar la política propiamente dicha en vistas de una economía política. Cf. R. Bodei, R. Racinaro, M. Barale, *Hegel e la economia politica*, a cura di S. Veca, Mazzotta, Milano 1975.

prendida como multiplicación y entrelazamiento indeterminadas de las necesidades particulares, un campo de batalla entre ciegos intereses promovidos por los individuos.

El individuo particular es arrollado por la indiferencia de lo universal. La disolución del trabajo particular y de cualquier necesidad particular en el “obrar de todos y para cada uno” marca el final de cualquier concepto de “*praxis*”⁴⁵, es decir de cualquier actuar autónomo por parte del individuo: todo individuo forma ya parte de un entramado inextricable de relaciones. «*La configuración del “espíritu del capitalismo” confunde en una única dimensión la función poética y la función práctica*»⁴⁶: Hegel, en este sentido, estaría ya “más allá” de Marx, ya que «*nos libera finalmente de toda ilusión de un bálsamo que estaría representado por la eupraxía*»⁴⁷.

Desde los orígenes de la filosofía, la *praxis* política ha sido pensada como ese peculiar “trabajo de la pólis” «*que no se cosifica en ningún objeto particular, no persigue ningún útil particular: él busca la eudaimonía común, que es eupraxía*»⁴⁸. Con Hegel se concluye esa era milenaria: ningún obrar puede considerarse libre de las necesidades; el obrar como producción ha erosionado cualquier margen residuo respecto a la acción; el devenir desemboca siempre en un resultado apaciguado. El objeto es sólo el testigo del movimiento, en el que el trabajo se consolida según un orden.

Así la necesidad y el trabajo, elevados a esta universalidad, forman para sí, en un gran pueblo, un inmenso sistema de comunalidad y dependencia recíproca; una vida de lo muerto que se mueve en sí, que en su movimiento se mueve de aquí para allá ciegamente y elementalmente, y como un animal salvaje necesita de un control y una domesticación continuada y rígida⁴⁹.

La interdependencia “económica” se despliega en cualquier lugar y suprime cualquier margen de “autonomía” política: ninguna acción podrá ya presumir del estatuto de “*praxis*”, porque ningún fin podrá resultar intrínseco al actuar. El actuar es inmediatamente el obrar de todos en vista del goce de todos.

La domesticación y el dominio se configurarán como *Aufhebung*, comprendida, sin embargo como “arcano del Estado”⁵⁰, como un proceso universal de mediaciones que es producción del sujeto y a la vez se produce como sustancia de la

⁴⁵ Cf., D. Borso, *Hegel filosofo dell'esperienza*, cit., p. 119.

⁴⁶ M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 448.

⁴⁷ *Ibidem*. La crítica marxista misma de la lógica hegeliana debe ser revisada, pues se trata de una crítica abstracta y superficial. Sobre el mismo tema véase también Id., *Dialettica e critica del politico*, cit., p. 23: «*Hegel desarrolla el objeto según su intención, según el proceso de su Auf-hebung: lo sustancial de este movimiento no es un tétos hacia él predispuesto y predeterminado, sino perficiersi de este movimiento mismo*».

⁴⁸ *Ivi*, p. 408.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, cit., p. 324.

⁵⁰ Cfr. M. Cacciari, *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, cit., pp. 17-26.

estatalidad. Este producirse es el perenne y constante constituirse del Estado. Re-cientemente De Giovanni ha incluso identificado la lógica de la mediación con la soberanía misma del Estado⁵¹.

Ni siquiera la acción del soberano, en este marco, consigue postularse como político en sentido riguroso: en el §280 de los *Principios*, Hegel describe la decisión del soberano como individualidad inmediata⁵² y como naturalidad⁵³. En la versión con los añadidos de Eduard Gans, se encuentra esta ulterior especificación: «*por tanto, erroneamente, se exigen al monarca cualidades objetivas; él debe solamente decir “sí” y poner el punto sobre la i (den Punkt auf das i setzt)*»⁵⁴. El monarca aporta solamente el “yo quiero” subjetivo, en el sentido de que su decisión no es representación objetiva del orden constituido, sino el momento de la totalidad en su constituirse, es concreción individual en la que se presenta el plano de la idea⁵⁵. Este momento decisivo en el que la idea de Estado se alza hacia la concreción no llega a ser deducible⁵⁶: «*la decisión no es simple producto de esta totalidad, sino que representa un momento de desfase, de reducción y de rescisión en relación con la complejidad del todo*»⁵⁷.

En el poner el punto sobre la i, en el “yo quiero”, que «*da comienzo a toda acción (Handlung) y realidad efectiva (Wirklichkeit)*»⁵⁸, el monarca desarrolla un rol totalmente “poético” y no ya práctico-político, o como mucho en el sentido de una economía-política. Se comienza con la generalidad y accidentalidad de la dependencia recíproca: el derecho, por un lado, *elaborará* tal accidentalidad según modelos de racionalidad⁵⁹; la burocracia y los funcionarios estatales *reelaborarán* los tiempos heterogéneos de los círculos particulares «*en una continuidad real de un tiempo histórico específico*»⁶⁰.

El Estado se constituye, es decir, produce su constitución trabajando en eso que el mismo Hegel ha definido “*masa de accidentalidades*”⁶¹: «*su brotar y cruzarse en un plano histórico articulado requiere puntos de unificación que se expresan como dominio*

⁵¹ Cfr. B. De Giovanni, *Elogio della sovranità politica*, Editoriale scientifica, Napoli 2015, p. 74.

⁵² Cfr. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 280, cit., p. 449. Tr. p. 262.

⁵³ Ivi, § 280, p. 450. Tr. p. 263.

⁵⁴ Ivi, § 280, p. 451.

⁵⁵ Sobre este punto cf. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013, p. 210.

⁵⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 279, cit., p. 446. Tr. p. 260: «*pero su concepto no es el de ser algo deducido, sino más bien lo que comienza puramente a partir de sí mismo*».

⁵⁷ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 212.

⁵⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 279, cit., p. 445. Tr. p. 259.

⁵⁹ Cf. B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, cit., p. 191

⁶⁰ Ivi, p. 195. Está claro que en este sentido, el pensamiento hegeliano, si no anticipa, por lo menos inaugura sí toda reflexión en torno a la *Rationalisierung*. Cf. F. Papa, *Razionalizzazione distruttiva. Saggi sul pensiero politico del Novecento*, Guida, Napoli 1990, sobre todo los dos primeros capítulos dedicados a Hegel y a Weber.

⁶¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 189, cit., p. 347.

social y como saber funcional en la organización de éste»⁶². Los puntos de unificación son literalmente “objetos determinados” que instituyen un orden y en los que, al mismo tiempo, se realiza la idea en la concreción histórica. La idea no es algo distinto respecto al emerger de la masa de accidentalidad y a su concretarse en un momento real, sino que es la comprensión de este proceso.

3. Memoria, νοῦς y providencia

Sin tener que esperar a la introducción de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, ya en la *Realphilosophie* del periodo en Jena, Hegel afirma que «la ejercitación de la memoria es por consiguiente el primer trabajo, al despertar el Espíritu como Espíritu»⁶³. Al margen añade: «superación inmediata de sí mismo, dirigida a sí»⁶⁴. Kojève ha proporcionado una contribución imprescindible para la comprensión de estos pasajes: «El concepto ser «Ser» se obtiene entonces sustrayendo *el ser al Ser: Ser menos ser igual a concepto «Ser»*»⁶⁵.

El transcurrir del tiempo hace precipitar el Ser en el no-Ser, sustrayéndole el ser como ser-presente, y condenándolo a eso que Hegel definirá como «la neblina de un pasado mudo»⁶⁶. Aquí se introduce el trabajo de la memoria: el recuerdo es lo primero del devenir que desemboca en un resultado apaciguado, es “factor de orden” ya que articula literalmente el tiempo y permite la “presencia de un pasado”. El Concepto permite ser al pasado, en el sentido de que estructura el tiempo según el “antes” y el “después”. La memoria es trabajo de la misma manera que el recuerdo es instrumento: «la manifestación exterior viene trasplantada en una representación interior»⁶⁷.

El poeta elabora el material⁶⁸ y «los historiadores recogen lo que fugazmente pasa y lo depositan en el templo de Mnemosina para la inmortalidad»⁶⁹. Esta es la historia como pura y simple narración original, que aún no tiene ninguna capacidad de reflexión; la historia como reflexión, se presenta primero como *historia universal*

⁶² B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, cit., p. 193.

⁶³ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie (Jenenser Realphilosophie II)*, cit., p. 193. Tr. p. 159.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947. Tr. Castellana: *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid 2013, p. 427.

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 86. Tr. p. 376

⁶⁷ *Ivi*, p. 11. Tr. p. 316 (trad. modif.)

⁶⁸ Cf. *ibidem*. Hegel usa aquí justamente la expresión: «*So arbeitet auch der Dichter den Stoff*».

⁶⁹ *Ivi*, p. 12. Tr. p. 316. La figura de Mnemosine retomada también en las páginas finales de la introducción a las *Lecciones de filosofía de la historia*, pero sobre un plano completamente distinto. En lo que aquí piensa Hegel es en la poesía como “primera maestra de los pueblos”. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke*, cit., vol. XIII, p. 76. Tr. castellana, *Lecciones sobre estética*, Akal, Madrid 1989, p. 41 (trad. modif.)

(a), que intenta instituir un único nexo entre acontecimientos de manera tal que se presente como *historia pragmática* (b) y que, sin embargo, se revela viciada por un presupuesto que cuestiona desde la base cualquier validez suya:

Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que los pueblos y los gobiernos jamás han aprendido algo de la historia ni han actuado según las lecciones que hubieran tenido que sacarse de ella. Cada época se halla en unas circunstancias tan peculiares, constituye una situación tan individual, que en ésta sólo debe y puede decidirse contando con ella misma. En la aglomeración de los mundanos sucesos de nada vale un principio general, de poco sirve el recuerdo de otras parecidas circunstancias, ya que una pálida remembranza carece de toda fuerza contra la viveza y la libertad del momento presente⁷⁰.

La historia como reflexión deviene *historia crítica* (c), es decir capacidad de «*actualizar el presente en la historia*»⁷¹, y, al fin, historia que se ocupa de argumentos aislados (d) como la historia del arte, del derecho, de la religión, pero desde un punto de vista general y, por tanto, abre el camino para la *historia filosófica*, propiamente dicha: la filosofía se coloca junto a la historia como si ésta fuera un material al que dar una dirección según el pensamiento, para construirla *a priori*⁷²: «*la Razón consume de sí y es ella misma el material que manipula*»⁷³.

Hegel muestra que en la filosofía de la historia confluyen dos tendencias diferentes: el *voûç* de Anaxágoras que gobierna el mundo y el concepto cristiano de providencia. La convergencia de estas líneas da lugar a la historia como teodicea⁷⁴: «*percibido lo malo en el mundo, el espíritu pensante debería ser reconciliado con el mal*»⁷⁵. Por eso Nietzsche podía escribir: «*El significado de la filosofía alemana (Hegel): idear un panteísmo en el que el mal, el error y el sufrimiento no se sintieran como argumentos en contra de la divinidad*»⁷⁶.

De hecho, la historia es presentada como rica producción de la razón creadora⁷⁷; claro está, por otro lado, que la razón posee un contenido infinito. Para que toda esta acumulación que constituye la historia universal pueda ser reelaborada y go-

⁷⁰ Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 17. Tr. p. 320 (trad. modif.)

⁷¹ Ivi, p. 18. Tr. p. 321 (trad. modif.)

⁷² Ivi, p. 20. Tr. p. 322

⁷³ Ivi, p. 21. Tr. p. 323. Este trabajo de la razón sobre sí misma como material de su mismo obrar genera aquello que Antonio Labriola llamaría más adelante “el terreno artificial”. Cf. A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* [1902], en *Tutti gli scritti filosofici*, a cura di L. Basile e L. Steardo, Bompiani, Milano 2014, p. 1287: «la vida se sostiene sobre un terreno artificial, aunque muy elemental [...], sobre un terreno que es al fin y al cabo la condición de todo desarrollo ulterior».

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 28. Tr. p. 329.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 416, a cura di A. Baeumler, Kröner Verlag, Leipzig 1930, p. 282. Tr. cast. F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, Vol. IV, Tecnos, Madrid 2008, p. 107.

⁷⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 28. Tr. p. 329.

bernada por la razón, es necesario individuar el “fin último del mundo”, que Hegel declara que se ha realizado efectivamente ⁷⁸. Tal fin no puede ser simple fe en el *voûs* o en la providencia, sino que debe estar contenido en la razón.

4. El telar, la astucia y el héroe

Las páginas siguientes giran en torno al célebre tema conocido como “fin de la historia”: se presenta una vez más aquí en su máxima extensión posible, proyectado en el plano de la entera historia universal, el problema de la relación entre trabajo (*Arbeit*) y fin⁷⁹ (*Zweck*). Cualquier fin autónomo por sí mismo ha desaparecido⁸⁰, el trabajo se presenta como entramado universal, el “obrar de todos y para cada uno”: bajo esta luz, Hegel lee todo el camino de la historia como trabajo de la razón sobre sí misma. El espíritu es trabajo de la conciencia, es el único “trabajo autónomo”⁸¹, en cuanto «*actividad de llegar a sí mismo y, de este modo, de producirse a sí mismo, de hacerse aquello que él es en sí*»⁸².

Determinación del mundo espiritual y fin último del mundo [...] la conciencia que el espíritu tiene de su libertad. [...] La libertad es el único fin del espíritu. Este fin último es aquello a lo que se tiende (*hingearbeitet*), en la historia universal, y para lo cual son consumados todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra y en el largo transcurso del tiempo»⁸³.

El fin de la historia universal es el hacerse consciente de sí misma por parte del espíritu, es decir realizar la propia libertad que es “*infinita necesidad de alcanzar la conciencia*”⁸⁴: aquí Hegel retoma la última página de la *Fenomenología*, en la que «*este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda*

⁷⁸ Cf. *Ibidem*.

⁷⁹ El “fin del que se habla” no es solamente “*Ende*”, sino “*Zweck*”, a saber, finalidad (o propósito). Aun así, en el pensamiento de Hegel, la finalidad realizada coincide con la cumplimentación, es decir, con la “*Vollendung*” de todo el proceso. Sobre este tema cf. A. Cieszkowski, *La teleología de la Historia Universal*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 123-173.

⁸⁰ En este nivel se sitúa el nexa entre fin de lo político y fin de la historia. Cf. M. Vegetti, *La fine del politico e l'unità del mondo. Schmitt, Kojève e la questione del politico*, in *Hegel e i confini dell'occidente*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 254-335.

⁸¹ Solamente el entero movimiento del espíritu puede reivindicar plena autonomía.

⁸² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 30. Tr. p. 331.

⁸³ Ivi, p. 33. Tr. it. pp. 332-333. En torno a la interpretación de los sacrificios en el altar de la historia cf. M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, p. 290: «*La Erfahrung de la Fenomenología es el monumento que el saber erige para sí mismo, la Columna Trajana de sus guerras hasta el Ara Pacis*».

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 33. Tr. p. 333.

*esta riqueza de su sustancia*⁸⁵. Y bien, la sucesión de imágenes es la riqueza de la historia universal, el trabajo del espíritu es su lento y fatigoso digerir, mientras que «*su meta es la revelación de la profundidad*»⁸⁶.

Se trata, ahora, de comprender, a la luz de lo que se ha visto en lo relativo a la economía política, cual es la relación que se instituye entre este absoluto, que es el camino del espíritu, y los sacrificios requeridos. En la relación que se instaura entre la realización del espíritu y sus medios, brota el tema de la *astucia* de la razón.

Volvamos a la *Realphilosophie* del periodo de Jena: después de haber indicado la superioridad del instrumento, a saber del medio con respecto al fin del deseo formulado por el individuo, Hegel advierte que el instrumento no es más que una cosa inerte, y que interioriza la actividad en sí mismo: «[la herramienta] *no vuelve a sí misma – sigo teniendo que trabajar yo con ella; entre mí y la cosidad externa he interpuesto la astucia, para cuidarme y cubrir con él mi determinad, dejando que se gaste la herramienta*»⁸⁷. Hegel ha apuntado claramente hacia un salto de calidad, que en la versión de 1805-1806 permanece de una forma casi implícita, mientras que había sido explicitado plenamente en el *Fragmento 22* del 1803-1804:

la herramienta como tal sustrae al hombre de su aniquilación material; pero en él permanece su aniquilación formal, permanece su actividad dirigida hacia algo muerto [...] en la máquina, el hombre supera también esta actividad formal suya y deja que la máquina trabaje completamente para él.⁸⁸

Desde un punto de vista que aún recuerda fuertemente el clima romántico –que sin embargo será completamente superado en la exposición de 1805-1806– Hegel puntualiza que cualquier engaño perpetrado contra la naturaleza es vengado, ya que «*cuánto más consigue sacar de la naturaleza, cuánto más la somete, más el mismo se degrada*»⁸⁹. El “factor máquina” implica una disminución del trabajo en general, pero a la vez desvaloriza el trabajo humano –y esta anotación hegeliana encaja perfectamente con el apunte smithiano según el cual solamente en las sociedades primitivas el hombre puede gozar de todo el fruto de su trabajo⁹⁰.

⁸⁵ Id., *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 590. Tr. p. 472. El “llegar a sí mismo” del saber absoluto, en referencia a la *Fenomenología del espíritu* constituye uno de los puntos centrales de la interpretación contenida en M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980. Trad. castellana: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Universidad, Madrid 1995, pp. 44-46 y 53-57.

⁸⁶ G.W.F: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 591. Tr. p. 473

⁸⁷ Id., *Jenaer Realphilosophie (Jenenser Realphilosophie II)*, cit., p. 206. tr. p. 169

⁸⁸ Id., *Jenenser Realphilosophie*, cit., p. 321.

⁸⁹ *Ibidem*. El hecho de que Hegel todavía entienda la degradación del hombre como una especie de contramovimiento y de venganza de la naturaleza implica la permanencia de resonancias de la atmósfera romántica.

⁹⁰ Cf. El pasaje de A. Smith ya citado, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cit., vol. I, p. 97. Tr. p. 148-149. De la división del trabajo surge aquello que, posteriormente desde un punto de vista

En la exposición de 1805-1806, el engaño hacia la naturaleza, y la referencia a la maquinaria están presentes, decíamos, de forma menos explícita. Escribe Hegel: «*haciéndola tan retorcida, con hebras en la línea, aprovechando su doble cara, que vuelva a sí en esta oposición; simplemente la pasividad se transforma en actividad, en el permanente corresponderse*»⁹¹. Se comprende bien cómo Hegel piensa a una máquina precisa, a una especie de telar mecánico para el hilado. El tema de la máquina, aun así, no implica la desvaluación del trabajo individual, sino que es considerado en un plano completamente diferente: «*la actividad de la naturaleza –la elasticidad del resorte en el reloj, el agua, el viento – es empleada para hacer, en su existencia sensible, algo completamente distinto de lo que quisieran hacer; su ciega acción se convierte en un hacer encauzado hacia un fin*»⁹².

Lo que es interesante destacar no es ya la devaluación del trabajo humano⁹³ frente a la maquinaria, sino la total superación del impulso particular, que ya no encuentra ninguna satisfacción en el trabajo de la máquina, y que es por tanto asumido en lo universal. El producto de la máquina no satisfará ya el impulso particular como ocurriría en el trabajo manual o en el trabajo aún realizado por el individuo mediante un instrumento:

Aquí el impulso se retira por completo del trabajo; deja que sea la naturaleza quien se gaste, contempla tranquilamente y se limita a gobernar el todo sin esfuerzo: la astucia⁹⁴.

Al margen del término astucia, Hegel añade: «*la punta de la astucia ataca el amplio frente de la fuerza*»⁹⁵.

La astucia imprime la ciega potencia y la convierte en su propio fin: «*honor de la astucia frente a la fuerza*»⁹⁶ exclama Hegel: por la misma razón, más adelante proclamará la mayor nobleza del arado respecto a los goces de los individuos. Pero la astucia es aún más noble que el simple instrumento. Siempre en sus notas al mar-

marxiano, será considerada como *Trennung* entre trabajo y fuerza de trabajo, a saber, como la contradicción insanable intrínseca al sistema capitalista.

⁹¹ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie (Jenenser Realphilosophie II)*, cit., p. 206. Tr. p. 169 (trad. modif.)

⁹² *Ibidem* (trad. modif.). Ya aquí el “fin” no depende de la específica satisfacción de una necesidad particular, sino que asume un perfil general como “fin de la máquina” que a su vez se engendra en el movimiento universal del trabajo.

⁹³ La desvaluación del trabajo individual permanece, pero no es ya leída en clave romántica, es decir como si fuese una especie de “venganza de la naturaleza”: esta etapa es asimilada en el proceder del espíritu.

⁹⁴ Ivi, p. 207. Tr. p. 170 (modif.). En torno al significado de la astucia en la Filosofía de la historia de Hegel Cf. Th.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Surhkamp, Frankfurt am Main 1963. Tr. castellana. *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Salamanca 1970, pp. 64-66.

⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie (Jenenser Realphilosophie II)*, cit., p. 207. Tr. p. 170 (modif.). Sobre la cuestión de la astucia, cf. M. Tronti, *Hegel político*, cit., pp. 148-150.

⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie (Jenenser Realphilosophie II)*, cit., p. 207. Tr. p. 170. (modif.).

gen, Hegel puntualiza: «[la astucia] es el comportamiento magnánimo, que obliga a los otros a ser como son de suyo y para sí, que les conmina a la luz de la conciencia»⁹⁷. Así, como podemos leer en las líneas inmediatamente posteriores, aquella que antes se presentaba como voluntad pura y simple, ahora es consciente de sí y determinada, a saber, es carácter.

Si retomamos las páginas introductorias de las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, vemos que Hegel adopta el mismo esquema con respecto a la relación entre las pasiones y las ideas en la historia. Las pasiones, los impulsos, los fines del interés particular, son por así decirlo, “el lado ancho de la fuerza” –lo que Hegel define «*Schauspiel der Leidenschaften*»⁹⁸, el espectáculo de las pasiones que es sacrificado sobre el vasto altar de la tierra. En otros lugares, Hegel llama a este vasto altar un «banco de matarife»⁹⁹. Teniendo que describir la interacción entre la idea y la pasión, Hegel se expresa de esta forma:

Son dos los momentos que concurren en nuestro objeto; uno de ellos es la Idea y el otro son las pasiones humanas; uno es la urdimbre, y el otro, la trama de ese gran tapiz de la historia universal que se extiende ante nosotros. El centro concreto y la unificación de ambos momentos es la libertad moral en el Estado¹⁰⁰.

En el momento en el que se indica el cruce entre ideas y pasiones, vuelve la comparación con el telar, exactamente, como ha ocurrido en la *Filosofía del espíritu de Jena* de 1805-1806, donde además Hegel –en contraposición respecto a la concepción platónica del Estado– afirma en una nota al margen: «Hay que saber soportar los excesos, la decadencia, los caprichos y vicios de los singulares, el Estado es la astucia»¹⁰¹.

La base de la historia universal es el individuo particular: no el individuo en general, sino aquella masa desmesurada de hombre que tienen cada uno sus propios impulsos inconscientes, deseos, voluntades y pasiones que son puestos en acto y elaborados. A partir del turbio impulso hacia la convivencia, a través de “largas batallas de la inteligencia”, surge el Estado.

Este fin universal es su interno y más íntimo impulso inconsciente, y todo el quehacer de la historia universal consiste en el trabajo de llevarlo a plena conciencia¹⁰².

⁹⁷ *Ibidem*. El nexo entre la astucia y el sacar a la luz de la conciencia constituye una conexión más entre la *Lecciones de filosofía de la historia* y la *Fenomenología del espíritu*.

⁹⁸ Cfr. *Id.*, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 34. Tr. p. 334

⁹⁹ *Ivi*, p. 35. Tr. p. 335 (trad. modif.)

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 38. Tr. p. 337 En este pasaje se aclara aún más la lógica de la *Aufhebung* en la que consiste el Estado, mostrada analíticamente en los *Principios de filosofía del derecho*. Cf. M. Cacciari, *Dialettica e critica del politico*, cit., pp. 25-26, donde se explica cómo el Estado es la producción del sujeto en el sentido de que produce la libertad misma del sujeto.

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie (Jenenser Realphilosophie II)*, cit., p. 264. Tr. p. 215 (modif.)

¹⁰² Cfr. *Id.*, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 39. Tr. it. p. 338

La metafísica tiene la tarea¹⁰³ de mantener y sujetar esta contraposición infinita entre la idea como universal (y por tanto, como plenitud sustancial) por un lado, y la naturaleza determinada, comprendida como el respecto de la existencia singular, de la conciencia singular, por el otro. Por una parte, el edificio de la sociedad humana; por la otra, la pasión singular, que cae fuera del teatro y de la esfera de la historia.

Aun así, aquí se encuentra el problema de los grandes individuos de la historia universal. Así como la capacidad particular, que hemos encontrado hablando del trabajo, inventa nuevos instrumentos y éstos son tomados de forma tal que la particularidad sea superada y la invención se convierta en un bien universal¹⁰⁴, de la misma forma se comportan los grandes hombres, los héroes.

En los grandes personajes históricos, como Alejandro Magno, César y Napoleón –por mencionar sólo los ejemplos del mismo Hegel, el fin individual coincide, aunque sea por breve tiempo, con el espíritu de los tiempos, con la sustancia de la idea: *«pues siendo ellos los que mejor han comprendido, más bien son los otros quienes an debido aprender de ellos, encontrando bueno lo suyo o, al menos, adhiriéndole a ello. Pues el espíritu en progresión es el alma íntima de todos los individuos, y esta inconsciente interioridad suya es la que los grandes hombres elevan hasta la conciencia»*¹⁰⁵.

Los héroes desempeñan una especie de “profesión” (*Beruf*) dentro de la historia universal: son los encargados de negocios del espíritu del mundo. Hasta que su singularidad coincida con las exigencias de la idea y del espíritu, ellos son auténticos *condottieros de almas*; cuando, sin embargo, alcanza el objetivo *«cual cáscaras vacías de almendra»*¹⁰⁶. Hasta que el interés particular de la pasión de estos individuos resulte inseparable de la realización de la idea universal, ellos tendrán inevitablemente que *«aplantar unas cuantas flores inocentes»*¹⁰⁷, corriendo el riesgo de aplantar algo en su camino. Tal como se ha visto en el *Fragmento 22* del 1803-1804, una cierta y

¹⁰³ *Ibidem*. La metafísica es exactamente la construcción *a priori* de la historia, el intento de comprender el cruce entre idea e intereses: el fin de la historia no es ya un objeto de fe o don de la providencia, sino más bien un contenido trabajado fatigosamente que justamente a través del razonamiento llega a cumplimentación en la comprensión y en la autoconciencia de sí. Sobre este punto, cf. V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994, p. 23: «Para Kant, la forma lógica tiene un contenido accidental, es decir: no deducible por su forma. Para Hegel, sin embargo, la forma lógica es de una forma a través de la cual puede derivar su contenido a partir de sí misma, por tanto, el movimiento del concepto coincide con el recorrido de la cosa misma».

¹⁰⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, p. 320.s

¹⁰⁵ Cf. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 46. Tr. p. 344 (trad. modif.). Cfr. P. Villari, *Sull'origine e sul progresso della filosofia della storia*, in *Teoria e filosofia della storia*, Editori riuniti, Roma 1999, p. 73: «de tal manera la personalidad del hombre, aunque Hegel la describa y la determine maravillosamente, debe al fin y al cabo perderse en la unidad general».

¹⁰⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 46. Tr. p. 344.

¹⁰⁷ Ivi, p. 47. Tr. it. p. 346

lejana operación puede bloquear el trabajo de una entera clase de hombres, convirtiéndolo en superfluo¹⁰⁸: de la misma forma, el héroe puede superar los intereses particulares de los individuos singulares.

Hay un sentido aún más preciso en el que el gran personaje puede ser considerado instrumento de la razón, al mismo nivel que el instrumento que en el trabajo media la relación entre el Yo y la totalidad exterior, consumiéndose en su lugar.

No es la idea general lo que se entrega a la lucha y oposición y se expone al peligro; ella se mantiene en la retaguardia, puesta a salvo e incólume. Debe llamarse la astucia de la razón al hecho de que ella haga actuar, en lugar suyo, a las pasiones en un terreno donde sale perdiendo y sufre descalabros aquello mismo mediante lo cual se pone ella en existencia. [...] La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no consigo misma, sino mediante las pasiones de los sujetos.¹⁰⁹

El héroe se consume, con su particularidad, en el lugar de la idea: permite a la idea llegar a la existencia, al igual que en el Estado se encuentra ese punto de unificación —el monarca, el único individuo natural— en el que brotan y se sincronizan intereses heterogéneos entre ellos.

5. Estado, religión, espíritu

Los grandes individuos hacen avanzar el espíritu del mundo durante una etapa: cada pueblo es una especie de individuo en el curso de la historia universal, pero no como una abstracta representación ideal, sino encarnada cada vez en los condotieros y en los gobernantes de ese Estado. En este sentido, la historia universal es «la exposición del proceso divino y absoluto del Espíritu en sus formas supremas»¹¹⁰. El impulso infinito del espíritu del mundo, eso que Hegel denomina «*su impluso irresistible*»¹¹¹, consiste en hallar puntos de apoyo para alcanzar, por grados, la conciencia completa, como cumplimentación del recorrido: concebir el fluir del tiempo en pensamientos significa «*hacer de la transformación una ley*»¹¹². El espíritu se

¹⁰⁸ Cfr. Id., *Jenenser Realphilosophie I*, cit., p. 324.

¹⁰⁹ Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 49. Tr. p. 346.

¹¹⁰ Ivi, p. 73. Tr. p. 367. (trad. modif.) Por este motivo las historias de ámbitos sectoriales no pueden ser incluidas en la historia considerada filosóficamente, aunque den lugar al campo de la filosofía de la historia. La historia del arte, de las religiones, del derecho muestran de hecho el desarrollo del espíritu que se dedica ciertamente a un objeto por así decir sectorial, asumiendo, sin embargo, durante su trato, un punto de vista universal.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Ivi, p. 74. Tr. p. 368 (trad. modif.). Esta sección corresponde, en la Ciencia de la Lógica, a los momentos del mecanismo y del quimismo, donde la teleología debe ser comprendida sin embargo como ese momento que se relaciona libremente con el propio pasado basándose sobre la urgencia y la particularidad de las exigencias

configura como este ir más allá de la naturaleza: «únicamente el animal es de veras inocente»¹¹³, y esta inocencia termina por aburrir.

Con lo que resulta que el desarrollo no es, como en la vida orgánica, un simple reproducirse exento de dolor y violencia, sino que es el duro y desagradable trabajo contra sí mismo.¹¹⁴

Tal es el áspero trabajo de la cultura¹¹⁵, que va más allá de la esfera del sentimiento, de la personalidad y de los intereses particulares. Ningún Estado, ningún pueblo-singularmente tomado— es capaz de abrazar toda la historia universal: el surgimiento y la desaparición de las ciudades, de los imperios, la sucesión de los principados y de las naciones tendrán que corresponderse en una escala más amplia respecto a aquella principalmente estatal; la historia universal es la malla de las relaciones, de los cambios que se suceden, de las transformaciones que el espíritu ha logrado en el plano artístico y religioso. Comprendido *lato sensu*, el Estado¹¹⁶ es concebido por Hegel como el primer momento en el que el espíritu llega hasta la conciencia: por decirlo con las palabras del mito, Zeus se pone como dios político que subyuga a Cronos, el tiempo que devora a sus hijos¹¹⁷.

De este punto se deriva la posibilidad de hacer coincidir *res gestae* e *historia rerum gestarum*: «si no tenemos historia sobre estos períodos, no es porque en los mismos hubiera ella decaído por casualidad, sino porque no pudo haberla»¹¹⁸. Por eso Hegel puede afirmar que en la historia no existen “páginas blancas”: la historia es pensamiento que mantiene quieto el orden establecido, es “narración de acciones y acontecimientos” concebidos por Mnemosine¹¹⁹, que les permite durar y permanecer. «*El espíritu actúa contra sí mismo y aniquila su propia existencia; pero al hacerlo, le está dando la elaboración y la forma que se da el material con el cual él se eleva mediante su trabajo hacia una nueva formación [Bildung]*»¹²⁰.

presentes. Cf. V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979, sobre todo pp. 23-30. Vitiello piensa en la teleología la conclusión de la deducción silogística de lo real.

¹¹³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 51. Tr. p. 347. En este punto el trabajo es considerado como auténtica forma final de la historia. Cf. M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 200: «el tiempo en el que vivimos es para Hegel escatología realizada sólo en el sentido de que ahora el porvenir como tal es sabido, pero no porque la realización del reino esté cumplida».

¹¹⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 76. Tr. p. 369

¹¹⁵ Ivi, p. 81. Tr. p. 373.

¹¹⁶ No en el sentido moderno del Estado nación, sino en general como primera forma de agregación de un pueblo que asume ciertas peculiaridades culturales, sociales, artísticas y por tanto políticas.

¹¹⁷ Cf. ivi, p. 101. Tr. p. 391.

¹¹⁸ Ivi, p. 84. Tr. p. 376. Sobre este aspecto, ha de notarse la clara contraposición respecto al pensamiento heideggeriano. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 76, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006¹⁹, p. 396. Tr. cast. *El ser y el tiempo*, tr. J. Gaos, Fondo de cultura económico, Madrid 2012, p. 427: «épocas ahistoriográficas no son simplemente por ello ahistóricas».

¹¹⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 83. Tr. p. 375.

¹²⁰ Ivi, p. 98. Tr. p. 388

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO Th.W., *Drei Studien zu Hegel*, Surhkamp, Frankfurt am Main 1963. Tr. castellana. *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Salamanca 1970.
- R. BODEI, R. RACINARO, M. Barale, *Hegel e la economia politica*, a cura di S. Veca, Mazzotta, Milano 1975.
- BORSO D., *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1976.
- CACCIARI M., *All'origine del concetto di innovazione. Schumpeter e Weber*, en *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977, pp. 147-167.
- CACCIARI M., *Dialettica e critica del politico*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 23.
- CACCIARI M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990.
- CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- CACCIARI M., *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014.
- CIESZKOWSKI A., *La teleología de la Historia Universal*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002,
- CHIEREGHIN F., *La "Fenomenologia dello spirito". Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2004³.
- DE CECCHI G., *Valore, Lavoro e scambio nello Hegel di Jena*, in "Aut Aut", n. 152-153, 1976, pp. 212-229.
- DE GIOVANNI B., *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1970.
- DUSO G., *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013.
- HABERMAS J., *Trabajo e interacción*, en *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid 2009.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006¹⁹. Tr. cast. *El ser y el tiempo*, tr. J. Gaos, Fondo de cultura económico, Madrid 2012.
- HEIDEGGER M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980. Trad. castellana: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Universidad, Madrid 1995,
- KOJÈVE A., *La idea de la muerte en la filosofía de Hegel en La dialéctica y la de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires 1982.

- KOJÈVE A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947. Tr. Castellana: *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid 2013,
- LABRIOLA A., *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* [1902], en *Tutti gli scritti filosofici*, a cura di L. Basile e L. Steardo, Bompiani, Milano 2014.
- LUGARINI L., *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Guerini, Milano 2000.
- PAPA F., *Razionalizzazione distruttiva. Saggi sul pensiero politico del Novecento*, Guida, Napoli 1990.
- RIEMER F.W., *Griechisch-Deutsch Hand-Wörterbuch*, Frommann, Leipzig-Jena 1816.
- SCHUMPETER J.A., *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954. Tr. cast. *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona 1971,
- SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, a cura di R.H. Campbell e A.S. Skinner, Oxford, Clarendon Press 1979. Tr. cast. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Oikos-tau, Barcelona 1988.
- TRONTI M., *Hegel politico*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1975.
- M. Vegetti, *La fine del politico e l'unità del mondo. Schmitt, Kojève e la questione del politico*, in *Hegel e i confini dell'occidente*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 254-335.
- VENIER G., *Ragione negatività autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena*, Guida, Napoli 1990.
- VILLARI P., *Sull'origine e sul progresso della filosofia della storia*, in *Teoria e filosofia della storia*, Editori riuniti, Roma 1999
- VITIELLO V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979.
- VITIELLO V., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.021>
 Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 413-434



*El largo camino hacia la modernización económica
de España (1840-1940): Ideologías Políticas y Económicas*

*The Long Road to Spain's Economic
Modernisation 1840-1940: Political
and Economic Ideologies*

NICK SHARMAN

University of Nottingham
nicholasasharman@aol.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.022>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 435-456



Recibido: 16/03/2016

Aprobado: 26/10/2017

Abstract

Behind the intensely political debates over the economic modernisation of Spain in the nineteenth century lay fundamentally different ideological assumptions about the nature of society. This paper explores the development of economic intervention policies and the conflicting and unstable alliances that underpinned them by examining the thinking of five key figures who encapsulated the different phases of Spain's long path from *laissez-faire* liberalism to Francoist autarky. It concludes that the external economic and ideological pressures played a crucial role in shaping the long debate.

Palabras clave: Spain's economic modernisation; Ideology; Intervention policies; Free Trade.

Resumen

Detrás de los debates altamente políticos sobre la modernización económica española en los siglos XIX y XX, subyacen distintos presupuestos ideológicos de la naturaleza de sociedad. Este ensayo explora el desarrollo de las políticas de intervención económica en España y las alianzas opuestas e inestable que las sustentaban a través de una revisión del pensamiento de cinco figuras clave que resumen en sí misma las distintas etapas del largo camino español que va desde el liberalismo *laissez-faire* hasta la autarquía de Franco. Se concluye que las presiones económicas e ideológicas externas jugaron un papel crucial en la conformación este amplio debate.

Keywords: Modernización económica de España; Ideología política; Políticas de intervención; Comercio libre

Introduction

THIS PAPER LOOKS AT THE DEVELOPMENT of economic policies and practice designed to achieve the industrial modernisation of Spain as the country responded to the onset and rapid spread of the Industrial Revolution from the beginning of the nineteenth century. It covers the period from the consolidation of the liberal monarchists in the 1840s to the establishment of Franco's autarkic economy in the 1940s.

To illustrate different phases of this century-long process the essay reviews the ideas of five important protagonists of economic reform: Juan Güell y Ferrer, Pablo de Alzola, Santiago Alba, Juan Calvo Sotelo and Juan Antonio Suanzes. Within this framework, the essay also considers the contribution of three other important figures whose ideas were particularly influential: Cánovas del Castillo, Antonio Maura and Flores de Lemus. The review concludes that Spain was the focus for an intense political struggle over the road to modernisation, a struggle that was largely shaped by external material and ideological pressures. Combined with Spain's failure to achieve a stable internal political settlement, this struggle prevented the emergence of a coherent, integrated set of ideas about what was needed to achieve economic competitiveness.

Background

DURING THE NINETEENTH CENTURY, economic debate over Spain's industrial modernisation was dominated by the conflict over free trade. This bitter battle had been apparently closed with the approval of the 1906 Tariff Law, when Spain became one of Europe's most protectionist nations. Nonetheless the debate continued throughout the twentieth century, reflecting the profoundly divided views over the country's role in the world. The rejection of Franco's economic autarky, leading eventually to Spain's acceptance of the European Union's free trade policies in the 1980s, appeared to have finally settled the issue. However, in the twenty first century, the re-emergence of nationalist movements suggests this apparent finality is less certain.

Throughout the period, the debate over trade with the outside world was intensely political, often cutting across economic class interest, party and regional loyalties. Underlying the conflict were fundamentally different ideologies about how best to organise society. On the one side, there was a broadly liberal approach, seeing individual economic and political freedom as the agents of progress, with a minimal role for the state. In Spain in particular, this was strongly associated with the British economic and political thinking of Adam Smith and Ricardo. On the other hand, the more communitarian view argued that society (and therefore the state on its behalf) had a central role in expressing collective interests alongside the exercise of individual rights. In Spain, this approach was closely associated with the German and French intellectual traditions of Friedrich List, Krause and Colbert, Saint-Simon and Fourier¹. Within these two approaches, interest groups and political parties were able to identify their own special demands and traditions. Consequently, both the free trade and protectionist camps became alliances of a range of groups whose ideas and interests often conflicted. The outcome was that neither side were able to create a politically or intellectually coherent agenda to support Spain's industrialisation. There were attempts from both sides to develop a more nuanced and deeper programme of change, but both free traders and protectionists remained largely trapped in political slogans, often involving little more than quasi-religious intonations of faith in their approach. The aim of this essay is to examine the efforts made by a range of thinkers to break out of simplistic political and intellectual slogans to create a broader economic policy for modernisation.

Throughout the period, two major problems prevented either protectionists or free traders from creating a consensus around a programme, adequate for the profound changes needed for Spain to industrialise successfully. First, the range of interests within each side created contradictory demands that could not be resolved. On the protectionist side for example, one of the central problems was how to bridge the Castilian *cerealistas*' demand for high food prices with the industrialists' interest in keeping wages low. For their part, the free traders tried to accommodate both the liberal institutional modernisers, who wanted fiscal change, and the traditional Andalusian landowners, determined to resist any change to ownership and tax systems. The price for holding such politically disparate alliances together was intellectual stagnation and a failure to develop detailed policy demands.

The second problem revolved around Spain's role in the new political and economic world created by nineteenth-century industrialisation. Within Spain, there were three, essentially conflicting, visions. First, a largely conservative view that

¹ Maluquer de Motes, J *El Socialismo en España, 1833-1868*, Barcelona, 1977.

Spain should preserve and, where possible, re-establish its longstanding imperial role, drawing on colonial resources and markets to sustain its competitiveness. Second, a view, typical of the progressive liberals, that the country should take its place among the advanced industrial countries of northern Europe on equal terms by embracing free trade and foreign investment. Third, there was a view, widespread among both conservatives and 'moderate' liberals, that Spain should accept its subsidiary role as a supplier of raw materials and agricultural products to the more advanced industrial powers. During the nineteenth century (and to a declining extent, over the subsequent four decades of the twentieth century) Britain played a central role, ideologically, politically and economically, in this debate. In the early nineteenth century, George Canning, as Foreign Secretary, curtailed Spain's attempts to retain its Latin American colonies. Later in the century, Britain, alongside France, frustrated Spanish attempts to build viable colonies in North Africa. In terms of economic policy, Britain paid occasional lip service to support for Spanish industrialisation. The leader of the free trade movement in Britain, Richard Cobden, among others, tried to persuade the Spanish government to embrace free trade as the best route to achieve this. In practice, however, and increasingly overtly through the century, Britain argued for Spain's complementary role as raw material and food supplier to take advantage of its 'natural' resources, an essentially neo-colonial strategy, based on a Ricardian view of the division of international labour.

The attempts of both the free traders and protectionists to define Spain's external role in face of these external economic and political pressures led to contradictions which undermined their coherence. Thus, both sides contained members who argued strongly for a re-establishment of Spain's imperial role as the basis for economic development and, while most protectionists strongly resisted a subsidiary role for Spain in the world economy, many free traders implicitly accepted it. On the other hand, most free trade supporters, especially in the mid nineteenth century period of liberal governments, believed that the adoption of free trade would by itself lead to modernisation and industrialisation. Again, the need to maintain political coherence in face of these profound differences in views about the outside world, led to a failure to develop an integrated analysis of objective and means.

In illustrating this chronic failure to develop a coherent strategy for modernisation, the review considers five key points in the debate: the high point of the liberal period, the conservative reaction during the Restoration, the post 1898 regeneration debate, the Primo dictatorship's solution and finally, Franco's attempt at resolution through fully-fledged autarky.

1. Güell y Ferrer and the Liberal Apogee

JUAN GÜELL Y FERRER WAS A SUCCESSFUL CATALAN cotton manufacturer who had originally made his wealth in Cuba. With his extensive and meticulously researched writing, he quickly became the leading voice of the protectionists from the 1840s. For example, his 1846 debate with Richard Cobden (during Cobden's famous European tour to evangelise the free trade case) was widely covered by the national press in both countries. During the 1840s, Cobden's ideological campaign (financed by the Manchester cotton interests) reinforced Britain's intensive diplomatic, political and commercial efforts to open Spanish markets to British products and undermine Spanish competition. This British offensive resulted in a wave of free-trade tariff reforms in Spain in the 1840s, led by the monarchist liberals. This, in turn, spurred a political campaign of resistance to tariff reductions (though not to reform in principle) centred in Catalonia. Led by Güell, this had two features which characterised the protectionist movement throughout the nineteenth century. The first was a commitment to a strong Spanish nation and an active state, as an expression of the country's collective interests. Second, for Güell and his followers, the industrialisation of the country was the essential means to build a strong economy, to free itself of its backward institutions and to take its proper place among developed European nations. This path required tariff protection for its developing industries and an active policy of industrial development by the State. Güell's protectionism was thus a reforming, and in many ways a liberal movement, founded on a firm belief in individual enterprise, whose aim was to use the State's economic policies and institutional practice to create a national market for Spain's industry. In terms of economic theory, Güell drew on Friedrich List's arguments for the protection of infant industries, though he accepted the English neo-classical economists' view that economic welfare was maximised by free trade, once competition on equal terms between trading nations was achieved.

He and his followers faced two problems. First, support for their ideas was narrowly based on Catalan's textile industry and some of the emerging industrial areas in Seville, Malaga and Bilbao. Although Güell carefully cultivated the support of Castilian agricultural interests, determined to defend their cereal markets from foreign food imports (as did his successors during the rest of the century), these interests were much less interested in (and even opposed to) any wider campaign for institutional reform. Second, he faced the formidable forces aligned to the free trade campaign, which drew freely on British economic and institutional thinking. This campaign appealed to the new urban middle class by pointing to the access free trade would give to consumer goods now becoming available in Europe. Protec-

tionism, it argued, would allow industrial monopolies to make off with unearned gains while depriving Spanish firms of any incentive to be internationally competitive. With overt British support, it appealed to the traditional landowners, notably the winegrowers of Andalusia, with its suggestion that protectionism would benefit industry at its expense and shut off the lucrative British markets. It appealed above all to Spanish nationalism by arguing that protectionism was simply a product of Catalan exceptionalism.²

Despite a weak national base and ideologically divided supporters and, in face of a liberal free trade consensus that grew in strength through the 1850s and 1860s, the protectionist lobby managed to preserve many of the tariff barriers for the Catalan cotton industry, reflecting the strength of its political support in Catalonia. Behind these barriers, and despite the high levels of smuggling (often with British connivance³), the Spanish cotton industry expanded rapidly, mechanising and organising itself into larger units. Outside this sector however, there was little industrial development except in the mining sector, and Spain fell progressively further behind its European peers. For many free-trade supporters, this was not in itself a problem. They were prepared to accept a subaltern role in the world economy, supplying wine, agricultural products and minerals in exchange for the consumer goods of northern Europe.

For the protectionists, however, this relative decline highlighted the need for broader measures of reform. During the 1850s and 60s, Güell's writings and political activity began to deal more fully with the other aspects of reform necessary for industrialisation. He attempted to develop national institutions, such the Industrial Institute of Spain,⁴ which could build a base of support outside Catalonia. He outlined a reform programme, to be funded by the proceeds of *desamortizacion*, that involved the need to develop sectors vital for broad based industrialisation, notably machine tools and, especially with the development of railways, the iron and steel industry. He argued the State had an essential role in promoting public investment, especially for infrastructure and communications, a theme that was to become an increasingly important political demand on all sides. Güell however linked this argument to the protectionist case, pointing to the negative impact on the economy (by adding to the already unsustainable levels of foreign debt) unless

² The depth of the invective was both extraordinary and revealing about the deep resentment and insecurity of the Madrid establishment: the Catalan industrialists were 'voracious birds of prey, hungry wolves who devoured the substance of the Spanish, monopolists, barbarians, Bedouins, detestable tyrants, executioners of the workers' Pugés, M *Cómo triunfó el proteccionismo en España*, Barcelona, 1931, p91.

³ Sánchez Mantero, R *Estudios sobre Gibraltar: Política, diplomacia y contrabando en el siglo XIX*, Cádiz, 1989, Capitulo II.

⁴ Pugés, Idem p76.

there was a parallel domestic development of the productive economy to supply the public projects. Presciently, he made the case for investment in the iron and steel industry to ensure that it could supply the rapid expansion of the railway network in the 1860s, attacking, at the time, the government's concession that allowed the foreign railway companies the freedom to import all the rails and equipment.⁵ This lost opportunity was to haunt the country's industrialisation for the following seven decades, into the 1930s. Güell also argued, with others from across the political spectrum, for public investment in education, both primary and technical as an essential basis for the development of industry. More broadly he was committed to building the wages and welfare of the working class as an essential basis for the demand for industry's output.⁶

The sketchy nature of this programme reflected the immaturity of the Spanish economic debate in which even the fledgling socialist groups, although supporters of protection, had no broader programme of change.⁷ More broadly, the protectionists' lack of a detailed reform programme was an indication of their commitment to two of the underpinning beliefs of neo-classical economics: namely to free trade as an ideal state in the long term and to the essential role of private enterprise in driving the economy. This is clear evidence that Britain continued to maintain its neo-classical ideological hegemony in Spain (as well as political and commercial dominance) by the time of Güell's death in 1872. The protectionists who succeeded Güell, however, were to question both these assumptions.

2. Alzola and Cánovas: The Conservative Reaction

THE AGRICULTURAL AND INDUSTRIAL CRISIS OF THE 1870S marked an important turning point for both Britain and Spain. The crisis marked the passing of the apogee of British economic hegemony. This was to become evident in the developing movement for protectionism in Britain itself over the next decades as well as in Britain's declining influence on Spain's economic thinking and policies.⁸

The 1870s were a key decade for Spain too. Politically, the restoration of the monarchy combined with settlement of the Carlist-inspired schisms, led to increasingly conservative governments within the *turno* system. The decade was also a

⁵ Güell y Ferrer, J *Escritos Económicos*, Barcelona, 1880, p770.

⁶ Güell y Ferrer, J *Observaciones a la reforma del arancelaria*, Barcelona, 1863, p32.

⁷ Maluquer de Motes, J *El Socialismo en España 1833-1868*, Barcelona, 1977, p297

⁸ Paradoxically the 1870s was also the decade in which the British-led mining boom vastly increased Britain's interest and influence in detailed aspects of the governance of Spain, which led to a new phase of investment-based neo-colonialism.

turning point in the debate over free trade. The clearest marker here was the halt in 1875, to the progressive reduction in trade barriers (the famous *base quinta*), which had been one of the central achievements of the liberal free traders' 1869 Tariff law. A key influence behind the change was the agricultural sector. Threatened by the fall in worldwide prices, as wheat from the United States and Russian prairies came onto world markets, the sector, with its dominant political influence in the Restoration parties, began to press for protection in earnest. The broad-based alliance that now supported protectionism, created the basis for an economic nationalist movement, which was to become the dominant political force over the next 30 years.

One of the central figures in leading this movement was Cánovas de Castillo who started his political career as a moderate free trade supporter in the era of Liberal governments, but became a dominant figure in the conservative governments of the Restoration. As an economist and politician, he was able to articulate both the intellectual journey from free trade to protectionism, and, in contrast to his rival, the liberal Sagasta, to negotiate the political challenges it created.⁹ During the 1880s, the rising scepticism about the benefits of free trade became clear in the popular campaigns against the Franco-Spanish trade treaty and the proposed treaty with Britain.¹⁰ In a series of speeches Cánovas provided the reasoning to justify the conservatives' adoption of protectionism, arguing that competitive markets led a divergence of social and individual utility, and that 'for moral reasons it was socially essential to interfere with competitive freedom'. He also suggested that it was 'a clear error of those who believe that to be a supporter of free trade is to be a liberal...the doctrine of free trade has nothing to do with liberalism...it is a particular issue, it is not a question of doctrine'.¹¹ His support for protectionism was thus pragmatic, justified by List's 'infant industry' arguments. Calling for support for national industry, he approvingly quoted US President Grant's (uncannily accurate) riposte to British free trade arguments that 'in a hundred years we will be greater free traders than you'. In another indication of how difficult it was to escape the grip of the elegant simplicity of neo-classical economic theory, he pointed out that, although it was much easier to analyse competition than cooperation, it was impossible to find an adequate substitute for competition as an economic regulator.

⁹ Velarde Fuertes, J, *Tres sucesivos dirigentes políticos conservadores y la economía*, Madrid, 2007, p30.

¹⁰ In the so-called 'age of treaties' Britain had pragmatically acknowledged that its free trade policy was better pursued through bi-lateral treaties than unilateral gestures. The 1860 treaty with France, negotiated by Cobden on the British side, had led the way.

¹¹ Velarde Fuertes, Idem. p37.

More widely and in a frontal attack on the *laissez faire* radicalism of the Manchester free trade school, Cánovas argued that state intervention to improve workers' social conditions had become a crucial condition for economic and political stability. An admirer of Bismarck (an admiration returned) and of Leo XIII's statement on Catholic social responsibility, *Rerum Novarum*, Cánovas agreed with the German Chancellor's three-legged policy of humanitarianism, nationalism and anti-socialism, arguing that 'charity is not sufficient...we need to establish an organisation of the great social movements to supplement individual initiative'.¹² He also explicitly rejected the economic escape route suggested by other regenerationists, like Joaquín Costa, that Spain should rebuild its empire to create jobs. Cánovas poured cold water on these fantasies ('we don't have wings to fly like stronger nations'), asking how it would appear if 'before looking for raw materials in other countries to expand our nation's employment, we hadn't even taken advantage of our own resources', an explicit attack on the foreign exploitation of Spain's minerals.¹³ His conclusion was that Spain's independence depended on remaining a neutral nation and that this in turn meant protection was essential. He then set out the range of interventionist measures he believed necessary to take advantage of protectionism to raise production, proposing state provision of credit, public infrastructure works (especially relating to transport), and support for agricultural reform. His programme to make best use of national assets, also proposed the expropriation of the mines (to 'reverse the surrender of the gifts of Providence'), an indication of the gathering strength of economic nationalism.¹⁴

Cánovas' reluctant (but unstinting) resistance to the Cuban revolution (followed, as a consequence, by his assassination in 1896) meant that he was not able to put these economic initiatives into practice. However Cánovas' underlying philosophy, as well as many of his practical proposals, were taken up among others, by the businessman, engineer and politician, Pablo de Alzola.¹⁵ Alzola's career, largely based in Bilbao, represents an interesting bridge between national and regional politics,

¹² Idem p43. Interestingly he looked to Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments*, rather than his *Wealth of Nations* in his search for the appropriate state policy to reconcile individual rights, social welfare and social order in distributing the nation's wealth, explicitly rejecting Say's proposition that only property and capital could achieve this.

¹³ Idem p46

¹⁴ This demand, typical of economic nationalism, became a recurrent demand over the next three decades (for example the state reclaimed the Almadén lead mines from the Rothschild's in the 1920s) but was only finally concluded with Franco's acquisition of the now largely exhausted Río Tinto mines from their British owners in 1954.

¹⁵ Alzola, despite his strong commitment to Vizcaya, was sympathetic to Cánovas' economic vision and had participated with him in an important economic conference in Madrid in 1895 which had set out elements of Cánovas' reform programme outlined above.

and between the eras of free trade and protectionism.¹⁶ Like Güell, he was a liberal technocrat and bureaucrat by temperament but became extremely influential in the unstable political aftermath of the 1898 disaster. Like Güell too, he was a deeply committed protectionist and regional advocate (in his case of Vizcayan industry: he was a director of its largest enterprise, *Altos Hornos de Vizcaya*) while remaining a fiercely patriotic Spaniard. He saw no contradiction between protectionist support for the Vizcayan iron and steel industry and the interests of the rest of Spain, arguing against Arana's Vizcayan nationalist movement (which led him, as a deputy, to support Maura's *gobierno largo* in 1907).¹⁷

Although widely read in European economic and political thinking, his was a practical, engineering perspective (again like Güell) that saw policies proceeding from a particular economic environment and its level of development, rather than from universal theoretical principles. He particularly disliked the simplifications, reductionism and lack of empirical study that characterised classical economics (and its socialist version) and firmly repudiated the free trade supporters who 'pathetically confused political liberty, for which they struggled with determination, with freedom of commerce'.¹⁸ Unlike many of the protectionists however, he did not argue that free trade was the single source of Spain's failure to industrialise, but pointed to a range of factors, notably the inequitable tax system and the dependence of public investment on private initiative (a '*régimen de libertad*' leading to 'the incomprehensible abolition of grants for public works' and tariff exemptions for railway imports). Like Güell and Cánovas, his reform programme saw state intervention as a crucial partner to protection. However, his broad knowledge of industry and public administration enabled him to propose a much more sophisticated intervention programme, based on the identification of key strategic industries. Initially, working with Cánovas' 1895 Government, he formulated a range of special measures to support investment in machinery for rail, shipbuilding and agriculture sectors. Alzola's programme was given strong impetus by the regenerationist movement that sprang up in the wake of the 1898 Disaster. At the Zaragoza Assembly of Chambers of Commerce in 1899, a nationwide initiative designed to define new direction for the country, Alzola was charged with leading a 26-member commission to develop a practical national programme to develop the country. The

¹⁶ Alzola was Mayor of Bilbao in the late 1870s, at an early stage in its extraordinary growth spurt, where he confronted the problem of resistance to development by individual property owners. This experience reinforced his suspicion of untrammelled individualism and property ownership and he strongly argued in support of the state's power to intervene on behalf of the community through compulsory purchase of property.

¹⁷ Barrenechea, J *Pablo de Alzola y Minondo: Selección de textos*, [Clásicos del Pensamiento Económico Vasco, Tomo VI], Vitoria-Gasteiz, 2002

¹⁸ *Idem* p218.

second meeting in Valladolid in 1900, brought Costa's *Liga Nacional de Productores* to join the Chambers. Against Alzola's advice it was decided to form a political party, the *Unión Nacional*, headed by Joaquín Costa, Santiago Alba and the President of the Chambers of Commerce, Basilio Paráiso.¹⁹ Alzola believed that such a politicisation of the regeneration agenda would weaken it, so he chose instead to work on tariff policy reform.

The Government appointed him to chair a Commission to investigate reform of the pathbreaking protectionist legislation in the 1891 Tariff law. Alzola's work was to become the basis for the landmark 1906 Tariff Law which defined Spain's economic policy towards the outside world for the next 30 years. Throughout, Alzola was clear that Spain's modernisation was not a matter of tariff reform alone, and as part of the Commission's work, he developed a comprehensive and budgeted plan for economic development. This involved extensive public works at national and local levels, agricultural investment, reforestation, support for education, tourism and the arms industry, as well as a scheme to redistribute the costs of protectionism to reduce the impact on consumers and maintain pressure on industry to improve its productivity. This work, and his participation in Maura's government was to be a strong influence on the development of the intervention agenda for both the remaining Restoration governments and under Primo de Rivera's dictatorship.

3. Maura, Flores de Lemus, Alba and the Regeneration Debate

THE DECADE BEFORE THE FIRST WORLD WAR saw elements of the regenerationist ideas, including some of both Alzola's and Costa's proposals, put into practice, with the launch of hydraulic initiatives, education reforms and further railway building, especially under Maura's government of 1907 to 1909.²⁰ Maura, 'the Spanish Bismarck', represented a break with liberal conservatives, with his explicit economic

¹⁹ The *Unión Nacional* failed to unite the disparate middle class groups around Costa's regeneration vision and this left him bitter about the capacity of the Restoration parties to lead a programme of reform. Although flirting with both republican and socialist parties, his most famous statement, that Spain needed 'an iron surgeon' to bring about real change, put him in an authoritarian tradition which led first to Primo de Rivera's and then Franco's dictatorships. As Saborit points out, however, Costa's was a radical challenge to Spain's landownership based on his belief in the deep traditions of agrarian collectivism. Saborit, *A Joaquín Costa y el socialismo*, Madrid, 1970, p116.

²⁰ Cebellos Teresi's monumental history of government initiatives in the first third of the twentieth century records a series of modest investments in public projects over the period escalating in scale through the decade to Gasset's 105m peseta programme of road, hydro works, ports and agricultural support in 1911, Cebellos Teresi, *J La Realidad Económica y Financiera de España*, Madrid, 1931, volume 1.

nationalism and support for interventionist regeneration and social reform.²¹

Key to social reform was reform of the inequitable tax system. Maura's Finance Minister, Garcia Alix, commissioned Flores de Lemus, economics professor at Barcelona, to lead a project to move the tax burden from indirect consumer taxes to inheritance and profit taxes.²² Alongside this programme, Alix and de Lemus also proposed a 'budget for reconstruction' of the public services, and de Lemus led the 1908 review of the railways, which restricted role of foreign participation. De Lemus accepted the need for protection, but like Maura and Alzola, recognised that agricultural reform and infrastructure construction and measures to support industrial production were crucial conditions for success. His, like many of his generation, was a pragmatic vision: 'protection has no absolute value...it can give life or death, everything depends on the circumstances and the way it is put into practice'.²³ It was an indication that Spain's economic debate was moving away from the simplistic ideological duels of the nineteenth century to a pragmatic dialogue over the practicalities of reform. However in the short term, Maura's interventionist policies, together with the populist support for him, threatened established conservative interests and he was dismissed in 1909, before his reconstruction programme could be implemented.

Five years later, Spain's economic backwardness and the inadequacy of its regeneration projects was brutally revealed by the First World War. The costs and benefits of war fell in a wildly unbalanced way between the country's different groups and regions. These imbalances were made worse by the manifest inadequacies of Spain's financial, taxation and infrastructure systems and by the low level of its industrial development. Within two years of the War's start, these shortcomings had created both economic and political crisis. In response, Romanones' liberal government of April 1916 appointed one of the original regenerationist activists, Santiago Alba, to be Finance Minister, and in June 1916 Alba proposed a wide-ranging programme of reform.

This acknowledged the failure of earlier reconstruction projects to improve public services and which had led to unsustainable levels of public debt. The centre-piece of Alba's proposed budget was a special tax on the 'super profits' that had been

²¹ Velarde Fuertes, J *Tres sucesivos dirigentes políticos conservadores y la economía*, Madrid, 2007, p139

²² Flores de Lemus, like Alzola, was a patriotic, pragmatic, Germanic bureaucrat in the Weberian tradition ('hard, haughty, punctilious but also diligent, honourable and efficient'). An Andalusian, educated in Germany, he was to become, like Keynes, a key figure in developing economic policy for successive regimes over the next 30 years. Velarde Fuertes, J *Flores de Lemus ante la economía española*, Madrid, 1961, p43.

²³ Idem p118. Equally he argued that 'free trade without agricultural reform, without politically unified territories, without roads and cheap transportation and railways, 'would be like giving freedom to travel the world to an invalid', p114.

earned from the special circumstances of the war which would help fund a 10-year programme of public investment. Reflecting the regenerationist consensus that had emerged over the previous 18 years, Alba showed an appetite for intervention and nationalism that represented a clear break from his party's economically liberal, free trade past. In his words, the reconstruction programme involved putting into practice 'a nationalist policy of economic autarchy...which would create, stimulate and intensify, with the intervention of the State as the only way this could be done... the great task of making Spain self-sufficient'.²⁴ In order to win bipartisan support the programme was deliberately developed from a range of long standing ideas and project proposals.

It was made up of three sets of proposals. The first covered the 'ordinary' budget including education (new schools and primary teachers), reductions in military spending in Morocco, a move to tax profits rather than production, the development or extension of monopolies in alcohol, explosives, tobacco and matches (a pragmatic policy to improve revenue collection, rather than an ideologically driven proposal). The second, the so-called 'extraordinary budget' included the proposal to tax the 'super profits' of wartime industry. He also argued against another nineteenth-century liberal shibboleth, the balanced budget, pointing out that 'a love of the fetish of a balanced budget' in the past had starved funds to pay for infrastructure and resulted in fragmented and delayed (and therefore more expensive) projects. Anticipating Keynes, his argument was that 'a manager of the finances of a country is not simply the manager of a limited company' but must be able to make investments in capital using credit.²⁵ The extraordinary budget amounted to 2,134m pesetas, half of which was for the Ministry of Public Works (mostly for roads, railways and ports) and another 10% for education. Though large, it amounted to only a little over 1% of GNP and would not have 'crowded out' private investment as was alleged at the time. Alba's third set of proposals revolved around support for the private sector to expand production and was introduced with an open argument for an activist state which 'has to be a driving force, the most active, diligent, even if you like, the most audacious driving force behind the expansion of national wealth'.²⁶

This programme (and its justification) was a further illustration of the political break with the free trade, liberal assumptions of the previous century. It focused on support for provision of credit for agricultural investment (together with fiscal measures to change the pattern of ownership) and for industrial investment. In

²⁴ Alba's speech to the Cortes, June 1916, quoted in Cabrera, M [et al] *Santiago Alba*, Madrid, 1989, p267.

²⁵ Idem p327.

²⁶ Idem p341.

addition, Alba built on work that Alzola, Flores de Lemus and others had done in identifying nationally essential economic sectors where 'we should not be dependents on the outside world', such as the merchant marine, coal mining, iron and steel products, minerals, machine tools, fertilizers, agricultural machinery and chemicals. In words which Juan Güell could have used eighty years before, the aim was to provide an impulse to 'the flowering of great industry in the country' by smoothing its development path. The policy in particular won broad support and, as Cabrera points out, was reflected both in Primo and Franco's approach to industrial policy.²⁷

In the event the impact of this final attempt of the Restoration parties to deal with the country's economic crisis were only felt in the long term. In the short term, a bitter parliamentary battle in the autumn of 1916 united resistance by industrialists, concerned about the 'supertax' proposals and traditional landowning interests. Together with an opportunist campaign by Cambó to undermine Romanones' liberal government, the result was to kill off Alba's plan, despite the widespread support for the principles of his reforms. The debate nonetheless had revealed a broad, underlying consensus about the scale of Spain's underdevelopment crisis and the direction in which succeeding regimes would look for solutions.

4. Calvo Sotelo, Flores de Lemus and the Primo Dictatorship

THE WORLDWIDE POST-WAR ECONOMIC CRISIS had a particularly devastating effect on Spain and further underlined the chronic failure of Restoration regimes to develop the economy. Protectionism had come to serve special interests, while a disastrous monetary policy, continuing inequity in the tax system, the failure to develop roads and hydropower and the crisis in local government finance had meant 'the national economy had come to the edge of crisis'. As Velarde Fuertes points out, 'the Restoration had never tried to resolve the long-term problems of the Spanish economy. It had been the servant of minority interests to which it was pledged and the economic and social contradictions resulting from its policies had come to appear irresolvable'.²⁸

The political desperation that these failures generated, lay behind the remarkable degree of political consensus that marked much of Primo de Rivera's dictatorship. Its economic policy was designed to secure social stability in the wake of the near

²⁷ 'Subsequent industrial legislation accentuated interventionism and State control and the support measures that Alba claimed would be transitory became a permanent feature' *Idem* p360.

²⁸ Velarde Fuertes, J *Política Económica de la Dictadura*, Madrid, 1968, p15.

revolutionary disturbances of the previous seven years and to ensure Spain was an equal partner among European powers. It built on the economic nationalism and interventionist policies that had been growing in strength over the previous half century, and especially in the wake of the 1898 Disaster. The emphasis was on the twin aims of industrialisation through state intervention and the fairer distribution of the social dividend through corporate bodies (the *comites paritarios*).

These aims underpinned the next major intervention in the Spanish economy, Calvo Sotelo's 'extraordinary' budget of 1926. Calvo Sotelo was a Galician and a *maurista* from youth. Fiercely religious and a monarchist, he was, like Alzola and Flores de Lemus, a pragmatic, authoritarian technocrat with a strong interest in administrative reform and economic regenerationism. Like them he was committed to the 'triple solidarity' of class and monarch, generations (across history) and geography (across the regions of Spain). He saw Primo as a 'providential cleansing factor... able to bury forever the old ways'.²⁹ In December 1925 Primo appointed him as Finance Minister, and, like Alba a decade earlier, he immediately set to work on a comprehensive regenerationist budget. This had many of the same elements as Alba's plan and was even roughly the same scale, taking account of inflation. It included a 10-year plan for public investment to support industry with infrastructure, cheap credit and expansion of the corporatist monopoly sector. He 'introduced expansionary schemes, almost Keynesian in their mobilisation of capital in the implementation of public works projects', channelling funds through new Banks for Local Credit, Foreign Commerce and Agriculture and creating the highly profitable petrol monopoly, CAMPSA.³⁰ Unlike Alba however, he was able to implement much of his plan and indeed, elements of it survived the Second Republic into the Franco era.

Although it provided a measure of stimulus for the Spanish economy, there were two problems that meant that Calvo Sotelo's plans failed to provide the hoped-for 'take-off' of Spanish industrialisation. First, and most profoundly, the Primo de Rivera dictatorship wanted to carry out reform without changing the basic social structures inherited from the Restoration. Unchanged, the system of protectionism failed to encourage capital investment, while agricultural reform and investment took place within an unchanged distribution of land. Thus, like Alba's before him, Sotelo's plans for a profits tax foundered on the opposition of 'the aristocrat bankers', as Flores de Lemus put it, 'the egoism of the conservative classes reluctant to cede any of its prerogatives'. Like previous generations of bureaucratic interventionists Sotelo was caught between his respect for private property as 'the supreme motor of

²⁹ Flores de Lemus, *J Calvo Sotelo ante la II República*, Madrid, 1975, p14.

³⁰ *Idem* p64.

progress of human life in all its forms' and the need to defend the system from the 'egoism of private property' where its interests conflicted with social productivity.³¹ This opposition represented the undisturbed power of the Restoration forces, which Primo relied on for support and which were to turn against his regime in 1929. According to Sotelo himself, his ambitious plans for financing investment were destroyed by conservative elements in the Berenguer's regime that succeeded Primo.³²

The second problem was that the bureaucracy and information systems were wholly inadequate for the planned level of state intervention. This point was made forcefully by Flores de Lemus' landmark report on the problems of the currency and the possibility of Spain joining the gold standard. De Lemus pointed to the excessive control of industry as one of the factors leading to currency depreciation. Sotelo claimed that he had agreed with de Lemus' conclusions but was frustrated by Primo himself and his other ministers, who had 'showed themselves to be intransigent in maintaining, in full force, all the interventionist measures, as well as the guarantees over debt issues.'³³

The Second Republic's economic policies proved themselves to be as conservative as their constitutional and political ambitions were radical. As the Republic's first Finance Minister, Indelécio Prieto capitulated to the pressures of international currency market speculation against the peseta in the first weeks of the regime. This budget conservatism was maintained by his successors throughout the first, progressive *bienio* despite intense pressures for public spending to offset unemployment. As Minister of Public Works (working closely with Flores de Lemus), Prieto later secured some modest regeneration spending on infrastructure. However the scale of this programme was insufficient to make a significant impact on levels of unemployment, and on the pace of industrialisation. Both in direction and detail, the Republic's spending programme was almost wholly based on the plans prepared under the Dictatorship, but it had to operate within much tighter financial constraints, a result of the world trade slump, the international money market pressures on Spain's vulnerable currency and its own political vulnerability..

5. Juan Antonio Suanzes and Franco's Autarkic Economic Policy

THERE IS A CONTINUITY OF THE PRIMO dictatorship's economics policies, that can be directly traced through the Republic's attenuated version, to Franco's autarkic

³¹ Idem p57.

³² Calvo Sotelo, *J Mis Servicios al Estado*, Madrid, 1974 [Second Edition].

³³ Idem p202.

regime. The career and ideology of Juan Antonio Suanzes, the Galician friend of Francisco and Nicolás Franco, is a useful illustration of these continuities in both policy and personnel. As one of Franco's trusted advisers and as his Trade and Industry Minister and President of the *Instituto Nacional de Industria*, he was largely responsible for the formation and implementation of the regime's industrialisation policy. An admirer of Primo's policies, he had been a senior manager in *La Naval* (*Sociedad de Construcción Naval*) and had therefore experienced at first-hand how state intervention was able to address issues of national regeneration. He had also experienced the limits that were placed on its operations as a result of the conflicting objectives of its dominant shareholder, the British shipbuilding company Vickers. Suanzes had complained bitterly at the exclusion of Spanish technicians from key roles in the company but finally resigned in 1934, after Vickers manipulated a bidding process to ensure the British company, rather than *La Naval*, got a construction order for a Brazilian ship. This confirmed Suanzes' suspicions of the dangers of both reliance on foreigners as agents of national regeneration and the operations of private capital.³⁴

When the Civil War broke out, and after being briefly imprisoned by the Republican government, Suanzes made his way via France to join Franco in Burgos. By the summer of 1937 he was part of Franco's close circle of advisers, where he was a major contributor to the formation of the rebel regime's economic policy. A paper he wrote at the time, which was to form the spine of his economic programme, shows that the suspicion of foreigners and of private capital remained uppermost in his mind. The starting point of the paper was the need for the moral regeneration of a country threatened by international conspiracy, regional division and an anti-patriot spirit. As Angel de Arco points out, his criticism of 'capital', 'excessive concentration of wealth', speculators and middle men and usury led him to his autarkic solutions. Economically this included 'the total nationalisation of consumption (autarky)', restriction of imports and the export of those national products that were 'typical of the Spanish brand'. State intervention was to be comprehensive, including the financial system (though he was later to back away from this idea). In summary 'private initiative could not be trusted: the State through Unions, Corporations and its institutions would take the initiative in economic policy' and this would include nationalisation of companies where necessary. For Suanzes, nationalism and militarism should together drive the economy. In Angel del Arco's words, 'the economy would be a key element in the expansion and development of the

³⁴ Quiroga, A and Ángel del Arco Blanco, M *Right-Wing Spain in the Civil War Era: Soldiers of God and Apostles of the Fatherland, 1914-45*, New York, 2012, p155.

country that would proceed hand in hand with virile military power to safeguard the Empire, to which Spain, resuscitated by arms, was marching'.³⁵

This vision was largely adopted by the Franco regime and put into practice when, in the wake of the Axis defeat in 1945, Suanzes was made both Minister of Trade and Industry and President of the *Instituto Nacional de Industria*, the powerful State intervention body whose foundation he had inspired. We can trace the roots of Suanzes' policies to the conservative turn to economic nationalism in the late nineteenth century and developed subsequently by Maura and Primo de Rivera. However, Suanzes' development of the role and objectives of the economy took it far from these roots, into an inward-looking fantasy world of imperial greatness, dominated by a morally regenerated Spanish 'race'. Economic development was the route to this world. The 'New State' could not leave the economy in foreign hands but had to 'intervene in its orientation, development and functioning'³⁶. These were fundamentally different economic objectives from those of preceding regimes. The conservative Restoration regimes and the Primo Dictatorship may have nurtured dreams of creating a new empire, but their economic objectives had remained rooted in a desire to join the European powers as partners, trading freely with them on equal terms. With Franco, the modernisation agenda and the methods for putting it into practice had moved from resistance to the neo-colonial practice of the dominant capitalist powers to a self-referential moral and economic universe to be created by totalitarian means.

Conclusions

WE CAN MAKE A NUMBER OF OBSERVATIONS about the nature of Spain's modernisation from this review:

First, the nineteenth-century debate over Spain's modernisation rarely ranged beyond analysis of the effects of protectionism as compared to free trade on enterprise and trade. Both sides saw a limited role for the State, confined to regulation of trade over borders, defence and the legal system with some limited oversight of the financial sector and infrastructure investment.³⁷ Only as the century progressed was there a more general recognition of the wider policies needed to ensure the economy was competitive in the rapidly industrialising continent and that this

³⁵ *Idem* p157.

³⁶ *Idem* p161.

³⁷ Reflecting the dominance of *laissez faire* economics thinking in nineteenth century Spain, it was even more limited than the Bourbons' economic initiatives in the eighteenth century which had seen a proto-type of regional planning and state support for industrial development.

would require an expansion of the state's role. Nonetheless, throughout the period, there were important differences in attitudes to this development of state authority. These ranged from the British neo-classical tradition (suggesting a minimal role for the state) to proposals for an activist state, an expression of collective needs, typified by the German approach.

Second, even those protectionists who, like Güell and his followers, argued that a more activist State was needed, were unable to develop their ideas in any detail. They lacked an analysis of the challenges of underdeveloped economies, and were anyway attempting to mobilise a State that was itself profoundly fragmented and short of expertise. The protectionists moreover faced fundamental differences of interest within their own ranks, between industry and agriculture, between the different regions and between industries.

Third, attempts to create a consensus over the need for industrial development failed, despite the commitment of its leaders to a national rather than regional perspective. Instead, they were vilified by the Madrid liberal elite as unpatriotic regional chauvinists, interested only in developing their own area at the expense of the rest of Spain, an argument assiduously cultivated by Britain. By the end of the century, the frustration in Vizcaya and Catalonia at the Restoration parties' obdurate refusal to respond to calls to develop national industry led sections of the industrial elite to back Arana's movement and Cambó's *Lliga*. This alliance of business interests with the intellectual and cultural independence movements created a political force that remains strong today.

Fourth, the need for industrial protectionists, relatively weak and isolated, to have the political support of the agricultural interests meant that conflicts of interest between traditional landowning classes and industry were not resolved. As a result, from the late nineteenth century protectionism became a vehicle for conservatives as well as industrial 'liberals'. United with the emerging economic nationalism, this became a potent political force, under Cánovas and Maura. The failure of Restoration parties to resolve their internal contradictions meant this force was taken on first by the authoritarian Dictatorship and then in fascist autarkist form, by Franco.

Fifth, the failure of the liberals' project for regeneration through its 'open economy' policies in the nineteenth century led to their support for the interventionist and protectionist economic policies, expressed most clearly in Alba's 1916 programme. Alba's failure, despite a strong consensus around his overall approach, revealed the inability of the Restoration to achieve political coherence, rather than indicating the continuation of the deep ideological divisions of the previous century.

Sixth, Primo de Rivera provided an authoritarian political vehicle for economic reform on which Calvo Sotelo built a coherent reform project. However, it failed to make a substantial impact, largely as a result of an inability to challenge established landowning, industrial and financial interests, on which the Dictatorship depended for its political support. The project's failure also reflected the lack of capacity and clear priority setting, a situation replicated under the Republic when there were attempts to implement elements of the plan.

Seventh, Franco's economic interventionism took many of the tools and projects generated under the Dictatorship and applied them to create an autarkic State. Its economic aims were fundamentally different from those of previous conservative regimes which had sought to be equals among developed European powers. Now the aim, driven by militarism and national pride, was to create an isolated Hispanic empire of a pure Spanish race. In the 1950s this project was to fail for the same reason as had all the previous conservative regenerationist programmes, from Cánovas, Maura, Alba to Sotelo, namely the successful resistance of established financial and landowning interests and the inexorable political and financial pressures of the outside world.

BIBLIOGRAPHY

- BARRENECHEA, J *Pablo de Alzola y Minondo: Selección de textos*, [Clásicos del Pensamiento Económico Vasco, Tomo VI], Vitoria-Gasteiz, 2002
- CABRERA, M [et al] *Santiago Alba*, Madrid, 1989
- CALVO SOTELO, J *Mis Servicios al Estado*, Madrid, 1974 [Second Edition]
- CEBELLOS TERESI, J *La Realidad Económica y Financiera de España*, Madrid, 1931
- FLORES DE LEMUS, J *Calvo Sotelo ante la II República*, Madrid, 1975
- GÜELL Y FERRER, J *Escritos Económicos*, Barcelona, 1880
- GÜELL Y FERRER, J *Observaciones a la reforma del arancelaria*, Barcelona, 1863
- MALUQUER DE MOTES, J *El Socialismo en España, 1833-1868*, Barcelona, 1977
- PUGÉS, M *Cómo triunfó el proteccionismo en España*, Barcelona, 1931
- QUIROGA, A AND ÁNGEL DEL ARCO BLANCO, M *Right-Wing Spain in the Civil War Era: Soldiers of God and Apostles of the Fatherland, 1914-45*, New York, 2012
- SABORIT, A *Joaquín Costa y el socialismo*, Madrid, 1970
- SÁNCHEZ MANTERO, R *Estudios sobre Gibraltar: Política, diplomacia y contrabando en el siglo XIX*, Cádiz, 1989
- VELARDE FUERTES, J *Flores de Lemus ante la economía española*, Madrid, 1961
- VELARDE FUERTES, J *Política Económica de la Dictadura*, Madrid, 1968
- VELARDE FUERTES, J, *Tres sucesivos dirigentes políticos conservadores y la economía*, Madrid, 2007

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.022>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 435-456



*Vindicatio Historia Philosophiae: case study of American
cultural programs & it current confusion.*

*Vindicatio Historia Philosophiae**

*Estudio de caso de los programas culturales
estadounidenses y su confusión actual*

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN**

ISEMCO-Univ. Rey Juan Carlos, UNIR, EAE BS y Univ. Bernardo OHiggins
antonio_sanchez_bayon@hotmail.com

GLORIA CAMPOS GARCÍA DE QUEVEDO***

ISEMCO-Univ. Rey Juan Carlos
gloria.campos@me.es

CARLOS FUENTE LAFUENTE****

ISEMCO-Univ. Rey Juan Carlos
carlos.fuente@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.023>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 457-476

* *Petición de la Filosofía de la Historia* (incluida la *Historia de la Filosofía*). Trabajo realizado en el seno de GiDECoG.
** Doctor en Derecho (UCM) y en Humanidades (UM). Prof. en UNIR, ISEMCO-URJC y EAE Business School (España). Prof. Investig. Asoc. en Univ. Bernardo OHiggins (Chile). Fellow at ELLSP-DePaul Univ. & LAS-Baylor Univ. (EE.UU.).
*** Doctora en Comunicación (UCJC). Prof. Organización de Eventos y Directora Gral. en ISEMCO-URJC
**** Doctor en Comunicación (UCJC). Prof. Protocolo y Director Académico en ISEMCO-URJC.



Recibido: 09/04/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

En este artículo se explora la arquitectura. Este trabajo investiga cuáles son los principales *problemas posglobalizatorios* que acarrea la renuncia de la Historia y la Filosofía, y la aceptación de sus falsificaciones (*velos de confusión posmodernos*). Se centra la atención en el último redoubt de la Modernidad (*Estados Unidos de América*), donde resulta más urgente y necesario que en cualquier otra parte de Occidente (dada su diversidad doméstica y exposición internacional) el saber gestionar su identidad, y por ende su idiosincrasia. Tradicionalmente, han sido sus *Estudios culturales* los encargados de resolver la cuestión, sin embargo, tras las *guerras culturales* (1960-90), se hallan enfrentados e incapaces de ofrecer una solución adecuada (máxime por la renuncia de la Historia y Filosofía occidental por parte de los Estudios culturales sobrevenidos). La metodología empleada es tanto analítica (una crítica de autenticidad y comparación, evaluándose su ontología, epistemología y axiología, además de retirarse velos), como empírica (un estudio de caso centrado en los programas culturales estadounidenses y sus problemas).

Palabras clave: Historia, Filosofía, idiosincrasia, Estudios culturales, velos de confusión, guerras culturales, Estados Unidos de América (EE.UU.).

Abstract

This research is focused on the main post-globalization problems, as result of History and Philosophy rejection, and their falsification (by postmodern veils of confusion). It pays attention on the last redoubt of Modernity (at large), The United States of America, where it is a prior emergence than in any other part of the West (given its domestic diversity and international exposure) to manage its identity, also its idiosyncrasy. Traditionally, American Cultural Studies had the responsibility for resolving the issue, however, after the cultural wars (1960-90's), they are confronted and unable to offer a right solution (specially for the rejection of Western History & Philosophy by the New Cultural Studies). The methodology used is analytical (a critique of authenticity and comparison, evaluating its ontology, epistemology and axiology, also taking off veils), and empirical (a case study focused on US cultural programs and their troubles).

Keywords: History, Philosophy, idiosyncrasy, cultural studies, veils of confusion, cultural wars, The United States of America (USA).

Praesumptio cedit veritati

[la presunción cede ante la realidad] (adagio latino).

Mind the gap! [¡cuidado con el agujero!]

(aviso del servicio de metros y trenes).

“¿Qué habrá más allá del tiempo, de la Historia, de la Filosofía, del relato del sentido?” (León Florido).

1. Problemas posglobalizatorios: ¿cabe salir del limbo posmoderno sin la Historia y la Filosofía?

Durante un mediático *Congreso de Post-Historia y Filosofía* se produjo una rimbombante y, poco a poco, cada vez más acalorada discusión entre un *hermenéutico* europeo-continental y un *analítico* anglosajón. Intentó mediar un *neuro-científico*, advirtiéndoles de que tal discusión carecía de sentido, por tratarse de meras percepciones generadas por la base cerebral de cada cual, y que ese debería ser el verdadero objeto a debatir. La intensidad de la discusión se elevó hasta el punto de llevarla a lo personal y recurrir a los argumentos *ad hominem*: quién tenía el cargo académico más relevante y en qué institución, así como el mayor número de publicaciones ISI y sus citas, etc. Entonces, un *transhumanista* se jactó de tener la solución: “por favor amigos, su discusión ya es historia, mejor tómenselo con más filosofía y dejen de pensar tanto, que para eso están ya las máquinas”... mientras, al fondo del salón y con suficiente perspectiva de lo que acaecía, el *humanista* reflexionaba *críticamente* (vid. supra) sobre cómo se había llegado a esto (el *regreso a Babel*). Pues bien, en la anécdota planteada está la clave de por qué la universidad ha dejado de ser el faro intelectual de antaño (guía en otras crisis y transiciones): no cabe iluminar en la incertidumbre traída con la globalización, si se pierde y/o renuncia a dos potentes focos de conocimiento y orden, como son la Historia y la Filosofía. Con su desnaturalización y ocultamiento bajo velos de confusión: ¿cómo se dispone de sentido y alcance de lo propiamente humano (en tanto que ser racional y sociable en una realidad) si se carece de sus principales dimensiones sociales? (¿se podría calcular en Física sin espacio ni tiempo?).

Con la globalización¹, se ha producido la agonía de una época caduca (dominada por el Estado-nación y su rigidez institucional) y la emergencia de otra (la anhelada aldea-global, tan flexible y laxa que aún no dispone de normas e instituciones

¹ “Ni apocalípticos, ni integrados” afirmaban ya autores como Eco y Bobbio (durante las *guerras culturales*, lustros antes de la caída de la URSS y fin de la *Guerra Fría*, 1989-91), para referirse a la llegada de la *globalización*:

claras ni propias). Es por ello que se califican las actuales sociedades de manera novedosa como **líquidas** (Bauman), *difusas* (Kosko), *holográfica* (Wilber), *digitales y en red* (Castells y Mattelart), *entrelazadas* (Chew y Capra), *glocales y de interconexión* (Robertson, Souza y Sánchez-Bayón); a la vez que algo más negativo también son consideradas *de riesgo* (Beck y Luhmann), *frágiles* (Taleb), *corrosivas* (Sennett), *precarias* (Sánchez-Bayón), etc. Tales calificativos responden al hecho de que sin normas e instituciones que clarifiquen las interacciones y los resultados esperables, las sociedades parecen navíos desahuciados (con mástiles y remos inservibles y a la deriva), esperando el amotinamiento de sus pasajeros (su conflicto interno: *armagedón*), incluso su hundimiento (por colapso: *entropía*). Y es que hace tiempo que nos adentramos bravamente en las ignotas aguas de la globalización, haciéndolo de manera temeraria e inconsciente (al menos en sus inicios, en los prósperos años 90: cuando la tecnología eclipsaba las crisis, y aún dominaba la euforia de *Wall Street* y *Hollywood*, antes de que se manifestaran tormentas como la *guerra contra el terror* o la *gran crisis financiera*). De ahí que, tras décadas de cambios, trances, rupturas y tránsitos, hacia un nuevo milenio y un emergente estadio de la humanidad (*civilización tipo I*—identificada con la realización efectiva de la *sociedad del conocimiento global*)², todo ello evidencia la necesidad imperiosa de volver a graduarse la vista (en cuanto al paradigma que manejamos para percibir y gestionar nuestra realidad—tanto natural como social, incluida la virtual, con mayor relevancia por momentos—), además de reconocer el terreno en que se desembarca (no vaya a ser que se trate de arenas movedizas). Por tanto, ahora que la *posglobalización* (o salida de la misma) está en ciernes, nos hallamos en un *punto crucial* (de elección y no retorno), bien para avanzar hacia la tierra prometida de la *sociedad del conocimiento*, bien para deambular por el limbo posmoderno. En consecuencia, antes de bajar de la nave social para fundar asentamientos, se requiere de una revisión de las cartografías

no se trataba de una mera internacionalización de mercados (como postulaban los franceses, con su expresión *mundialización*), sino que se aludía a un proceso de apertura, en el que la humanidad era capaz de conectarse y operar en tiempo real en cualquier parte, gracias a las *tecnologías de la información y la comunicación* (TIC, trasvasadas de lo militar a lo civil, al terminar la *Guerra Fría*). Tampoco era un conglomerado (algo uniforme y acabado), sino un proceso de diversas etapas (*globalización 1.0*: para conectarse mundialmente; *globalización 2.0*: para las redes sociales y la participación procomún; *globalización 3.0*: para la gobernanza de la humanidad, etc.), con múltiples dimensiones (v.g. política, jurídica y económica mediante organizaciones internacionales, foros sociales, empresas multinacionales, movimientos religiosos, etc.), transitándose así de un periodo en desaparición (dominado por los Estados-nación), a otro emergente (como la aldea-global). Para profundizar en estas nociones, y las siguientes conexas (más ahondar en sus fuentes), vid. Sánchez-Bayón 2012 y 13; VV.AA. 2014.

² Se alude a la *escala de Kardashev* (también traducido al español como Kardashov), un cosmólogo de la *Academia de las Ciencias Soviéticas*—aún no se sabe si era el gentilicio o un nuevo tipo de conocimiento—, quien fuera repudiado tras exponer su teoría en 1964 (de la que se deducía que el capitalismo no desaparecería, sino que reconvertiría), y del que hoy se sabe gracias a Asimov y Sagan. Sintéticamente: *civilización tipo I* es aquella que coopera y gestiona adecuadamente sus recursos y energía planetariamente; *tipo II* es aquella que lo hace en su sistema solar; *tipo III*, la que lo logra en la galaxia (vid. nota anterior).

disponibles (v.g. ¿qué es real y racional?; ¿cómo evaluar la autenticidad del ser y los entes?; ¿cuáles son las normas e instituciones operativas?), junto con una retirada de velos de confusión (aquellas inferencias, imposturas y falacias impulsadas por el *pensamiento débil* y su *relativismo, corrección política, cientificismo*, etc.), así como un ejercicio de reflexión crítica de fundamentos (no como contestación y/o descalificación actual, sino como verificación del origen y desarrollo del conocimiento y sus límites, tal como hiciera hasta la Ilustración, cuando aún había una noción clara y compartida de sujeto consciente, de autenticidad, de racionalidad y realidad, etc.).

Con las premisas expuestas, se aterriza el objeto de estudio de este trabajo en la *reflexión crítica-comparada* (vía *epojé, mayéutica y dialéctica*) de los principales problemas posglobalizatorios que acarrea la renuncia de la Historia y la Filosofía (siendo no remos, sino dos de los principales mástiles de la nave social), aceptándose en su lugar las falsificaciones de los velos posmodernos: *memoria histórica y tradición oral, activismo y estrellato historiográfico, posverdad y manierismo*, etc. (conducentes a un limbo o a unas arenas movedizas, imposibilitándose el acceso a la tierra firme buscada). Se centra la atención en EE.UU. (último reducto de la Modernidad, *lato sensu*)³, donde es imperativa una revisión general paradigmática y, sobre todo, una particular relativa a su idiosincrasia (como país nutrido de la inmigración, trayendo consigo cada cual su acervo cultural a integrar en el llamado crisol cultural o *melting pot*). Dicha labor la acometían tradicionalmente los Estudios culturales, pero desde sus enfrentamientos durante las *guerras culturales*, son incapaces en la actualidad de ofrecer una solución satisfactoria (de ahí el estudio de caso que se plantea al final).

2. Prolegómenos: Historia y Filosofía y sus relaciones

Antes de proceder a conocer el estado de la investigación sobre el problema identitario estadounidense (y la paradójica imposibilidad de sus estudios autóctonos para resolverlo), se plantea a continuación una revisión preliminar de fundamentos: ¿se tienen claras hoy las tres preguntas canónicas sobre qué es la Historia y la Filosofía (con sus relaciones), cómo se conocen y operan, y para qué sirven?

³ Suele confundirse el sustantivo *Modernidad* (que es un periodo histórico, fijado etnocéntricamente por los occidentales: aprox., del s. XV al XVIII de nuestro sistema de tiempo –por cierto, de la era cristiana: d.C.–), con su adjetivo *moderno* (lo último en tendencia/novedad). Incluso, hay quien usa como sinónimo la voz *modernismo* (corriente artística finisecular entre los europeo-continetales y novecentista entre los anglosajones). Para este estudio, *Modernidad* se emplea de manera laxa, para referirse no sólo al periodo histórico occidental, sino al paradigma del *Nuevo Régimen* (opuesto al Viejo, del Medievo y su mundo feudal), con su orden secular basado en una sociedad abierta de comunidades e individuos libres, iguales y en busca de su felicidad, como se afirma en la *Declaración de Independencia de EE.UU., 1776* (Sánchez-Bayón 2008-13 y 16).

No es que se vuelva al dilema del tiempo o *disputatio de tempus* de San Agustín⁴ (como muestra maestra histórico-filosófica –además de hito al que volver cuando se plantee el *regreso del maniqueísmo*, junto con el *manierismo* y demás *decadentismos*-). Más bien, se pretende llamar la atención sobre alguna de las herramientas de los velos de confusión para su extensión, como son el *neolenguaje*, el *doble pensar* y el *criptopoder*⁵: se centra la atención en dos bloques de conceptos que fueron invertidos, hasta su desnaturalización e indisponibilidad posterior, y que son clave para comprender por qué y cómo tuvo lugar la renuncia de la Historia y la Filosofía en Occidente⁶.

- a) *Civilización y barbarie*: la cuna de Occidente es el Mediterráneo (o *Mare nostrum* [nuestro mar]), donde surge su tradición profana (grecorromana) y sagrada (judeocristiana), dando lugar a la ecúmene o mundo conocido y civilizado, frente a los extraños (incluso los *foedi* o pueblos federados, responsables de la fronteras –para impedir que otros más salvajes llegaran-, a los que

⁴ “(...) ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser? (...)” (San Agustín 398).

⁵ Todas estas herramientas fueron ya denunciadas por Eric Blair (conocido bajo el pseudónimo de George Orwell), especialmente en su obra *1984* (1949). Téngase en cuenta que Blair era de familia acomodada (su padre fue responsable del departamento del opio en India y su madre, de ascendencia anglo-francesa, pertenecía a una familia pudiente en la Birmania de entonces –por cierto, ambos Blair, dada la endogamia colonial-), y por ende recibió una educación de calidad (v.g. Eton). Comenzó a trabajar para la Policía Imperial India en Birmania, volviéndose anti-imperialista y entrando en contacto con el socialismo (de la *II Internacional*), lo que le llevó a ser brigadista en España: tal es el horror que descubre en Cataluña (con la cruel práctica del desollamiento de los comunistas del *Frente Popular*, aplicada a enemigos y supuestos aliados –sobre todo a otras corrientes de izquierdas, como los anarquistas y trotskistas del *Partit Obrer d’Unificació Marxista*-POUM, por vulnerar su pretendido monopolio revolucionario-; plasmó parte de aquellas vivencias en su *Homage to Catalonia*, 1938, y algún editorial de *Tribune* –revista de izquierdas no-socialista oficial-). Tras su regreso a Gran Bretaña (UK), se ganó la vida como maestro, periodista y editor literario, mientras escribía para dar a conocer el horror de los totalitarismos. Poco después ingresó en la *Home Guard* o *Dad’s Army* (cuerpo de voluntarios, ya mayores, quienes debían defender UK ante el inminente desembarco del Eje). Lo interesante del personaje es lo opuesto que resulta a la tendencia generalizada que se denuncia más adelante.

⁶ Téngase en cuenta que, tanto la Historia como la Filosofía son metámeros occidentales: con constructos condensadores y reproductores de realidad, generados e implementados por la civilización occidental, y si el mundo no-occidental (v.g. Oriente, Islam, pueblos indígenas) disponen de alguna noción próxima, es por su importación. El problema posmoderno de pérdida histórica y filosófica, es que se renuncia a tal acervo, permitiendo que ulteriores bárbaros (extraños a Occidente) sean quienes digan qué es Historia y Filosofía, a conveniencia de sus comunidades y en detrimento de la integración occidental.

la cultura sólo alcanzó superficialmente). Pues bien, así surge la dialéctica de civilizados (mediterráneos) y bárbaros (anglosajones y nórdicos –incluidos los centro-europeos, vistos como nórdicos desde la perspectiva mediterránea-). Durante el Medievo (tras la oficialización del cristianismo con la *Constitución imperial de Tesalónica* del año 380), la ecúmene se transformó en la Cristianidad (*Res Publica Gentium Christianorum*), y ya en la Alta Modernidad del humanismo hispánico, al extenderse a América, se transformó en Occidente (por su expansión hacia el ocaso –de ahí lo desacertado, por reiterativo, del *Ocaso de Occidente* de Spengler-). En las *Indias occidentales, América hispánica o Nueva España*, se implantaron las primeras universidades e imprentas del continente (convirtiéndose en la *república de las letras*): un siglo y medio antes de comenzara el seminario teológico que la postre fuera *Harvard University* y demás universidades del *Ivy League*⁷. Ahora bien, tras la Baja Modernidad (también conocida como el tránsito a la Contemporaneidad), gracias a la *Ilustración liberal* y las *revoluciones industriales*, poco a poco se abandona el humanismo (y con el mismo la Historia y Filosofía –tal como se venía entendiendo, con el hombre como epicentro-), pasando a sustituirse por las ideologías (nacionalismo y socialismo sobre todo). Se pasa así de una *racionalidad pura* (preocupada por el sentido y alcance del conocimiento y sus límites) y *práctica* (acerca de una moral universalizable), a una *racionalidad instrumental* (despreocupada de las Humanidades, para centrarse en las recién llegadas Ciencias Naturales e Ingenierías). Dado el éxito y beneficio de los antiguos bárbaros (imponiéndose sus imperios, como el británico o prusiano, y dando comienzo al colonialismo), se autoproclaman neo-civilizados (al lograr que los viejos civilizados rechacen su condición y acepten la de neo-bárbaros). Para lograr tal inversión, además de suplantarse el humanismo por la ideología, se logró gracias otras confusiones menores, pero orientadas en la misma tendencia, como se ilustra en el siguiente bloque de conceptos.

- b) *Pasión, revolución, crítica y problema* (sólo es una muestra de conceptos interrelacionados que favorecieron la inversión de roles entre civilizados y bárba-

⁷ De los millares de centros universitarios reconocidos en los EE.UU., existe un reducido y exclusivo grupo denominado *Ivy League* o *Liga de hiedra*. Se trata de una metáfora muy plástica, pues la exclusividad de dicho club se basa en: a) la reivindicación de la solera de sus universidades –pretendidas herederas de las más venerables europeas, donde hay hiedra en sus muros–; b) la calidad de su educación y la selección intensiva de sus alumnos y profesores –que como la hiedra, se entremezcla para ser más fuerte y elevarse–; c) la referencia social, tanto por ser parte de su comunidad como por acogerla, pues todo ello proporciona respetabilidad y posibilidad de promoción social –como la hiedra, proporciona solera y distinción a la edificación–, etc. La mayor parte de estas universidades se fundaron como centros educativos confesionales para asegurar el relevo generacional de profesiones liberales, especialmente los ministros de culto (Sánchez-Bayón 2008-13 y 15).

ros): para los viejos civilizados (hoy neo-bárbaros, tras renunciar a su acervo humanista), la *pasión* era la contención del espíritu (v.g. pasión de Cristo), mientras que desde el Romanticismo de los neo-civilizados pasa a ser la exaltación de los sentimientos (hasta el desorden de los afectos). Así, la *revolución*, que antes era fruto de la crítica, permitiendo volver al momento previo a la desviación del camino (v.g. *revolución ptolemaica o copernicana*), se vuelve para las ideologías el camino mismo de la utopía vía la exaltación de los sentimientos populares (pasa de ser un problema racional a uno ideológico, y por ende, irracional y violento). En cuanto a la *crítica*, deja de ser la revisión racional de lo que se conoce (por si hubiera habido alguna desviación), para convertirse en una contestación frente al poder establecido y, finalmente, un furibundo ataque a planteamientos contrarios al propio —como exaltación *narcisista*, vid. supra—. Y la idea de *problema*, que originalmente refería a una preocupación sobre posibles crisis en ciernes a superar, pasa a convertirse en conflicto.

En definitiva, son muchas más las manifestaciones de desnaturalizaciones acometidas, que permitieran la inversión de roles entre civilizados y bárbaros (v.g. nación, raza y genética, vid. supra), pero dadas las limitaciones materiales propias de cualquier publicación, se prosigue con el objeto del estudio: entonces, ¿qué es Historia y Filosofía? ¿Qué relación guardan? ¿Y qué puede pasar si renuncia y/o pierde su acervo? La Historia y la Filosofía permiten ordenar y transmitir el conocimiento existente (auténtico e informador de una realidad vivida), de ahí que mientras duró el humanismo, su evolución iba de la mano (retroalimentándose): según se pensara en cada época desde la Filosofía, así se organizaba la comprensión de la Historia (coincidiendo las corrientes: realistas de racionalismo y empirismo, idealistas de fenomenismo y positivismo, etc.), que volvía a influir en el pensamiento posterior (v.g. desde la dialéctica, una tesis era contestada por su antítesis, para dar lugar a la síntesis, que era superada por otra tesis...). Así se comprende que Historia y Filosofía⁸ —como se ha dicho— fueran de la mano en los modernos departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de las más prestigiosas universidades occidentales, en progresiva decadencia, hasta la consagración de los *Estudios culturales*, durante las *guerras culturales* (vid. supra), quedando reducidos a una opcional materia de los departamentos de Lenguas modernas (si no subsumidos en los Estudios La-

⁸ Conceptos complejos, pues cada uno de ellos posee al menos una tridimensionalidad: a) Historia comprende la historicidad o realidad acaecida en un contexto (el pasado), la historiología o teorías y formas de estudio (la ciencia histórica), y la historiografía o producción científico-académica (los relatos); b) Filosofía, también refiere el filosofar o aptitud y actitud de búsqueda del conocimiento, más las filosofías o propuestas de articulación de

tinoamericanos, como pasa en universidades estadounidenses del *Bible belt*). En consecuencia, con la consagración de la razón instrumental de los neo-civilizados, deja de preocupar el ser (el humanismo), para consagrarse al dominio de los entes (las ideologías de dominación —que ya no cuestionan la idiosincrasia de cada pueblo y su relación con la humanidad, pues se parte de la propia supremacía, que justifica la colonización de lo existente y lo inexistente o utópico). *Ergo*, para evitar una vuelta al humanismo, que desvelara la falaz inversión de roles (civilizados-bárbaros), se acomete un renuncia al pensamiento y su contextualización (centrándose en el lenguaje y la interpretación de autores fetiche), pasando por un decadentismo, manierismo y maniqueísmo (v.g. existencialismo, estructuralismo), que culmina en una serie de tendencias finalmente anti-históricas y anti-filosóficas (cualquier posmodernismo, y concretamente, los Estudios culturales sobrevenidos, vid. supra)⁹. Por tanto, la Historia y la Filosofía no es lo que digan que son la actual y supuesta intelectualidad académica y mediática (otra perversión del lenguaje, pues el intelectual decimonónico era contestatario con el poder establecido, y no parte del mismo): hoy pretenden ser protagonistas los historiadores y filósofos en vez de formar parte de la masa gris que reciba, mejore y transmita el acervo cultural. Es como si los músicos actuales no supieran de música, negándola, pues lo importante es la popularidad de sus canciones; y como son tantas y variadas (que ya no se plagian, sino que tributan), ya no se reconocen ni estilos ni reglas musicales: la música ha muerto. Quizá a alguno escandalice tal afirmación, sin embargo, parece haberse perdido sensibilidad alguna frente a excesos del tipo (vid. infra cita): *Dios ha muerto* (Nietzsche); *la sociedad occidental/capitalista ha muerto* (Marx); *la cultura ha muerto* (Marcuse); *el hombre y la filosofía ha muerto* (Foucault); *la razón ha muerto* (Sartre); *los grandes relatos de la humanidad han muerto* (Lyotard), et al.; si todo es *angustia* (Kierkegaard), *destrucción* (Heidegger), *nada y náusea* (Sartre), *deconstrucción* (Derrida), *simulacro* (Baudrillard), etc.; nuestras sociedades son calificadas *de riesgo* (Beck), *líquidas* (Bauman), *difusas* (Kosko), *corrosivas* (Sennett), et al. (vid. infra); entonces, ¿qué queda tras la globalización? Como ya se ha señalado, la globalización no es más que un periodo de crisis y transición, un entorno favorecedor de decadencia intelectual y pensamiento débil (en este caso, resultado del deterioro mismo de las grandes ideologías decimonónicas o pensamiento fuerte), junto con los velos de confusión posmodernos (aquellas inferencias, imposturas y falacias diseñadas para atacar primero y negar después la Modernidad, su racionalidad, su realidad,

dicho conocimiento, y el compromiso filosófico (creando pensamiento en todo momento —ergo, deja de ser filosofía la adhesión a una causa y/o grupo concreto, defendiendo sus intereses particulares-).

⁹ Parece que hoy en día sólo acometen una metafísica seria (consistente) los cosmólogos y físicos teóricos, desde Heisenberg o Schrödinger hasta Kaku.

etc.). Ahora bien, no se alarme el lector, pues ya se han vivido otras “globalizaciones” y situaciones parecidas, y pese a haber existido otras tendencias ahistórico-filosóficas (v.g. milenarismo), la humanidad ha continuado y se ha iniciado un nuevo ciclo de progreso. Sólo para ilustrar: ¿no sería posible establecer cierta comparación entre el declive de Roma y el fin de la Antigüedad, para dar paso al Medioevo y el triunfo de los bárbaros godos de entonces? Y es que la renuncia de la Historia y la Filosofía, ocultada por excesos decadentistas, con discursos ilegibles, pero altisonantes, diseñados sólo para mayor gloria de su autor, sin atender a los problemas de su coyuntura, ya fue algo denunciado por -el ya citado- San Agustín (354-430).

El *punto crucial*, que se viene advirtiendo (de la inversión de roles, la renuncia del humanismo, con su Historia y Filosofía, y el despertar posmoderno) se halla en el periodo de entreguerras, en concreto en la *República de Weimar*: a diferencia del resto de potencias europeas, Alemania llega tarde a su construcción nacional (1871), su modernización e industrialización (con Bismark) y al reparto de territorios (propio, como metrópoli, y sus colonias). Esto, junto con su razón instrumental de neo-civilizados, hace que la *nación* se interprete en términos ideológicos (de conflicto y de tecnificidad superficial), pues en vez de atender a la tradicional noción del vínculo del *nacido en pueblo de los padres* o *patria*, se reduce al absurdo cientificista de la supremacía racial¹⁰ y el apego al suelo (máxime tras el Tratado de Versalles, 1919: la pérdida del llamado “corredor polaco”, la prohibición de la reunificación alemana, etc.). Así se entiende la paradoja de por qué en una supuesta civilizada Alemania, puntera culturalmente (al confundirse *cultus animi* con espectáculo y entretenimiento de los medios de masa, v.g. radio, cine), termina triunfando el nacional-socialismo y su barbarie. En términos histórico-filosóficos, no es más relevante Hitler que los intelectuales de su época (quienes en realidad le encumbraron, y ninguno se resistió, salvo raras excepciones, v.g. W. Benjamin). Dada su trascendencia, especialmente, durante las guerras culturales (aclaradas en el siguiente epígrafe), se llama la atención aquí sobre un nombre rehabilitado (por razones erróneas, v.g. reconciliaciones personales, búsqueda de nuevos panteones)¹¹. Se trata de alguien que empezó como teólogo católico, pasando por tanatólogo nazi, y terminando por orientalista *new age*

¹⁰ Otro equívoco más de neo-civilizados, pues la *raza*, para los mediterráneos y su lectura humanista, era el espíritu de superación de un pueblo o nación; en cambio, la lectura biologicista, además de poco madura (por reciente), resulta errónea al pretender confundir el fenotipo (la apariencia) con el genotipo (la codificación del ADN) –también resultado de otra confusión cientificista, pues la genética, para los viejos civilizados era lo relativo a los orígenes (lo que generaba), y no base distintiva de pueblos (tergiversándose lo supuestamente natural con lo cultural, v.g. Darwin, Spencer, Nietzsche).

¹¹ No es que se trate de una mente brillante, pues más bien parece alguien que ha aprovechado las oportunidades de su tiempo: pasó de una filosofía y teología católica a una judía (para encontrar un apoyo más estrecho); de la escatología pasó a la fenomenología, y de ahí a la praxis del nacional-socialismo (donde encontró no sólo el reconocimiento, sino también la posición de poder)

(por lo que al leer a San Agustín, se puso del lado maniqueo). Es aquel que impulsó una anti-historia y anti-filosofía de destrucción (sin basamento en conocimiento previo, sólo a partir de existencia eyectada), con pretenciosas *palabras-trepecito* y potenciándose con ardidés patéticos (relativos al *pathos*: el sentimiento colectivo, v.g. se pretendió el enraizamiento de los inexistentes arios-germanos con los griegos clásicos civilizados, pues “el pasado es aún”). Un autor tan esforzado en denunciar la inautenticidad y la muerte del sujeto consciente y su realidad (al reducirse a mera posibilidad acelerada), como causante del malestar denunciado, dejando como única de vía de escape el pastorear el ser refugiado en el lenguaje... se está hablando de M. Heidegger (el pensador de los *seis grados de separación* del s. XX). Pese a ser discípulo del teólogo y filósofo apologeta Braig y del neokantiano Rickert, visto que no iba a lograr hacer carrera académica por esas vías en Friburgo, se acercó a Husserl y su *círculo fenomenológico* (vía Jaspers y Löwith, ayudándosele a escribir y difundir *Ser y tiempo*, 1927)¹². Gracias a tal plataforma, Heidegger es leído por K. Jaspers y E. Stein (recuperándose a la postre para la filosofía y teología judía y católica); es incorporado al mundo francés por Levinas, Ricoeur y Sartre¹³ (más tarde también Derrida, Lacan, etc.), y al hispánico por Ortega y Gasset y su escuela (traducido por el traste-rado Gaos en México y Rivera en Chile, muy citado por Zubiri –quien se considera discípulo directo-). Entre sus discípulos más influyentes destacan H. Arendt -quien fuera su amante, además- y L. Strauss (rehabilitándole para EE.UU., y la Filosofía y Ciencia Política); Marcuse (y demás colegas de la Escuela de Frankfurt emigrada a EE.UU., vid. supra, dándole continuidad en el mundo anglosajón y germano, y rehabilitándose a la postre para renovar el panteón socialista, sin los referentes

¹² Cuando Heidegger escribe *Sein und Zeit*, lo dedica y agradece a quien desea que le vinculen como su maestro de entonces, a Husserl; sin embargo en sus reediciones retira tal atención (Heidegger 1927 y 41); más aún, cuando logra ser Rector de la Universidad de Friburgo (gracias al apoyo de los nazis, no sólo da trámite al decreto antisemita, por el que se prohíbe el acceso de los judíos a la universidad, sino que a Husserl le quita su nombramiento de profesor honorífico y no le permite ni entrar en la biblioteca. Husserl queda muy tocado, como dejan constancia otros discípulos y colaboradores más jóvenes (v.g. *Memorias* de Golo Mann, hijo de Thomas Mann).

¹³ Sujeto aún más narcisista sociopático (vid. supra), que Heidegger (quien tras su rehabilitación volvió a la metafísica, aunque terminó perdiéndose en un orientalismo difuso). Tal era el narcisismo de Sartre (v.g. escribía prólogos más largos y divergentes con las obras referidas, rara vez citaba debidamente –en buena deuda con la Escuela de Frankfurt, de la que supo gracias a R. Aron-), que pretendió apropiarse de la nueva corriente filosófica decadentista y disfrazarla de nuevo humanismo, como hizo en su conferencia de 29 de octubre de 1945: *L'existentialisme est un humanisme* (y que su pareja, S. Beauvoir, insistió a los medios que había sido el hito fundacional del existencialismo). Ahora bien, el propio Heidegger, en una carta fechada el 23 de noviembre de 1945 (Heidegger 1957), se opuso a tal tergiversación y le invitó a su casa para explicárselo mejor –a lo que rehusó Sartre, porque podía comprometerle (Heidegger aún no estaba rehabilitado del todo), aunque más bien cabría pensar que no deseaba reconocer autoridad superior-. Tal narcisismo filosófico se repitió con el marxismo, pues Sartre también trató de presentarlo como un humanismo, por lo que Lukács hubo de corregirle; la reacción de Sartre fue peor: se presentó como víctima del socialismo oficial stalinista (Lukács 1948). Para conocer algo más al siniestro personaje se invita a leer a intelectuales que sí hicieron algo bueno de su trauma, como Bobbio (Bobbio 1944 y 48).

oficialistas o *stalinistas*); Gadamer (quien le da continuidad en Alemania y Suiza); ya sin relación personal, sino intelectual, cabe destacar la labor de difusión de Volpi en Italia, Grondin en Canadá, Rorty en EE.UU. y Latinoamérica). El caso es que Heidegger, como muchos intelectuales de su época, sufrió el *síndrome de Siracusa*¹⁴, y en su mala gestión de la experiencia traumática, en vez de trascender y ayudar a los demás, decidió resentirse, ayudarse a sí mismo y caer en el *narcisismo sociopático*¹⁵.

3. Ocaso del último reducto moderno (EE.UU.): los Estudios culturales y las guerras culturales

Téngase en cuenta que los EE.UU. nació con la Modernidad, combinándose en su seno la tradición occidental (sagrada y profana) recibida de viejos y nuevos civilizados. Durante casi todo el s. XIX se mantuvo prácticamente inmune a las *teorías de las sospechas* (v.g. Nietzsche, Marx, Freud) y la eclosión ideológica europea (máxime, del socialismo y el nacionalismo). Así, mientras en el viejo mundo se daban hibridaciones¹⁶ (v.g. fascismo, nacional-socialismo)¹⁷, conduciéndolo a guerras

¹⁴ Se alude al problema del intelectual, que por confiar en su inteligencia, cree que es capaz de domesticar al poder, cuando en realidad se convierte en uno de sus flagelos. En el caso de Heidegger, cuando regresó a la universidad, tras la caída de los nazis, los antiguos compañeros se burlaban preguntándole “qué tal de vuelta de Siracusa”, en alusión al viaje de Platón, cuando por insistencia de sus discípulos viajó a la Sicilia de entonces a ensayar su fórmula de gobierno del filósofo-rey (Lilla 2016. Sánchez-Bayón 2010). Sí se alerta hoy frente al riesgo del narcisismo sociopático (vid. supra) de profesores y comunicadores, pues su afán de reconocimiento les está conduciendo a ser la quinta columna que termine con Occidente, tal como se venía conociendo (v.g. de qué sirve que siga habiendo cátedras de Historia y Filosofía, si se enseña desde las mismas unos híbridos Estudios culturales de corte tropológico sobre memoria histórica y literatura testimonial).

¹⁵ Irónicamente, es algo sobre lo que reflexiona Heidegger, pues la pérdida de autenticidad conduce al consumismo. Y es que, cualquier fuerza productiva madura (en edad, pero emocionalmente infantilizada), sin sentido y acelerada, tiene al consumismo, buscándose así placeres personales e instantáneos (tal como hacen los niños en su narcisismo autocentrado), para “sentirse vivos”, al quedar reducidos a promociones en competencia por dicho consumo narcisista. En tal condición, donde el prójimo se vuelve “el otro”, competidor de mi consumo, entonces, se fomenta el distanciamiento y la hostilidad, que ha de incrementarse exponencialmente, pues las necesidades (sin restricciones éticas) son ilimitadas, mientras los recursos no. Llegará un momento en que, al estar embebidos de consumo, y por falta de conocimiento del medio social y natural, el individuo sólo sepa mirar por sí, carente de vínculos con los demás y con el medio, definiéndose por su nivel de agresividad, a la vez que se sienta una ínfima e indeterminada parte de una gran mayoría o masa, dirigida por la ansiedad y el miedo, de la que brotarán erupciones periódicas de grupúsculos cargados de violencia destructiva, retroalimentando la ansiedad y miedo de dicha *mayoría-masa* (Fromm 1946. Sánchez-Bayón 2012 y 13).

¹⁶ La *hybris*, para los Antiguos, era la confusión con la que los dioses castigaban a los hombres osados y soberbios, pues bajo su efecto resultaban locos a los ojos de los demás, que pasaban a despreciarlos. Así se comprueba en la tradición occidental sagrada o judeocristiana (v.g. individualmente, con Nabucodonosor, y colectivamente con la torre de Babel); así como en la profana o grecorromana (v.g. individualmente, con Edipo, y colectivamente, con la caja de Pandora).

¹⁷ El influjo ha sido marginal y distinto al europeo, tal como constatan autores foráneos tipo Tocqueville o Sombart, y ya desde el periodo de entreguerras vía los Estudios culturales y su planteamiento del excepcionalismo

(militares y culturales), también fue llevada Europa a la renuncia socio-cultural (en pro de utopías)¹⁸ y a la deriva posmoderna (con sus velos –en realidad, para evitar la necesidad de autocrítica-). Tras la II Guerra Mundial, parecía que sólo EE.UU. se mantenía en la Modernidad occidental, liderando por ello el bloque del mundo libre y democrático. Sin embargo, con la *fuga de cerebros*, las élites intelectuales europeas (v.g. *Escuela de Frankfurt, de Annales, de Birmingham*), fueron cómodamente instaladas en las universidades del *Ivy League* y en los principales medios de comunicación de masas, desde donde iniciaron las *guerras culturales*, siendo los velos su munición. De tal manera comenzó el asedio a la Modernidad estadounidense: uno de sus objetivos preferentes de ataque era la religión, vista ya no desde el *Americaness* [estadounidización (proceso de adaptación americanizante)], sino desde la *laïcité* europea-continental. Como sería demasiada la información a tratar (excediendo los límites de un artículo), se sintetiza a continuación varias de las ideas más relevantes.

(sirva como ejemplo el caso del Prof. Lipset, quien trabajara en varias universidades del *Ivy League*, además de dar un gran impulso historiográfico a la materia).

¹⁸ Las *utopías*, son cultismos usados por la patristica cristiana (v.g. San Agustín y su *La ciudad de Dios*, adaptando el mensaje de Jesús sobre *el Reino de los Cielos*), con un desarrollo medieval orientado a la consecución del comunitarismo dominante de aquel periodo –distorsionador del *dualismo cristiano*–. Mediante las utopías se recupera la dialéctica de lo terrenal imperfecto y temporal frente a lo celestial perfecto y eterno, mostrándose así el camino entre el ser (lo cotidiano corrupto) y el deber ser (el modelo a seguir). Quien consagra el término es Tomás Moro con su obra *Utopía (De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopiae, 1516)*, pudiendo referir tanto a un *no-lugar (ou-topos)*, como a un *feliz-lugar (eu-topos)*. Sin embargo, desde ideologías decimonónicas como el socialismo, el concepto de utopía se ha deformado –ignorándose los planteamientos del dualismo cristiano–, llegando a confundir el fin con el medio, además de predicarse una *tanatofilia* o deseo de destrucción de lo presente (del hombre, la sociedad, la cultura, etc.), articulándose desde el resentimiento (malinterpretándose la metafísica y los enunciados del materialismo dialéctico e histórico), para exigir a la postre a las bases sociales la renuncia de la realidad y seguir los dictados mesiánicos de los líderes (vid. artículos de Marx en DFJ, de Lenin en *Iskra*, o de Castro en *Granma*). En consecuencia, la utopía ya no es el modelo a seguir y alcanzar, sino los dictados convenientes de quienes pretenden llegar y mantenerse en el poder (v.g. vanguardias, caudillos, nomenclatura). Ideológicamente, se articula nutriendo un malestar social, y alentando un victimismo revanchista. De este modo, una vez ha calado la utopía ideológica, se impide el libre desarrollo de la autonomía individual, en pro de una seguridad e igualdad colectiva (primando el supuesto bienestar dado frente a felicidad personal buscada). Este autor acometió tiempo atrás otro planteamiento actual de utopía, como los *no-lugares* (clónicos y de tránsito), donde no se desea estar y que, sin embargo, son requeridos para llegar al destino pretendido (más bien, impuesto por el sistema), como son los ascensores, las estaciones de autobús o tren, los aeropuertos, etc. Además de las utopías, existen las *distopías, dorotopías, ontopías*, et. al.; frente a todas estas expresiones, desde el humanismo (máxime el hispánico) se aboga por la realidad con *ilusión*: sin perder contacto con el mundo y la cultura, se trata de buscar la felicidad, a través de una luz guía de las vocaciones (cada uno la suya e interconectadas todas), para lograr la mejor versión posible de la imagen referente de la perfección.

<p>Velos de confusión posmodernos (extendidos por los <i>Estudios Culturales</i> sobrevenidos)</p>
<p>Nociones: conjunto de ocultaciones de la realidad y su autenticidad, bajo discursos distorsionadores (mediante inferencias, imposturas y falacias continuas y abundantes –no importa que se contradigan entre sí, de ahí la calificación de pensamiento débil-), de corte relativista y cientificista (para suprimir referentes generales y fomentar las opiniones personales), de carácter compensatorio (supuestamente son contestatarios y correctores de abusos y/o exclusiones previas –en realidad, buscan su legitimación maniquea por contraste-), reivindicándose en consecuencia un resentimiento de marginalidad, contracultura y antipolítica (la lucha contra lo establecido, pretendiendo hacer públicas causas privadas, v.g. la orientación sexual, el género, la objeción de conciencia –aunque más bien suelen ser casos de escrúpulo y/o arrogancia moral, y no tanto de oposición a la regulación vigente-); se busca la fragmentación social (vía acceso de poder por cuotas representativas de grupos de interés) y la imposición de planteamientos antisistema (para gobernar el sistema).</p>
<p>Manifestaciones:</p>
<p>Corrección política (circunloquios de <i>pensamiento mágico/wishful thinking</i>, para cambiar la realidad –y finalmente negarla);</p>
<p>Política discriminatoria y de cuotas (promoción de minorías por su mera condición aducida –no probada-, en contra de la mayoría y de los criterios de concurso y mérito);</p>
<p>Pensamiento débil (retazos ideológicos hibridados, v.g. ecopacifismo, feminismo y género, poscolonialismo, memoria histórica, orgullo sexual –cualquier manifestación no heterosexual –más bien contraria a dicha condición-, que reivindica al menos la distinción entre movimiento gay, lésbico, transexual, pansexual, etc.);</p>
<p>Relativismo (se cuestiona cualquier referente general, poniendo todo a un mismo nivel, y se eleva la opinión personal a categoría aceptable de opinión pública –suele vincularse con la falta de autocrítica de la intelectualidad socialista, tras la caída de la URSS, optando por esta vía laxa, negadora del materialismo histórico y dialéctico);</p>
<p>Cientificismo (se confunde ideología y tecnología, para suplantar la ciencia, haciéndose uso los velos para ocultar los argumentos de autoridad científico-académica);</p>
<p>Posverdad o propaganda patética (relativa al <i>pathos</i>), revestida de interpretación de interpretaciones (combinándose las otras manifestaciones), y diseñada para generar y modelar la opinión pública, pues los hechos objetivos tienen menos influencia que las apelaciones a las emociones y las creencias; et al.</p>

Son muchos más los velos a plantear, pero sirvan por ahora los destacados para tomar conciencia de la tergiversación acometida.

De vuelta al punto crucial, y aterrizándolo en la globalización y su tránsito pos-globalizador, el reto en curso está en saber dejar atrás la Modernidad, y elegir un camino (a ser posible, conducente a la sociedad del conocimiento). No obstante, el país parece paralizado desde hace un tiempo, debido a sus *guerras culturales* y los *velos de confusión*, amplificado todo ello por los *Estudios culturales* –como se viene advirtiendo-. Seguidamente se proporcionan una serie de aclaraciones al respecto.

- a) *Guerras culturales*: tienen lugar durante las décadas duras de la *Guerra fría* (1960-80), sólo que aquellas tienen lugar en el seno del país, y su objetivo es hacerse con su mentalidad e identidad, y demás cuestiones aparejadas a la idiosincrasia estadounidense. A diferencia de las guerras militares (calientes/duras) en los países recién descolonizados o tercermundistas (no alineados o periféricos), las guerras culturales son consideradas verdaderamente frías (al modo de la Guerra fría de entonces) y blandas (dando paso al pensamiento débil), pues su principal munición empleada es la de los velos y el objetivo a batir es el sistema. Su origen está en la hibridación de planteamientos realizada por la *intelligentsia* europea, recibida con la *fuga de cerebros* (tras las guerras mundiales), y bien instalada en los medios de comunicación y universidades estadounidenses. Si ya en Europa se había hibridado socialismo y nacionalismo (pese a ser dos ideologías mutuamente excluyentes), cuando dicha *intelligentsia* procede a su irradiación en los EE.UU., lo hace atacando a la nación, el Estado y la cultura estadounidense: desde sus planteamientos nacional-socialistas *sui generis*, se sienten exiliados en tierra de *paletos venidos a ricos* (sin la Historia y la cultura de sus países de origen), por lo que se atacan los cimientos estadounidenses, y la *quinta columna* más accesible para ello son los *Estudios culturales*, dada su natural interdisciplinarietà (*ergo*, el laboratorio perfecto para tejer los velos a extender). Sirva como ejemplo el caso de la Escuela de Frankfurt (v.g. Weil como financiador, Bloch como colaborador, Pollock y Horkheimer como directores en la etapa europea, Adorno y Marcuse como líderes en América)¹⁹, cuyo *Instituto de Investigación Social* se trasladó a New York y más tarde a California, jugando sus integrantes un papel

¹⁹ Todos ellos de origen alemán y socialistas, y muchos de familias judías, por lo que sólo cuando los nazis llegan al poder y realizan su antisemitismo, es cuando se desligan (rebautizándose como *teoría crítica*), exiliándose e iniciando su “blanqueo” (en dicho proceso, por cierto, se recupera a Heidegger –de ahí el apoyo de Arendt, Gadamer, et al.-). Sólo permanece Benjamín hasta su suicidio (fue invitado por Adorno a EE.UU., pero al contestarle que “aún quedan causas en Europa por las que luchar”, queda fuera del círculo, evitándose su cita directa en los textos –una purga parecida pasa con Fromm-).

crucial en las revueltas estudiantiles de los años 60 (desde la crítica literaria se aborda la economía, la psicología, la sociología, etc., fomentándose el choque intergeneracional).

- b) *Estudios culturales*: se alude al variopinto conjunto de programas académicos en los que se han combinado disciplinas de Humanidades y Ciencias Sociales, para indagar sobre la idiosincrasia estadounidense. Los Estudios culturales se van consolidando con la normalización de los programas académicos de las universidades a finales del s. XIX, desarrollándose en el seno de las Facultades de Humanidades o *Liberal Arts Schools*, Teología y CC. Religiones o *Divinity Schools*, y Derecho y CC. Jurídicas o *Law Schools*, en las elitistas universidades del club de la hiedra o *Ivy League*. Entre los primeros Estudios culturales en consagrarse destaca el área de conocimiento de *American Studies* (también llamada en su origen *American Civilization*, v.g. Programa de doctorado de la Univ. Harvard desde los años 20: *History and American Civilization*), es el resultado del estudio combinado de Historia, sociedad y cultura estadounidense, mediante el recurso de Historia, Literatura y una incipiente Antropología, dominada entonces por dos corrientes, como eran los *Estudios religiosos y folklóricos* (influyentes en los Estudios culturales tradicionales, v.g. *American Culture, American Social Thought, Church-State Studies, Religion &, First Amendment Studies*), más la emergente *Teoría crítica* (clave para los Estudios culturales sobrevenidos, v.g. *African American Studies, Asian American Studies, Latin American Studies, American feminist and gender* –todos ellos impulsados a raíz de *Ethnic Heritage Studies Program Act of 1972-*), añadiéndose poco después aportes de otras Ciencias Sociales y Humanidades, v.g. Economía, Política, Comunicación y Psicología Social. Para conocer la historiografía y devenir universitario de esta área de estudios, suele citarse la voluminosa y premiada obra de Parrington (1871-1929), uno de los integrantes de la generación de *historiadores progresistas* (junto con Turner y la historiografía de la frontera, los Beard y la historiografía económico-social, et al. Parrington 1927. Sánchez-Bayón 2015). Pues bien, así los Estudios culturales tradicionales mantuvieron como parte de su objeto de estudio la religión, orientándola hacia el consenso facilitador de la *unión* (en inglés, es sinónimo de la nación, v.g. *Preámbulo de la Constitución estadounidense de 1787*), además de darse paso en el periodo de entreguerras a la teoría del *excepcionalismo* y el *crisol cultural* estadounidense (de la providencia divina a la autodeterminación de un pueblo con un destino manifiesto, vid. infra). En cambio, los Estudios culturales sobrevenidos (de origen neomarxista, aunque

hoy autocalificados de posmarxistas, poscoloniales, subalternos, etc.), al ser proclives al conflicto y la fragmentación, procedieron a extender una tropología (preñada de velos), contraria a la tradición sagrada occidental (anti-judeocristiana y pro-oriental e indigenista), y reivindicadora de reparaciones sociales para las minorías supuestamente excluidas.

4. Conclusiones

Lo más importante a destacar es la cuestión del punto crucial: ya no sólo vivimos tiempos de decadencia intelectual y cultural (propios de una época que agoniza: el largo adiós a la Modernidad), fomentada por la inversión de roles entre civilizados y bárbaros (rondando además los no-occidentales), así como por los velos de confusión extendidos. Con la globalización, se ha vivido una tormenta de crisis, y la nave social occidental ha quedado muy afectada y a merced de nuevas tormentas posmodernas, pues ha habido un empeño en talar los mástiles de la Historia y la Filosofía, faltando así instrumentos de orientación. Y es que el punto crucial se concreta hoy en el reto posglobalizador: ¿cómo alcanzar la sociedad del conocimiento si se renuncia al mismo? ¿Cómo evitar la entropía (colapso) y/o armagedon (conflicto) si se renuncia a elementos de orden como la Historia y la Filosofía? Hasta ahora, los EE.UU. habían resistido como bastión de la Modernidad y su Nuevo Régimen, pero por el influjo de los Estudios culturales sobrevenidos, y tras la resaca de las guerras culturales, se han visto contagiados igualmente, extendiéndose así los confusos velos posmodernos, ocultadores de la realidad, la racionalidad, etc. De tal manera, se suelta el ancla y la nave social occidental puede dirigirse a la posglobalización... En definitiva, vivimos una nueva etapa de decadencia, y hay que decidir (por estar en el punto crucial): si se renuncia a la Historia y Filosofía (perdiéndose dos de los principales metámeros condensadores y reproductores del conocimiento occidental), aceptándose en su lugar la anti-Historia y anti-Filosofía de los no-occidentales, impulsada por profesores y comunicadores afectados del síndrome narcisista-sociopático, entonces habrá que estar listos para una suerte de regreso a un *Medio Evo proximo venturo* (Eco et al 1973) –pero claro, para vislumbrar una posible comparación como esa, sería necesario disponer de Historia y Filosofía que guiaran-.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Z.: *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity, 2000.
- BAUDRILLARD, J.: *Simulacres et simulation*, París: Ed. Galilée, 1981.
- BECK, U.: *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage, 1992.
- BOBBIO, N. : *L'esistenzialismo*, Torino: Chiantore, 1944.
- BOBBIO, N.: *The existentialism*, Oxford: Blackwell, 1948 (edición revisada y con capítulo sobre Sartre).
- CAPRA, F.: *The Tao of Physics*, Boulder: Shambhala Publications, 1975.
- CASTELLS, M.: *La Era de la Información (v.I: La Sociedad Red)*, México DF: Siglo XXI Editores, 2002.
- CHEW, G.: *S-Matrix theory of strong interactions*, New York: W.A. Benjamin, 1962.
- ECO, U, et al.: *Documenti su il nuovo Medioevo*, Milano: Casa Ed. Valentino Bompiani, 1973.
- FROMM, E.: *Psychoanalyse & Ethik*, Frankfurt: DTV, 1946.
- HEIDEGGER, M.: *Lettre sur l'humanisme* (trad. R. Munier), París: Éd. Montaigne, 1957.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1927, 41.
- Kosko, B.: *The Fuzzy Future: From Society and Science to Heaven in a Chip*, New York: Random House, 1999.
- Lilla, M.: *The Reckless Mind: Intellectuals and Politics*, New York: New York Review Books, 2016.
- LUKÁCS, G. : *Existentialisme ou Marxisme ?* (trad. E. Kelemen), París : Nagel, 1948.
- PARRINGTON, V.L.: *Main Currents in American Thought* (3 vols.). Norman: Univ. Oklahoma Press, 1927.
- SAN AGUSTÍN: *Confessiones* (libro XI), Hippo Regius, 398.
- SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei contra paganos*, 426.
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *Religión civil estadounidense*, Porto: Ed. Síndéresis, 2016.

- SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *Universidad, ciencia y religión en los EE.UU.*, Porto: Ed. Síndéresis, 2015.
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2013.
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *Humanismo Iberoamericano: Una guía para transitar la globalización*, Guatemala: Cara Parens, 2012.
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *Sistema de Derecho Comparado y Global*, Valencia: Tirant, 2012.
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *Estudios de cultura político-jurídica*, Madrid: Delta, 2010.
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *La Modernidad sin prejuicios* (3 vols.), Madrid: Delta, 2008-13.
- SARTRE, J.P. : *L'existentialisme est un humanisme*, París: apuntes, 1945.
- SENNETT, R.: *The Corrosion of Character*, New York: Norton, 1998.
- TALEB, N.: *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*, New York: Random House, 2007. – *Antifragile: Things That Gain from Disorder*, New York: Random House, 2012.
- VV.AA.: *Philosophical Changes of Plurality in a Global World*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2014
- WILBER, K.: *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes: Exploring the Leading Edge of Science*, Boulder: Shambhala Publications, 1982.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.023>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 457-476



On Laughter and Discomfort in Civilization

*Sobre la Risa y el
Malestar en la Cultura*

FABIO GARCÍA GARCÍA

Universitat de València
fagargar@alumni.uv.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.024>
Bajo Palabra. II Época. Nº17. 2017. Pgs: 477-488



Recibido: 17/08/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

En este trabajo trazaremos las relaciones entre *risa* y *malestar cultural* basándonos en la posición de tres autores: S. Freud, H. Plessner y M. Bakhtin. Nuestra tesis propondrá que la risa posee una doble función: como paliativo del sufrimiento, por un lado, y como oposición al malestar cultural, por otro. Por último, examinaremos en detalle el aspecto opositor de la risa, planteando el siguiente interrogante: ¿es lo cómico realmente subversivo?

Palabras clave: Risa, Malestar en la Cultura, Placer, Subversión, Bakhtin.

Abstract

This paper aims to present the relations between laughter and cultural discomfort, analysing the works of S. Freud, H. Plessner and M. Bakhtin. We will propose that laughter has a double function: firstly as a palliative of suffering and secondly as a rebellion against discomfort. Finally, we will focus on this late rebellious aspect of laughter, raising the question of whether or not comedy really has a subversive function.

Keywords: Laughter, Discomfort in Civilization, Pleasure, Subversion, Bakhtin

Quisiéramos comenzar recordando a Pietro Aretino, conocido poeta renacentista autor de los *Sonetos Lujuriosos*, quien —según puede leerse en su epitafio— “de todos hablaba mal, salvo de Dios, excusándose diciendo: no lo conozco”¹. Se cuenta que murió de un ataque de risa tras escuchar un chiste de temática incestuosa. Sin embargo, hemos de reconocer que, pese al tragicómico final del poeta, la risa ha estado desde antiguo asociada a lo placentero, a lo abierto y a lo inmediato, frente a la trágica cerrazón y la lentitud del llanto. Asimismo, tal y como Levi-Strauss² advirtió, la transgresión prometeica rememora el nudo existente entre risa, cultura y naturaleza: la risa y la invención cultural están ligadas al *fuego* como paso de lo crudo a lo cocido o de lo natural a lo cultural. Tal risa se asocia a la transgresión u oposición primordial que el ser humano hubo de afrontar contra el llamado *estadio mítico*. Pues bien: estos dos factores serán los que analizaremos en lo que sigue, atendiendo sobre todo a la obra de Sigmund Freud.

En su empeño por estudiar las diferentes manifestaciones de lo inconsciente, Freud dedicó dos escritos a los motivos de la risa. Por una parte, *El Chiste y su Relación con lo Inconsciente*, publicado en 1905, donde se encargó de la economía psíquica tanto del chiste como de lo cómico y el humor; por otra parte, tras un intervalo de veinte años, Freud retomó el problema del humor considerándolo en relación con la instancia superyoica. No nos parece casual que tuviese en mente el humor justo cuando su obra giró decisivamente hacia problemáticas de tipo cultural³. Inspirándonos en su obra más célebre de su etapa tardía —*El Malestar en la Cultura*— analizaremos las relaciones existentes entre la risa, sus motivos y el malestar cultural⁴.

Estas consideraciones nos permiten plantear la siguiente pregunta: ¿supone la risa un paliativo del malestar cultural y un sentimiento de oposición a dicho malestar?

¹ Citado en: Panofsky, E., “Introducción”, *Tiziano. Problemas de Iconografía*, Madrid, Ediciones Akal, 2003, p. 33

² Buettner, A., “Mocking and farting: Trickster imagination and the origins of laughter”, *Kunapipi*, 31(2), 2009, p. 121.

³ Así lo expresó en el “Posfacio” que añadió en 1935 a su *Presentación Autobiográfica*: “Tras el rodeo que a lo largo de mi vida di a través de las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, mi interés regresó a aquellos problemas culturales que una vez cautivaron al joven apenas nacido a la actividad del pensamiento.” (Freud, S., “*El porvenir de una ilusión*”, *Obras completas: El porvenir de una ilusión, El Malestar en la Cultura y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 3)

⁴ Con *Malestar Cultural* nos referimos a la conocida tesis freudiana que considera la cultura como *represión orgánica*: la base de tal represión se halla en la oposición fundamental entre pulsiones individuales y restricciones culturales.

Nuestra respuesta, lo avanzamos ya, es afirmativa: en efecto, defenderemos que la risa posee una doble función —como paliativo y como oposición al malestar cultural—. Ahora bien, para no caer en el mero prejuicio que asocia la risa sólo a lo alegre y el llanto sólo a lo trágico, y recordando el sabio consejo de Stendhal —que recomendaba tratar el problema de la risa en “estilo anatómico en vez de en estilo académico”⁵—, presentaremos a lo largo del trabajo los diferentes matices que rodean el problema de la risa. Por último, examinaremos con más detalle su aspecto opositor y subversivo.

1. La risa como manifestación cultural y como fenómeno expresivo

La *risa* no sólo es un proceso expresivo sino que también engloba las diferentes formas y motivos de la *risa*: el humor, la comedia, la fiesta, el carnaval, la burla... Este es el sentido que Bakhtin le da en su obra *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*⁶. Bakhtin defiende allí que las fuentes literarias de las que se nutre François Rabelais en *Gargantúa y Pantagruel* no se hallan en el humor literario satírico de la época sino en la cultura popular de la *risa*. Esta cultura proponía la coexistencia secular, a título de una oposición binaria, de una cultura de la risa encarnada en expresiones como el carnaval, la fiesta de los locos, la fiesta del asno o la *risus paschalis*, opuesta a la seriedad unilateral de las esferas formales de la ideología y de las manifestaciones oficiales rigurosas de la vida y las relaciones humanas. En la fiesta de los locos, por ejemplo, se elegía a un abad, a un obispo y a un arzobispo de la risa, y en las iglesias sometidas a la autoridad del papa se elegía a un papa de la risa, parodiando y, por tanto, invirtiendo toda jerarquía social. Por otro lado, el *Carnaval* aunaba todas las diferentes formas de la cultura popular de la risa: desde espectáculos rituales varios, como festejos, festines populares y romerías, desfiles y concursos, representaciones cómicas, pantomimas y bailes de disfraces y de máscaras, gigantes, cabezudos, monstruos y animales amaestrados, hasta composiciones verbales cómicas como parodias y farsas... En definitiva, el carnaval ponía patas arriba la exuberancia y la formalidad de las figuras represoras.

Hasta el momento, aludimos al tipo de risa de la cultura popular y a sus motivos —a los que volveremos posteriormente desde el psicoanálisis. Ahora bien, para comprender el sentido de lo que sigue es necesario, a su vez, señalar algunas características acerca de la risa como fenómeno expresivo.

⁵ Plessner, H., “Prólogo a la Segunda Edición”, *La Risa y el Llanto: Investigación Sobre los Límites del Comportamiento Humano*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, p. 32

⁶ Bakhtin, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 2003

A diferencia de la sonrisa, la risa aparece directamente como expresión social. La primera comienza como actividad endógena durante las primeras dos semanas de vida en actividades como el sueño o la somnolencia. La segunda nace sobre el cuarto y octavo mes de vida como respuesta social suscitada por la estimulación exterior de los otros, para convertirse, finalmente, en un instrumento social combinado con otras expresiones faciales.⁷ Pero para ahondar en su *naturaleza*, vamos a repasar el análisis fenomenológico que llevó a cabo Helmuth Plessner sobre la risa y el llanto.

En el exilio holandés, Plessner publicó *Risa y Llanto: Investigación Sobre los Límites Del Comportamiento Humano* en 1941, partiendo del proyecto de la antropología filosófica. En esta obra se preguntó por la risa y el llanto como fenómenos exclusivamente humanos que ejemplifican las llamadas *situaciones-límite* del comportamiento humano.

Plessner parte de la disyuntiva entre *ser-cuerpo* y *tener-cuerpo* propia de la naturaleza dual del ser humano. Nuestro autor encuentra en el cuerpo, en la mimética, una forma de expresión alternativa al lenguaje y a la formulación de discursos. El primer error a la hora de estudiar el fenómeno de la risa es considerarla como un gesto cualquiera pues, aunque responde y reacciona a un motivo, no está caracterizado por él. Por lo tanto, es puramente reactiva y expresiva, no tiene una función significativa consciente a diferencia de otros gestos como, por ejemplo, guiñar un ojo. Para nuestro trabajo nos interesa, sobre todo, el carácter de *ruptura* que la risa muestra ya en su aspecto expresivo. En efecto, la risa es la única respuesta posible a ciertos interrogantes que el entorno plantea y ante los cuales no queda nada más que decir. En ese punto se produce una fractura en el equilibrio psico-físico del ser humano que lo distancia de la relación con su cuerpo y le hace estallar en carcajadas como respuesta corporal a aquello que no posibilita más respuesta. En palabras de nuestro autor:

Las situaciones *imposibles de responder* y no *amenazadoras* provocan, en cambio, la *risa* y el *llanto*. El hombre capitula en cuanto unidad de cuerpo y alma, es decir, en cuanto ser viviente, y pierde la relación con su existencia física, pero no capitula en cuanto persona. No pierde la cabeza. Para la situación imposible de contestar encuentra, sin embargo —en virtud de su posición excéntrica, gracias a la cual no queda absorbido por ninguna situación—, la única respuesta posible: distanciarse de ella y desatarse. El cuerpo, caído fuera de la relación con él, se hace cargo de la respuesta en su lugar y no como instrumento de acción, habla, gestos o ademanes, sino en tanto que cuerpo. En la pérdida del dominio sobre él, en la renuncia a una relación con él, el hombre sigue dando testimonio de su soberana comprensión de lo incomprensible, de su poder en la impotencia, de su libertad

⁷ Stern, D., "The Smile", *The First Relationship: Infant and Mother*, Londres, Harvard University Press, 1977, pp. 62-65

y grandeza en la forzosidad. Sabe encontrar todavía una respuesta cuando no hay nada que responder. Tiene, aunque no la última palabra, si la última carta del juego cuya pérdida es su ganancia.⁸

Quisiéramos recalcar este aspecto disruptivo de la risa como fenómeno expresivo: es una reacción eruptiva ante un estímulo que no puede encontrar otro tipo de respuesta y en la cual el ser humano se desliga de su cuerpo. De ahí que riamos ante los *actos fallidos* freudianos⁹ y también que los chistes y bromas más risibles sean aquellos que poseen un cierto ritmo: una habilidad para detenerse en la *palabra justa*.

2. Risa y malestar en la cultura: los motivos de la risa

Aún no sabemos, como se cuestionaba Lichtenberg, si lo más propio del hombre es “reír o estornudar”¹⁰; sin embargo, sí tenemos claro que lo más propio del reír es su relación con el chiste, la comicidad y el humor. No obstante, existen otros fenómenos asociados a la risa como el cosquilleo o el juego. Según Plessner, la respuesta del cosquilleo resulta de la ambivalencia del mismo estímulo que es a la vez agradable y desagradable. En cierto modo el fenómeno del cosquilleo establece un juego alterno de atracción y repulsión, un vacilar y oscilar entre el placer y el displacer, lo atractivo y lo molesto. Consideramos que tal ambivalencia es propia de todos los motivos de la risa. En cuanto al juego, éste remite a un espacio que no se relaciona ni con la realidad exterior ni con la interior en cuanto tal; podría ubicarse en un plano intermedio. Así lo entendió D. W. Winnicott en su conocida obra *Realidad y Juego*¹¹, en la cual define el juego como la manifestación más evidente de lo transicional. Frente a la relación inicial de la madre y el bebé, en la cual el bebé era incapaz de distinguir qué era propio y qué de la madre, Winnicott encuentra un espacio transicional en el juego. Tal espacio es potencialmente creativo y opera como canal entre uno y otro; así, el juego supone una separación que da paso a la alteridad y, en esa misma separación, se recobra a la vez la unión del yo / no-yo. Tal y como lo expresa Plessner, el

⁸ Plessner, H., *La Risa y el Llanto: Investigación Sobre los Límites del Comportamiento Humano*, op. cit., p. 85

⁹ Un acto fallido, según el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, es aquel acto en el que lo explícitamente perseguido no es conseguido, sino que se reemplaza por otro. No sólo nos referimos a los lapsus lingüísticos, sino a cualquier acto que normalmente habría sido exitoso pero ha fracasado, ya sea por puro azar o por falta de atención. Freud, en su obra *Psicopatología de la Vida Cotidiana*, argumentó que los *actos fallidos* eran *formaciones de compromiso* entre la intención consciente del sujeto y lo reprimido. (Laplanche, J., *Diccionario de psicoanálisis / Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis : bajo la dirección de Daniel Lagache*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 9)

¹⁰ Lichtenberg, G.C., *Aforismos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 240

¹¹ Winnicott, D. W., *Realidad y Juego*, Buenos Aires, Editorial Gedisa, 1982

juego es para el hombre un “mantenerse en lo intermedio y provisional”¹²; Plessner ubica la reacción de la risa en ese ambivalente estado intermedio. Aunque, claro está, lo divertido del juego no sólo se encuentra en su aspecto ambivalente, sino también en un cierto alivio que nos exime del peso diario y que ejercita la imaginación.

Ahora bien, para analizar lo que es realmente propio de la risa, a saber, la comicidad, el chiste y el humor, nos hemos decantado por la *teoría del alivio o liberación* representada por la corriente psicoanalítica. La *relief theory* piensa que la risa estalla cuando una cantidad de energía psíquica que ha sido empleada para la *catexia*¹³ de ciertas tendencias psíquicas se torna repentinamente inempleable: se libera. Tanto el humor, como la comicidad y el chiste son fuentes de placer porque ahorran al hombre gastos de energía psíquica saltándose las trabas, impedimentos y represiones que nuestra cultura impone. Por lo tanto, tal ahorro permite liberar fuentes de placer soterradas: el placer del chiste se deriva del ahorro de energía de coerción, el placer de la comicidad depende del ahorro de energía de representación y el placer en el humor se basa en el ahorro de los afectos a que habría dado ocasión una situación dolorosa saltándose mediante la broma la posibilidad de tales exteriorizaciones de sentimiento. Pero para Freud el placer de la risa no sólo está en la función económica sino también en su relación con lo infantil. *Ernst Kris*¹⁴, en este punto, complementa la tesis de Freud al vincular lo cómico con el juego en el niño como forma de superar y dominar el mundo exterior y la angustia. El niño continúa con el juego hasta que todos los temores son dominados y repite el juego como deleite ante la inofensividad de lo que en otro momento fue peligroso o temible.

Por lo tanto, el placer que proporciona la risa proviene del proceso económico en el cual se ahorra una emoción, una representación o coerción. Consideramos, pues, que la risa es un paliativo del malestar cultural en el sentido de que convierte el displacer de la misma —por ejemplo, un temor, una represión o una ofensa en placer, al aminorar la tensión para reducir el gasto de energía psíquica. Para reforzar nuestra tesis nos fijaremos en lo particular de la comedia frente a la tragedia: los dos géneros se enfrentan al problema de la muerte, sin embargo, el héroe cómico siempre sale a flote, siempre persiste en él la supervivencia a las adversidades mientras que el héroe trágico se arroja inevitablemente a la muerte:

¹² Plessner, H., *La Risa y el Llanto*, op. cit., p. 96

¹³ El concepto de *catexia* o *catexis* contiene ciertas ambigüedades que nos dificultan una definición definitiva. En todo caso, ya que aludimos en nuestro trabajo al chiste, a lo cómico y a lo humorístico, podemos contentarnos si sólo seguimos la concepción económica de este concepto. La *catexia* o *catexis* permite que una variable cantidad de energía psíquica del sujeto se halle unida a una representación, a un grupo de representaciones, a un objeto o a una parte del cuerpo. (Laplanche, J., *Diccionario de psicoanálisis / Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis : bajo la dirección de Daniel Lagache*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 53)

¹⁴ Kris, E., *Psicoanálisis de lo Cómico y Psicología de los procesos creadores*, Buenos Aires, Paidós, 1964

While tragedy functions in the direction of a triumph of death [...] in comedy, the hero survives by transforming himself; he is an agent of the endurance of life the comedic hero has learnt to live with the death drive.¹⁵

Por otra parte, el análisis de los mecanismos del humor nos hace pensar que la risa, no sólo como fenómeno expresivo sino como los diferentes temas de la risa, proporciona un sentimiento de oposición o desafío al malestar que la cultura provoca. Para Freud, el humor es “un triunfo del narcisismo en el cual el yo rehúsa sentir las afrentas que le ocasiona la realidad; rehúsa dejarse constreñir al sufrimiento, se empecina en que los traumas del mundo exterior no pueden tocarlo, y aun muestra que sólo son para él ocasiones de ganancia de placer”¹⁶. El héroe cómico se opone a toda afrenta posible y exhibe ante sus espectadores una dinámica vital que siempre escapa a las barreras que se le imponen. Freud pone el ejemplo del delincuente que es llevado al cadalso un Lunes y dice: *¡Vaya, empieza bien la semana!*¹⁷

A partir de este ejemplo, Freud relaciona el superyó con el humor. Se podría establecer, siguiendo la línea de las diferentes defensas ante el malestar cultural descritas en *El Malestar en la Cultura*, que el humor es una de estas defensas frente a las exigencias del superyó. En cierto modo, el superyó no se desprende de su génesis parental y, a través del humor, protege y consuela al yo del sufrimiento, de las exigencias y represiones que el propio superyó gestiona, mostrándonos que la risa es una forma de escapar y oponerse al malestar cultural. Tal y como Freud lo expresó: “El humor no es resignado, es opositor; no sólo significa el triunfo del yo, sino también del principio de placer, capaz de afirmarse aquí a pesar de lo desfavorable de las circunstancias reales”¹⁸.

Así las cosas, podemos afirmar con Freud que la risa tiene una doble función: como paliativo del sufrimiento y como oposición al malestar cultural. Ahora bien, más allá de esta doble función, conviene preguntarse si realmente hay un elemento subversivo en lo cómico.

3. Sobre el aspecto opositor de la risa

¿Qué era aquel efecto del alma? Pues algo verdaderamente muy torpe, y yo era un desgraciado por tenerlo. Pero ¿qué era? Y ¿quién entiende los pecados? Era como

¹⁵ Gherovici, P., & Steinkoler, M. “Introduction”, *Lacan, Psychoanalysis and Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 8, DOI: 10.1017/CBO9781316091180.001

¹⁶ Freud, S., *Obras Completas: El Porvenir de una Ilusión, El Malestar en la cultura y otras obras*. op. cit., p. 158

¹⁷ *Ibid.*, p. 157

¹⁸ *Ídem.*

una risa que nos cosquilleaba en el corazón, porque engañábamos a los que no sospechaban que haríamos tales cosas y de ninguna manera las aceptarían. Pero ¿por qué me agradaba el hecho de no pecar solo? ¿Quizá porque nadie se ríe tampoco con facilidad cuando está solo? Nadie efectivamente lo hace fácilmente, pero la risa vence también a veces a los que están solos, sin que nadie los vea, cuando se presenta a los sentidos o al alma algo extraordinariamente ridículo.¹⁹

San Agustín recuerda en este pasaje aquella risa cómplice del adolescente que hurtaba fruta con sus amigos, risa que cobraba su sentido en el engaño de *aquellos que no sospechaban que harían tales cosas* y que *de ninguna manera las aceptarían*. Es de notar la casi desesperada inquietud de San Agustín por el juvenil agrado de pecar en compañía y la relación que establece con la risa. Creemos que la risa y lo social y la risa y lo subversivo *en* sociedad están íntimamente ligados. De ahí que Walter Benjamin se refiriese al aspecto subversivo de la risa como “...a la vez el más internacional y el más revolucionario afecto de las masas”²⁰.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que en los países occidentales la *oposición* sirve al juego del sistema dominante, no para contribuir a su transformación o destrucción, sino para conservarlo a través de una tolerancia represiva. Y atendiendo a la necesidad de un pensamiento negativo, siguiendo la línea marcada por la Escuela de Frankfurt, nos gustaría plantear dos cuestiones a propósito del aspecto opositor de la risa: ¿es este sentimiento opositor de la risa una oposición real? ¿Puede la risa tener una función subversiva?

Según Bakhtin, la risa en la cultura popular de la Edad Media era una negación de las figuras represoras. Sin embargo, tal negación es de distinto tipo a la negación que supone la risa de la Modernidad. La cultura popular de la risa, propia del *carnaval*, manifiesta un sentimiento de alegría ruidosa, una liberación temporal de la verdad del orden establecido imperante, la suspensión de todo rango jerárquico, de los privilegios, las normas y las prohibiciones. Está ligada al comienzo del ayuno de la Cuaresma y festeja el tiempo, la transformación, el cambio y la renovación. El humor de la cultura popular de la risa no es un humor subjetivo e individual, como la ironía o el sarcasmo, sino festivo. No reacciona ante un hecho singular aislado sino que es patrimonio de la comunidad; el mundo, en el carnaval, se convierte en cómico y es percibido y considerado en un aspecto jocoso como un único cuerpo indiferenciado. Por ello, abundan en la obra de Rabelais las representaciones de cuerpos humanos múltiples, abultados, muy grandes y protuberantes en los cuales se acentúan no los aspectos finitos y superiores —como la cabezasino lo puramente

¹⁹ Agustín, S., “Libro II”, *Las Confesiones*, Madrid, Ediciones Akal, 2003, p. 68

²⁰ Citado en: Gherovici, P., & Steinkoler, M., *Lacan, Psychoanalysis and Comedy*, op. cit., p. 13, DOI: 10.1017/CBO9781316091180.001

corporal: las aperturas, los orificios y los genitales. La cultura popular de la risa supone una risa que *niega y afirma*. Frente a esta risa popular surge la risa moderna adherida a las formas irónicas y satíricas de la burguesía y centrada en el aspecto negativo denigrante de lo cómico, dejando de constituir un género literario para evolucionar como componente estilístico de los géneros serios.

Por lo tanto, consideramos en el aspecto opositor de la risa dos tipos de negación. Por un lado, la risa premoderna, representada por Rabelais, que es una risa *utópica*. No sólo niega y se opone a las figuras represoras sino que expresa una “opinión sobre un mundo en plena evolución en el que están incluidos los que ríen”²¹. Por otro lado, la risa moderna siempre supone una distancia y una *negación absoluta*. Se produce fuera del objeto aludido y se opone a tal objeto a través de la exclusión, remarcando la realidad del individuo aislado.

Precisamente, en esta concepción de la risa moderna se emplaza el problema sobre la posibilidad de la subversión en las diferentes formas de lo cómico. El alejamiento irónico y cínico de nuestra contemporaneidad es ampliamente reconocido. Recordando las sonadas tesis del pensador Slavoj Žižek acerca de la ideología, consideramos que ésta funciona en la medida en que se procura un mínimo grado de des-identificación, de distanciamiento irónico; invirtiendo la máxima marxiana de “ellos no lo saben pero lo hacen” ahora más bien sería “saben muy bien lo que hacen pero, aun así, lo hacen”²². Obedecemos nuestros mandatos simbólicos sin asumirlos del todo, sin tomarlos en serio. ¿Cómo defender, pues, que lo cómico es opositor cuando el mismo poder se funda en esta cierta distancia cómica?

A nuestro parecer, lo cómico conlleva siempre un aspecto incontrolable, perturbador y subversivo. En un mundo acosado por el entretenimiento irónico y el cinismo, consideramos necesario tratar de pensar nuevas formas cómicas que no contribuyan a tal lógica. Más aún, si tenemos en cuenta que nuestros mandatos culturales parecen instarnos a acabar como Pietro Aretino: literalmente muertos de risa. Para concluir quisiéramos proponer brevemente dos posibles salidas:

En primer lugar, podríamos rescatar la *risa premoderna*, planteada por Bajtin, y representada por el *carnaval* como negación creativa de la comunidad frente a las figuras represivas. La cuestión sobre si los carnavales son *intrínsecamente* radicales o conservadores tiene largo recorrido. Hay diferentes posiciones al respecto: para algunos pensadores el carnaval es, en definitiva, una especie de ficción revolucionaria en la que los marginales no se liberan sino que se legitiman como tales; es decir, el

²¹ Bakhtin, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, op. cit., p. 17

²² Žižek, S., “¿Cómo inventó Marx el Síntoma?”, *El Sublime Objeto de la Ideología*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2010, pp. 58-61

carnaval es la forma más sencilla de evitar la subversión. Otros consideran que el carnaval, a pesar de tener un sentido ritual estable y cíclico sin efectos políticamente transformadores, puede, en presencia de un antagonismo político acusado, “actuar de catalizador y emplazamiento de la lucha tanto real como simbólica”²³. Peter Stallybrass y Allon White en su ensayo *Política y Poética de la Transgresión* advierten la sorprendente frecuencia con la que el carnaval coincidía con violentos enfrentamientos sociales. Por ejemplo, Peter Burke, historiador británico, considera que no se puede tratar en absoluto un movimiento político popular desvinculado del carnaval hasta finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Para Bob Scribner las prácticas carnales populares tuvieron un papel fundamental en las luchas de la Reforma alemana contra el catolicismo, sobre todo en la “aplicación propagandística de la profanación ritual del papado”²⁴. Y como éste hay muchos más ejemplos y estudios que remarcan lo mismo, a saber, la relación entre *carnaval* y *transgresión política*. Así pues, consideramos la *risa popular* como una posible alternativa subversiva de lo cómico.

En segundo lugar, otra posible estrategia de transgresión humorística viene de la mano del psicoanálisis y se basa en la *sobreidentificación*. Frente a la distancia irónica, la sobreidentificación se toma las obscenas y contradictorias exigencias del poder aún más en serio de lo que el propio poder se toma a sí mismo. El poder, por lo tanto, no puede reconocer su participación en ellas, pero tampoco puede negarlas. Subvierte en la medida en que no se puede incluir en ningún discurso al saltarse la distancia irónica; es difícil de sancionar pues los humoristas hacen lo que oficialmente se espera de ellos pero demasiado en serio como para que sea prudente aceptarlo.

²³ Stallybrass, Peter y Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Nueva York, Cornell University Press, 1986, p. 28

²⁴ Ibid, p. 26

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN, SAN, “Libro II”, *Las Confesiones*, Madrid, Ediciones Akal, 200
- BAKHTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 2003
- BERGSON, HENRI, *La Risa*, Madrid, Alianza Editorial, 2008
- BUETTNER, ANGI, “Mocking and farting: Trickster imagination and the origins of laughter”, *Kunapipi*, 31(2), 2009 <http://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol31/iss2/11>
- FREUD, SIGMUND, “El provenir de una ilusión”, *Obras completas: El porvenir de una ilusión, El Malestar en la Cultura y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012
- GHEROVICI, P., & STEINKOLER, M. “Introduction”, *Lacan, Psychoanalysis and Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 8, DOI: 10.1017/CBO9781316091180.001
- KRIS, ERNST, *Psicoanálisis de lo Cómico y Psicología de los procesos creadores*, Buenos Aires, Paidós, 1964
- LICHTENBERG, G.C., *Aforismos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989
- MAKHLIN, VITALI, “Una Risa Invisible al mundo. La Anatomía Carnavalesca de la Nueva Edad Media”, *En torno a la cultura popular de la risa: Nuevos fragmentos de M.M Bajtin*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2000
- PANOFKY, ERWIN, “Introducción”, *Tiziano. Problemas de Iconografía*, Madrid, Ediciones Akal, 2003
- PLESSNER, HELMUTH, *La Risa y el Llanto: Investigación Sobre los Límites del Comportamiento Humano*, Madrid, Editorial Trotta, 2007
- STALLYBRAS, PETER Y ALLON WHITE, *The Politics and Poetics of Transgression*, Nueva York, Cornell University Press, 1986
- STERN, DANIEL, “The Smile”, *The First Relationship: Infant and Mother*, Londres, Harvard University Press, 1977
- WINNICOT, D. W., *Realidad y Juego*, Buenos Aires, Editorial Gedisa, 1982
- ŽIŽEK, S., “¿Cómo inventó Marx el Síntoma?”, *El Sublime Objeto de la Ideología*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2010

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.024>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 477-488

Estética y Teoría del Arte

Aesthetics and Theory of Arts





*British Birth of Aesthetics. First philosophical Reflections on
the Sensitivity as Faculty of Beauty Experimentation*

El nacimiento británico de la estética

*Primeras reflexiones filosóficas sobre la sensibilidad
como facultad de experimentación de la belleza*

INMACULADA MURCIA SERRANO

Universidad de Sevilla
imurcia@us.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.025>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 491-508



Recibido: 11/11/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Partiendo de la base de que el nacimiento británico de la estética hunde sus raíces en la filosofía de John Locke, por un lado, y en la de Shaftesbury, por otro, se pretenden reconstruir los fundamentos principales de este nacimiento y su síntesis en la obra de Francis Hutcheson. Con ello se intenta resaltar una de las aportaciones más importantes de la primera *Enlightenment* a la disciplina dieciochesca.

Palabras clave: Estética, Ilustración, sentido de la belleza, Locke, Shaftesbury Hutcheson.

Abstract

On the basis that the British birth of Aesthetics is rooted in the philosophy of John Locke, on the one hand, and that of Shaftesbury, on the other, it is intended to reconstruct the main foundations of this birth and its synthesis in the work of Francis Hutcheson. Thereby it is attempting to highlight one of the most important contributions of the first Enlightenment to the discipline of the eighteenth-century.

Keywords: Aesthetics, Enlightenment, sense of beauty, Locke, Shaftesbury Hutcheson.

En el siglo XVII, en territorio británico, se desarrolla toda una tradición filosófica que, sin proponérselo, sienta una de las bases del nacimiento moderno de la Estética. Esa tradición la lidera el empirismo de origen baconiano y el intuicionismo ético o también llamado moral del sentimiento, que hunde sus raíces en una filosofía renovada de corte (neo)platónico.

Como ha estudiado Peter Kivy en su ya clásico libro *The Seventh Sense* (1976), aunque John Locke (1632-1704) inspirara la nueva estética británica, su fundamento real lo suministró Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713); se trata, en este caso, de un filósofo neoplatónico y reaccionario, que, pese a haber sido su discípulo y amigo, se mostró acérrimamente crítico con el empirismo de Locke. Se puede considerar –si queremos establecer un principio temporal– que los orígenes británicos de la estética se encuentran en algún punto de confluencia entre los planteamientos filosóficos de estos dos autores, y, de hecho, si hacemos un repaso a las reflexiones estéticas de los principales representantes de la disciplina en el ámbito inglés, veremos que muchas de sus reflexiones se enraízan, efectivamente, en lo que plantearon ambos filósofos. Sin duda es Francis Hutcheson (1694-1746) quien mejor los representa. Según Kivy [(2003), p.11], los comienzos estéticos del siglo XVIII, en lo que al territorio británico se refiere, se habrían manifestado así de una manera que cabría calificar de *sui generis*: generando una Estética ya moderna, inspirada por un filósofo no esteta (Locke), y fundada por un *moderno conservador* (Shaftesbury) que, de hecho y curiosamente, estaba más interesado en restaurar las doctrinas antiguas que en promulgar una nueva.

Partiendo de esta base, pretendemos establecer los fundamentos principales del nacimiento británico de la Estética a través de un análisis de los planteamientos empiristas, los intuicionistas y su síntesis en la obra de Hutcheson. Con ello se intenta resaltar, en sus líneas principales, algunas de las aportaciones más importantes de la primera *Enlightenment* a la disciplina dieciochesca.

Los fundamentos empiristas de la Estética británica. *An Essay Concerning Human Understanding* de John Locke

En relación con el empirismo británico, hemos de comenzar recordando que el hecho determinante en su gestación y desarrollo es la aparición, en 1690, de *An*

Essay Concerning Human Understanding, obra escrita por John Locke con evidentes intenciones filosóficas, que resultaría, sin embargo, fundamental para el nacimiento de la Estética [Townsend (1991), p. 349]. Interesa retener aquí algunas de las ideas principales del empirismo lockeano para comprobar hasta qué punto podían ser decisivas a la hora de dar origen a la reflexión, ya en términos modernos, de la Estética, y, en particular, a la reflexión posterior sobre la sensibilidad.

Recordemos brevemente que la premisa fundamental de la epistemología lockeana es que el ser humano conoce la realidad a través de impresiones sensibles y de la autorreflexión ulterior de la mente, aunque la esencia de las cosas y sus causas finales sean incognoscibles. A los intereses por fundamentar la ciencia, se une en Locke la necesidad de negar el innatismo apriorístico de las ideas, tanto en su dimensión teórica como en la práctica o moral, lo que supone distanciarse de las ideas difundidas por los filósofos neoplatónicos de Cambridge y por René Descartes. A este respecto, Locke argumentaba que, si las ideas innatas existieran, los niños y los “salvajes” las habrían de tener, o, al menos, sería fácil actualizarlas y dárselas a conocer, conjetura que colisionaba con lo que la experiencia parecía mostrar al respecto. Sólo apelar a la idea de Dios, principal idea innata en la filosofía cartesiana, demostraba la falsedad de las presuposiciones del innatismo. Si éste quedaba desechado, el conocimiento sólo podía provenir de la experiencia. En palabras archiconocidas de Locke:

Supongamos que la mente es un papel en blanco, vacío de caracteres, sin ideas. ¿Cómo se llena? ¿De dónde procede el vasto acopio que la ilimitada y activa imaginación del hombre ha grabado en ella con una variedad casi infinita? A esto respondo con una palabra: de la experiencia. En ella está fundado todo nuestro conocimiento, y de ella se deriva todo en último término. [Locke (2002), p. 55].

Esa inexpugnable experiencia cuenta, en la filosofía de Locke, con dos fuentes de información: los objetos externos a nuestra mente, cuyas ideas dependen de los sentidos y que reciben el nombre de “sensaciones”; y los objetos internos a nuestra mente, cuyas ideas, llamadas “de reflexión”, provienen de operaciones mentales como percibir, pensar, dudar, creer, etc. Locke denomina a la segunda fuente de experiencia “sentido interno”. Se ha de entender entonces que las “ideas”, en el empirismo lockeano, constituyen todos los contenidos de la mente humana, tanto si provienen del sentido externo, como si lo hacen del interno [Locke (2002), p. 55]. En particular, las ideas se corresponderían con todo objeto de conocimiento que un ser humano puede pensar.

El proceso cognoscitivo se origina, en la propuesta de Locke, en la aprehensión sensorial de ideas particulares que abastecen la mente, reciben después nombre y se conservan, al final, en la memoria. Locke aclara que, aunque las cualidades que

afectan a los sentidos “están unidas y son tan compactas con las cosas mismas que no existe separación ni distancia entre ellas”, las ideas que producen en la mente penetran simples y sin mezcla [Locke (2002), p. 61]. La mente abstrae después esas ideas y aprende el uso de los nombres generales. Así, en paralelo con la adquisición del conocimiento, el intelecto se surte de lenguaje, lo que repercute en la dimensión discursiva de la razón [Locke (2002), p. 44].

Pero el conocimiento se adquiere también, a lo hemos dicho, a través de las ideas de reflexión, que nacen de la introspección que la mente hace de sus propias operaciones mediante el sentido interno. [Locke (2002), p. 56]. Locke aclara, y esto nos interesa de cara a asentar las bases empiristas de la estética británica, que el término “operación” lo usa en sentido amplio, “como comprendiendo no meramente las acciones de la mente sobre sus ideas, sino también ciertas pasiones que surgen a veces de ellas, tales como la satisfacción o malestar que acompaña a algún pensamiento”. [Locke (2002), p. 56]. La satisfacción y el malestar, el placer y el dolor, son así considerados operaciones que acompañan al pensamiento cuando se generan ideas de reflexión. Pero no sólo eso. Locke piensa que el placer y el dolor se adhieren, en realidad, a casi todas nuestras ideas, tanto de sensación como de reflexión: “Apenas existe percepción suscitada en nuestros sentidos por los objetos exteriores, o pensamiento dentro de nuestra mente, que no sea capaz de producir en nosotros placer o dolor.” [Locke (2002), p. 71]. La dimensión estética del hombre, al menos si la entendemos en términos de placer y dolor, parece así copar cualquiera de sus acciones intelectuales. Y eso que nos encontramos ante un autor que apenas mostró interés por las preguntas propias de la Estética.

La base neoplatónica de la estética moderna en la obra de Shaftesbury

Hemos dicho al comienzo que el segundo pilar de la estética británica lo conforma la filosofía de Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury. Como ocurre con Locke, tampoco en su caso podemos considerar la Estética como una problemática independiente de otras preocupaciones del autor, especialmente, la moral y política. Si en el caso del filósofo empirista, las escasas referencias que hace a la belleza o al placer y el dolor dependen de consideraciones de carácter epistemológico, en Shaftesbury, aquellas se subordinan a las éticas. No por casualidad, las obras de referencia para nuestros intereses son, en su caso, todas las que contienen ideas de índole moral, como *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* o *The Moralist*. Otros ensayos importantes son *Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour; Soliloquy, or Advice to an Author, A notion of the Historical Draught or Ta-*

blature of the Judgment of Hercules; también los comentarios de todos los *Characteristic*. Aquí analizaremos de forma conjunta las dos primeras obras, que son las que contienen sus reflexiones más representativas en torno a la sensibilidad o facultad humana de experimentar la belleza.

Comencemos diciendo que uno de los aspectos más sobresalientes del pensamiento de Shaftesbury es su concepción armoniosa del universo, sobre la que se aposentan sus propuestas éticas y estéticas. Es, sobre todo, en *Los moralistas*, la rapsodia filosófica del autor, y a través del personaje de Teocles, en donde mejor se expone esta concepción.

Se puede afirmar que, en Shaftesbury, la armonía constituye el principio fundamental de la realidad, el componente mismo del cosmos, lo que da pie, casi inevitablemente, a un planteamiento teleológico de la naturaleza. Shaftesbury no sólo se remonta de esta manera a las tesis platónicas y estoicas de la Antigüedad, así como a un neoplatonismo compatible con ciertos conceptos de origen empírico [Hemingway (1989), p.13], sino que se aleja al mismo tiempo del mecanicismo de Hobbes y de otros filósofos de la época. Defiende así que la naturaleza es un todo orgánico y estructurado que se presenta como una unidad coherente y armoniosa a la cual se subordinan todas las partes que la conforman [Hutcheson (1992), pp. XVII-XVIII] [Arregui (1995), p. 13]. Esa naturaleza se entiende como proceso o dinamismo, como *natura naturans*, y no como *natura naturata* [Arregui (1995), pp. 15]. La naturaleza no es, pues, un resultado, sino un proceso caracterizado por su tendencia al orden y la unidad [Shaftesbury (1997b), p. 44]. El mundo es por eso intrínsecamente bueno, pero además, en tanto que armonioso, también se presenta como bello [Kivy (2003), p. 12]. En *Los moralistas*, este principio de la realidad se formula de la siguiente manera:

“Pues bien, en lo que llamamos “universo”, cualquiera que sea la perfección de un sistema particular, o cualquiera que sea la proporción, la unidad y el orden que todas las partes singulares puedan tener en sí mismas, sin embargo, si no están todas unidas en general en un Sistema Único, sino que están unas respecto de otras como los arrastrados granos de arena, las nubes o las rompientes olas, no puede inferirse –al no haber coherencia en el todo– orden ni proporción y, por consiguiente, tampoco proyecto o designio. Pero si ninguna de estas partes es independiente sino que están todas aparentemente unidas, entonces el Todo es un sistema completo concorde con un único Designio simple, consistente y universal” [Shaftesbury (1997b), pp. 162-163].

Así pues, para Shaftesbury, el concepto central de la metafísica, y, con ella, de la moral y de la estética –heterónomas, según se deduce de lo anterior–, es la armonía; en ella descansa la estructura de las cosas, tanto como su belleza y su virtud. Por lo

tanto, en su pensamiento, el concepto de armonía es polivalente, aunque haga también las veces de aglutinante del sistema filosófico. Esa belleza, así como esa virtud y esa estructura de todas las cosas, es decir, la armonía, fluye, en última instancia, de Dios. De hecho, que el todo sea armonioso constituye en su caso la prueba irrefutable de la existencia de una “Mente universal” [Shaftesbury (1997b), p. 165] que nadie puede rechazar a menos que imagine el desorden, el caos o la fealdad en el seno mismo del universo.

A este respecto, desde el punto de vista de la teodicea, Dios -cree Shaftesbury-, en tanto ser infinito, perfecto y amoroso, no ha podido introducir voluntariamente el mal (como tampoco la fealdad) en su creación. La maldad sería más un vacío que una entidad positiva o premeditada, un mero fantasma que terminará desapareciendo en virtud de la actuación de ese intelecto omnipotente que favorece el progreso o la mejora continua de la naturaleza [Shaftesbury (1997), p. LXXV]. En *Los moralistas*, Shaftesbury pone en boca de Filocles esta fe de cariz teísta: “Es el bien lo que predomina, y toda naturaleza corruptible y moral, mediante su mortalidad y corrupción, cede sólo ante algo mejor, y todas en común ceden ante una naturaleza mejor y más alta, que es incorruptible e inmortal.” [Shaftesbury (1997b), p. 121]. El bien tiene necesariamente que predominar, porque cada cosa que existe es conforme a esa estructura armónica y en progreso continuo que caracteriza al universo. Esto conduce a pensar que “no hay nada verdaderamente malo, nada malo respecto del Todo” [Shaftesbury (1997), p. 6]. El mal se desvanece o, al menos, se relativiza, cuando se toma conciencia de que su presencia contingente es tal en aras de algo mejor. En términos de la *Investigación sobre la virtud y el mérito*:

Por tanto, si hay algún ser que es entera y verdaderamente malo, tendrá que serlo respecto al sistema universal, y entonces el sistema del universo será malo o imperfecto. Pero, si el mal de un sistema privado es el bien de otros; si ello contribuye con todo al bien del sistema general (como cuando una criatura vive gracias a la destrucción de otra, o es engendrada a partir de la corrupción de otra; o cuando un sistema planetario o vortex puede absorber a otro), síguese que el mal de ese sistema privado no es en sí mismo un verdadero mal, no más que el dolor de muelas en un sistema o cuerpo constituido de manera que, sin esa ocasión de dolor, sufriría algo peor aún, por deficiencia del sistema. [Shaftesbury (1997), p. 12].

Pensemos que, en tanto que la propia realidad resulta constitutiva o estructuralmente bella, cualquier juicio estético supone al mismo tiempo un juicio de verdad o falsedad [Arregui (1995), p. 13]. Como ocurre en los racionalistas franceses, aunque por planteamientos bien distintos, también en Shaftesbury la belleza equivale a lo verdadero. La diferencia es que esta Belleza –habría que escribirla con mayúsculas- es trascendente, metafísica, no derivada de argumentos racionales y, por tanto,

inmanentes al ser humano. El planteamiento de Shaftesbury es, en este aspecto, neoplatónico, no cartesiano. Tampoco es aquí la Verdad algo que resulte de planteamientos deductivos y concatenados de manera lógica, como podría esperarse de los racionalistas, sino la íntima conexión de sentido del universo que se aprehende de forma intuitiva. A diferencia de la ciencia moderna, que se limita a calcular los fenómenos sin descubrir necesariamente su última realidad, en Shaftesbury, es la contemplación estética, de carácter intuitivo, la que accede a la esencia de las cosas. Se puede afirmar entonces que la verdad sólo se nos da en la belleza [Shaftesbury (1997b), p. 45]. Es justo esto lo que piensan Teocles y Palemón: “Así que, dije, me doy cuenta contigo Teocles de que la Belleza y la Bondad siguen siendo una y la misma cosa.” [Shaftesbury (1997b), p. 229].

Aunque puede parecer que permanecemos anclados en definiciones de corte realistas –las que consideran la existencia de cosas objetivamente bellas–, en Shaftesbury, podemos encontrar en paralelo una reflexión sobre el órgano que capta dichas bellezas.

Como cabe apreciar en el pitagorismo o el estoicismo, en el caso de Shaftesbury, es preciso hablar de un estrecho vínculo entre la esfera natural y exterior –la de la armonía– y la humana e interior, en tanto en cuanto la belleza del universo se corresponde, a escala humana, con la bondad o la virtud de cada individuo particular, con los “números interiores” que refieren las “proporciones” inherentes al carácter y las aficciones humanas [Llorens (2002-2003), p. 365]; con la *mesura moral*. Puede por eso afirmarse que la sensibilidad del hombre, el *gusto* (aunque habría que matizar qué significa en su caso esta palabra y admitir de partida su polisemia), testimonia precisamente la armonía entre el sujeto y la naturaleza, y no sólo en sentido estético, sino también en el ético: el gusto indicaría, justamente, la pertenencia del sujeto a una naturaleza con la que cabe corresponderle en virtud de los supuestos teleológicos que ahorman los planteamientos metafísicos, éticos, antropológicos y estéticos de Shaftesbury. En la correlación sujeto/objeto se debate pues la sensibilidad como facultad para apreciar la belleza.

Lo anterior tiene interesantes consecuencias para una Estética ya moderna que está efectuando el histórico paso de lo objetivo a lo subjetivo, ese que tantas veces se ha señalado como aportación propia del empirismo inglés y que se ha considerado crucial para establecer el comienzo de la disciplina filosófica dieciochesca. Pensemos a este respecto que, en la filosofía de Shaftesbury, todo juicio sobre lo bello se funda en la propia realidad, y que lo hace en un doble sentido: en tanto que lo bello es propiedad misma de la naturaleza, en primer lugar; y en tanto que el hombre, como parte del universo, lo percibe, en segundo, de manera natural e inmediata [Arregui (1995), p. 21]. Podemos decir que lo bello se funda en la adecuación entre

la naturaleza psíquica del hombre y la armoniosa del universo [Hutcheson (1992), p. 18], entre el sujeto y el objeto, entre el interior y el exterior, lo que significa que la dicotomía moderna sujeto/objeto carece aquí de relevancia.

Nos interesa detener la atención en esa contextura de la mente que de forma natural e inmediata intuye o *se hace corresponder* con la belleza del universo. Shaftesbury se refiere concretamente a un *sentido interno de lo correcto y de lo incorrecto* (*sense of right and wrong*), paralelo al de lo bello y al de la deformidad, que comparten todos los hombres, aunque se presente en algunos de ellos de forma difusa [Kivy (2003), pp. 16-17]. Se trata también de un sentido común (*sensus communis*) que indica que en el hombre se da una inclinación natural hacia la belleza y la bondad. Podemos verlo formulado en *Los moralistas*:

Nada está más impreso en nuestras mentes o más estrechamente entrelazado con nuestras almas que la idea o el sentido del orden y de la proporción. De aquí proviene toda la fuerza de los números y de esas artes que se fundan en su manejo y uso. ¡Qué diferencia hay entre la armonía y la discordia; entre el movimiento compuesto y ordenado y el ingobernado y accidental; entre un apilamiento regular y uniforme de una arquitectura noble y un montón de arena y piedras; y entre un cuerpo organizado y un banco de niebla o nube conducidas por el viento! [Shaftesbury (1997b), p. 162].

Se presupone, no sin cierto optimismo, que cada ejemplar de la especie humana tiende naturalmente hacia la belleza y hacia el bien, concretamente, hacia la felicidad propia y de sus semejantes [Canterla (2009), p. 159], lo que naturaliza la sociabilidad.

Pese a todo, la capacidad de experimentar la belleza o, podemos llamarlo así, el sentimiento estético, es, en el caso de Shaftesbury, educable [Townsend (1991), p. 27], lo mismo que el *moral sense*, y de su adiestramiento surge la figura del virtuoso, del *knowing-man* o, mejor, del *well-knowing-man*, que debe entenderse como el amante de la armonía y de los números, y el modelo, en paralelo, del hombre civilizado [Shaftesbury (1997b), p. 40]. Shaftesbury legitima y transvalora así la figura, de escasa reputación en su época, del amante de las artes, equiparado, por aquellos momentos, al hombre licencioso y libertino de nula consistencia moral. De alguna forma, se justifica moralmente el interés creciente que las artes están acusando en la Inglaterra de comienzos del XVIII. Más aún, se defienden las implicaciones éticas de la contemplación estética, muy relacionadas, en su caso, con el intento de crear un nuevo orden social y moral que rellene de contenido el ideal shaftesburiano del *politeness* [Mortensen (1994), pp. 631. 641-642].

Sea como sea, la consecuencia filosófica que se sigue es que el esteta no es incompatible con el moralista, sino, al contrario: constituye su otra cara de la moneda. Se

crea así una suerte de *aristocracia estética y moral*, un ideal de la *kalos kai agathia* a la que sólo acceden los educados [Paulson (1989), p. 2]. El virtuoso se caracteriza por extender su gusto, su juicio intuitivo y universal y su inspirada perspicacia, su sensibilidad ético-estética, tanto a la moral como a la belleza, y, por extensión, también a la política o a la vida en sociedad.

Siguiendo esta línea de pensamiento, es fácil concluir que el estándar estético se encuentre en esa estructura innata del hombre –el *moral sense* o el *sense of beauty*–, que, debidamente educada, encuentra la concordancia con el orden cósmico. Lograda esta, los preceptos estéticos y éticos adquieren carácter de infalibilidad, inevitabilidad y necesidad [Kivy (2003), p. 21].

La síntesis hutchesoniana. Exposición y análisis del sentido humano de la belleza

Si el papel de Shaftesbury en la historia británica de la estética es teórica o doctrinalmente fundamental, el de su discípulo Francis Hutcheson debería ser calificado de esencial desde un punto de vista pragmático y metodológico. Con ello quiero decir que lo que en Shaftesbury anda disperso a lo largo de toda su obra y mezclado con consideraciones de tipo político o moral, en Hutcheson recibe un bien pensado orden y, con él, mayor rendimiento teórico para el estudioso de la Estética, aunque a costa de perder originalidad. Hay que añadir a lo anterior que Hutcheson es un pensador mucho más sistemático que Shaftesbury. No en vano, hay quien ha pensado que su *Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony and Desing*, que constituye la primera parte de *An Inquiry Into de Origen of our ideas of Beauty and Virtue* (1725), sobre la que vamos a detener la atención, puede entenderse como el primer tratado moderno de Estética. Sin duda, este ensayo constituye por lo menos la bisagra entre una estética objetiva o realista, propia del mundo premoderno y aún shaftesburiano, y una subjetiva y criticista, más característica de la Ilustración.

Si quisiéramos establecer, de forma general, la posición de Hutcheson en la historia de la estética, podríamos decir, por un lado, que interpreta a Shaftesbury tanto en lo relacionado con la ética como con la estética, pero que, por otro, sustituye los planteamientos del intuicionismo de su predecesor por los basados en el análisis de la experiencia humana. Ese desplazamiento del interés hacia los fundamentos clásicos del empirismo hace que su estética resulte más sensualista, si bien no por ello se abandonan las directrices que Shaftesbury estableció en torno al sentido o facultad humana que capta la belleza. La lectura en clave empirista del planteamiento de Shaftesbury conduce a su discípulo a reemplazar la metafísica finalista

por una descripción del funcionamiento empírico de la naturaleza humana, y, por lo tanto, por un planteamiento de tipo psicológico [Hutcheson (1992), p. XXXIX]. Así pues, aparte de Shaftesbury, para comprender su planteamiento estético, hemos de tener en cuenta la filosofía de Locke. Podría definirse su Estética como el fruto de la unión del empirismo y el neoplatonismo inglés. Como sintetiza Kivy, Shaftesbury le da a Hutcheson su materia: la estética como un asunto importante e incluso central; pero Locke le ofrece el método [Kivy (2003), p. 25]. Ya no será el objetivo saber qué o cómo es la belleza, sino, ya de forma más que fehaciente, averiguar cómo se produce su captación o experimentación, el *origen* -como reza el título del ensayo de Hutcheson-, de su idea. Por eso Hutcheson puede considerarse, en efecto, uno de los primeros autores que, planteando una estética ya moderna, hace hueco a la pregunta sobre la facultad humana que es capaz de aprehender la belleza. Del escrito de Hutcheson interesa, pues, estudiar su tesis de que existe en el hombre un sentido específico para la captación de lo bello. Mi interés en lo que queda de artículo radica justamente en reconstruir su teoría de la sensibilidad, al tiempo que se sintetiza con ello las aportaciones empiristas e intuicionistas de sus dos grandes maestros: Locke y Shaftesbury.

En lo que a su filosofía se refiere, las facultades humanas que nos incumben son dos: el sentido externo, que, en la línea marcada por Locke, capta “sensaciones” o “ideas simples”, es decir, ideas suscitadas en la mente por la presencia de objetos exteriores [Hutcheson (1992), p. 11]; y el sentido interno, que se ubica entre el anterior y la racionalidad y que, en Hutcheson, ostenta la capacidad de captar la belleza.

En Hutcheson, las ideas que son suscitadas en la mente por la presencia de objetos externos se llaman sensaciones. En este caso, la mente actúa de forma pasiva, por lo que no puede impedir la percepción o variarla en su recepción [Hutcheson (1992), p. 11]. También se denomina sensación a la capacidad de recibir tales percepciones [Hutcheson (1992), p. 11]. Al lado del sentido externo se encuentra, sin embargo, el interno, que es presentado en la *Inquiry* a propósito de una problemática característicamente estética que ningún filósofo de la época se atreve a ignorar: la del acuerdo o desacuerdo que cabe encontrar en lo referente a las cuestiones del gusto:

En el primer Tratado, el autor ha ido demasiado lejos quizás en algunos casos al suponer un acuerdo del género humano en el sentido de la belleza mayor que el que quizás confirma la experiencia, pero toda su preocupación es mostrar que hay algún sentido de la belleza natural a los hombres, de modo que encontramos un acuerdo de los hombres en sus gustos por las formas tan completo como en sus sentidos externos, que todos creen naturales, y de modo que el placer o el dolor, el deleite o la aversión están naturalmente unidos a sus percepciones [Hutcheson (1992), pp. 6-7].

Digamos ya que, en lo que respecta a la objetividad de lo bello, Hutcheson, como Shaftesbury, se inclina por el acuerdo general, convencido de que las discrepancias proceden únicamente de factores espurios como los cambios que produce, por ejemplo, el tiempo en el cuerpo de cada individuo. Para el autor, al margen de estos, no existe fundamento alguno para creer en una diversidad de parecer sustancial entre los hombres o entre el mismo hombre en distintas épocas u ocasiones de su vida. Sea como sea, queda claro, en este rodeo, que el sentido interno es el sentido específico de la belleza y que Hutcheson quiere distinguirlo de la mera percepción sensorial, distinción que resulta crucial para entender el devenir de la Estética y, con ella, de la definición misma del concepto de “sensibilidad”:

“No tiene ninguna consecuencia el que llamemos a estas ideas de belleza y armonía percepciones de los sentidos externos de la vista y el oído. Yo más bien prefiero llamar a nuestra capacidad de percibir tales ideas un sentido interno, aunque sea sólo por la conveniencia de distinguirlas de las otras sensaciones de la vista y el oído que los hombres pueden tener sin ninguna percepción de la belleza y la armonía.” [Hutcheson (1992), pp. 15-16]

Frente a lo que ocurre en muchos otros autores anteriores, en Hutcheson, el sentido interno, que tanto tiene que ver con el externo, ya no se fusiona con él, sino que ha conseguido un espacio propio. El sentido interno es ya definido como capaz de experimentar la belleza y esta experimentación ya no tiene por qué ir apegada al sentido externo, al conocimiento de las ideas simples, como todavía insinuaba Locke. Se está depurando así, creo posible decir, el concepto de sensibilidad entendida como emoción, gusto o simplemente experimentación estética, del concepto tradicional de sensibilidad que la entiende como relativa a los sentidos. Se trata de un paso de enorme trascendencia histórica que resulta decisivo para que la propia disciplina estética adquiera legitimidad. El sentido estético produce ideas en la mente en el mismo sentido que producen otras los sentidos externos de la vista, el gusto o el olfato. Se corresponden a las ideas de sentido de Locke más que a las ideas de reflexión, y tienen el mismo carácter de incorregibilidad que las ideas sensoriales [Townsend (1987), p. 299]. Pero ya no suministran meras ideas, sino emociones, sentimientos de carácter estético. Cabe decir por eso que el sentido externo nos muestra las cualidades físicas del mundo y el sentido interno, las morales y estéticas [Townsend (1987), p. 292]. En otros aspectos, como su modo de funcionamiento, su grado de efectividad, etc., el sentido externo y el interno difieren todavía muy poco.

Aunque la aparición en la *Inquiry* del sentido interno tiene influencias lockeanas, existen algunas otras diferencias sustanciales en su formulación. En Locke, ese sentido se limita a proporcionar ideas, mientras que en Hutcheson, su funcionalidad resulta más extensa, ya que produce las ideas que ostentan, como matiza Townsend,

“valor humano” [Townsend (1991), p. 72]. No obstante, la deuda que Hutcheson contrae con Locke es más que evidente. Por ejemplo, Hutcheson considera que la mente puede, a partir de ideas simples, componer ideas complejas mediante un proceso de abstracción (tal y como ocurre, según dice, con la idea de “sustancia”) [Hutcheson (1992), p. 12]. Dicha abstracción permite compartir ideas complejas con personas que no las hayan elaborado por su cuenta, siempre y cuando estas personas hayan recibido antes, por separado, las ideas simples que las componen [Hutcheson (1992), p. 12]. Así, para Hutcheson, tanto como para Locke, hay ideas simples y complejas, siendo las primeras las dadas en la percepción, y las segundas, las construidas fuera de lo dado [Kivy (2003), p. 47].

Pero como estamos comentando, el sentido interno es también el responsable de la aprehensión de la belleza. Especificándolo más, en Hutcheson, se trata de un sentido de lo bello (*sense of beauty*) de carácter inmediato, desinteresado, innato y universal, al que factores coyunturales como la costumbre, la educación o el transcurso temporal apenas afectan [Hutcheson (1992), p. 75]. Un ejemplo del propio autor puede resultar ilustrativo de estas cualidades definidas ya de forma tan precisa. Según dice, todos somos naturalmente capaces de sentir miedo ante cualquier presencia poderosa, y la costumbre puede asociar las ideas de horror religioso, por ejemplo, con ciertos edificios; pero ninguna costumbre puede hacer recibir tales ideas a un ser naturalmente incapaz de sentir miedo [Hutcheson (1992), pp. 75-76]. La facultad de recibir placer o dolor es previa e innata. Sin ella, ninguna costumbre o educación consigue provocar sentimiento alguno.

En Hutcheson, la generación en la mente de la idea de belleza no requiere por lo demás un conocimiento de principios, proporciones o usos del objeto, sino que esa cualidad se abalanza sobre el individuo sin que este pueda evitarlo. Su carácter inmediato es otra herencia de raigambre empirista. Como dice el autor: “Y un conocimiento más exacto no aumenta el placer de la belleza, aunque puede sobreañadir un placer racional distinto nacido de la previsión del interés o del aumento del conocimiento.” [Hutcheson (1992), p. 18]. Sea como sea, esta es una de las cualidades del sentido de la belleza que más le permite a Hutcheson diferenciar el placer estético del estudio científico de las características de la belleza, otra diferenciación, que adelanta los planteamientos estéticos kantianos, y que va a ser decisiva para el discurrir de la Estética:

Considérese aquí cada uno qué diferente podemos suponer que es la percepción con la que un poeta es extasiado con la visión de algunos de estos objetos de belleza natural, que nos embelesan incluso sólo con su descripción, de la concepción fría y sin vida que suponemos que es la de un insípido crítico, o la de un virtuoso sin lo que llamamos buen

gusto. Esta última clase de hombres puede tener una mayor perfección en el conocimiento derivado de la sensación externa; pueden decir todas las diferencias específicas de los árboles, hierbas, minerales o metales; conocen la forma de cada hoja, tallo, raíz, flor y semillas de todas las especies, lo que a menudo es ignorado por el poeta y, sin embargo, el poeta tendrá una percepción del todo muchísimo más placentera, y no sólo el poeta, sino cualquier hombre de buen gusto. [Hutcheson (1992), p. 17].

El placer estético y moral hay también que considerarlos, como creía Shaftesbury, desinteresados [Hutcheson (1992), pp. 12-13], característica ésta que, en el caso de Hutcheson, se relaciona de forma más explícita que en su predecesor con el ámbito concreto de la belleza.

Conviene explicar a este respecto que Hutcheson establece cuatro tipos de placeres: sensibles, morales, estéticos y racionales. Una comparación entre los dos últimos ilustra perfectamente qué significa en su caso desinterés. Para ello es preciso señalar que Hutcheson hace un uso extremadamente restringido del término “razón”, de acuerdo con el cual ésta equivale exclusivamente a la facultad de descubrir los medios adecuados para un fin determinado. En cuanto que la razón es “razón de medios”, no de fines, en la medida en que es una “razón instrumental”, podríamos decir, el único placer racional que de ella se sigue es el fundado en la utilidad, es decir, en la previsión de un placer futuro [Hutcheson (1992), pp. XVII-XVIII]; los placeres estéticos, en cambio, no pueden descansar en dicho rendimiento, porque son previos a cualquier argumentación con respecto a asuntos como la utilidad o el interés. Su inmediatez impide que el placer estético pueda vincularse con el interés, que requiere una previsión racional, y por tanto, mediación y detenimiento. Es más, para Hutcheson, el placer derivado del interés no puede darse si no existe antes la capacidad de sentir placer:

Esto nos muestra que, aunque podemos perseguir los objetos bellos por amor de nosotros mismos, con la finalidad de obtener los placeres de la belleza, como en arquitectura, jardinería y muchas otras cuestiones, sin embargo debe haber un sentido de la belleza antecedente incluso a la previsión de este interés, sentido sin el cual tales objetos no serían provechosos. Incluso cuando el miedo a la muerte o el amor a la vida pueden hacernos elegir y desear una bebida amarga o abandonar aquellos alimentos que el sentido del gusto nos recomendaría como placenteros, ninguna previsión del provecho o miedo al mal puede convertir la bebida en agradable al sentido o el alimento desagradable a él, si no son así antes de tal precisión. Exactamente lo mismo sucede en el sentido de la belleza y la armonía. [Hutcheson (1992), pp. 19-20].

Para Hutcheson, el conocimiento o el interés sólo pueden sobreañadir *después* algún placer de tipo ya racional. Es más, Hutcheson recomienda descuidar la conve-

niencia y la utilidad, lo mismo que el conocimiento, para acrecentar el sentimiento de la belleza [Hutcheson (1992), pp. 18-20].

Precisamente, en la medida en que la contemplación y el placer estéticos son desinteresados, pueden ser universales, otro de los rasgos que particularizan el sentido hutchesoniano de la belleza. El razonamiento resulta obvio: si el placer de la belleza dependiera de intereses particulares, jamás podría ser universal [Hutcheson (1992), p. XXI]. Puesto que la belleza se presenta al sentido interno antes de cualquier reflexión sobre sus intereses, puede concluirse que ese presentarse al individuo es para todos semejante.

Anteriormente he referido que la propiedad de las cosas que suscita el placer de la belleza se corresponde, en Hutcheson, con la unidad en la pluralidad (*uniformity amidst variety*), una conclusión a la que el autor reconoce haber llegado de forma empírica. Sus alusiones al respecto indican que, pese a depositar toda la atención en la parte subjetiva de la experiencia estética, más en concreto, en la descripción del sentido interno, Hutcheson aún apoya sus argumentos en cualidades objetivas. Podemos, por eso, decir que el autor intenta reconciliar las teorías objetivistas de la belleza con el nuevo tratamiento de la belleza como algo subjetivo, en la línea marcada previamente por Shaftesbury aunque inclinada decididamente hacia planteamientos propios del empirismo. De ahí su papel de bisagra entre una estética tradicional y clasicista y otra moderna y menos sujeta a los cánones de la Antigüedad.

El acuerdo que Hutcheson percibe en el gusto por la uniformidad es, justamente, uno de los argumentos utilizados para defender la universalidad del sentido de la belleza. Hutcheson lo razona comparando su presencia en el hombre con la de la propia razón:

Y así como concedemos que todos los hombres poseen razón, puesto que todos los hombres son capaces de comprender los argumentos simples, aunque sólo unos pocos sean capaces de demostraciones complejas, así en este caso debe ser suficiente para probar este sentido universal de la belleza el que todos los hombres se complacen más en los casos más simples con la uniformidad que con su contrario, incluso cuando ningún provecho previsto se espere de ello, y asimismo el que todos los hombres según aumente su capacidad para recibir y comparar ideas más complejas aumenten también su deleite en la uniformidad y se complazcan en su géneros más complejos, tanto en la original como en la relativa. [Hutcheson (1992), p. 68]

Desinterés, inmediatez y universalidad, son, en definitiva, los rasgos fundamentales del sentido hutchesoniano de la belleza. Si queremos sintetizar el punto de partida de la que va a ser después, en el mismo ámbito británico (aunque no sólo), la reflexión estética sobre el sentido de la belleza, podríamos quedarnos con estos tres

caracteres. Pero podemos ir más allá: dada la importantísima presencia que ostentan estos tres mismos caracteres en la *Crítica del Juicio*, obra crucial para el nacimiento ilustrado de la Estética, no ha de extrañar el que Immanuel Kant reconociera que inmediatamente después de profundizar en el empirismo filosófico, consiguiera despertar de su sueño dogmático. Ya están, en efecto, presentes en Hutcheson, pero ello no hubiera sido posible sin los antecedentes de Locke y Shaftesbury.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARREGUI, J.V. (1995), “La teleología de la belleza en Shaftesbury y Hutcheson”, *Themata. Revista de Filosofía*, nº 13, pp. 11-35.
- CANTERLA, C. (2009), *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara.
- HEMINGWAY, A. (1989), The ‘Sociology’ of Taste in the Scottish Enlightenment”, *Oxford Art Journal*, Vol. 12, pp. 3-35. Accessed: 13/06/2013 06:46.
- HUTCHESON, F. (1992), *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de la belleza*, Estudio preliminar, traducción y notas de Jorge V. Arregui. Madrid, Tecnos.
- KIVY, P. (2003), *The Seventh Sense. Francis Hutcheson and Eighteenth Century British Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press.
- LOCKE, J. (2002), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, selección, traducción, prólogo y notas de Luis Rodríguez Aranda, Barcelona, Ediciones Folio.
- LLORENS, N. (2002-2003), “Shaftesbury y el modelo clásico”, *Locus Amoenus*, 6, pp. 343-368.
- MORTENSEN P. (1994), “Shaftesbury and the Morality of Art Appreciation”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 55, pp. 631-650.
- PAULSON, R. (1989), *Breaking and Remaking. Aesthetic Practice in England, 1700-1820*, New Brunswick and London, Rutgers University Press.
- SHAFTESBURY, A.A.C. (1997), *Los Moralistas*. Jorge Arregui y Pablo Arnau (eds.), Barcelona, Ediciones internacionales universitarias
- SHAFTESBURY, A.A.C. (1997b), *Investigación sobre la virtud o el mérito*, Estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu, Madrid, Instituto Superior de Investigaciones Científicas.
- TOWNSEND, D. (1991), “Lockean Aesthetics”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 49, pp. 349-361.
- TOWNSEND, D. (1987), “From Shaftesbury to Kant: The Development of the Concept of Aesthetic Experience”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, pp. 287-305, Accessed: 13/06/2013 06:48.



*Strength of music to the philosophic concept:
an approach to the limit thought*

*La resistencia de la música al concepto
filosófico: una aproximación al
pensamiento del límite*

OMAR MARTÍNEZ ALEJOS

Universidad de A Coruña / Universidade do Minho (Portugal)
omarlejos@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.026>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 509-526



Recibido: 08/11/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

La propuesta filosófica de Eugenio Trías restaura la vocación metafísica y el afán sistemático de la tradición europea. El resultado es un magno edificio conceptual presidido por la noción de límite, instancia de separación y enlace entre el mundo y la trascendencia. En este trabajo se emprende, desde la *filosofía del límite*, un breve análisis de la relación entre música y filosofía cuya representación del límite apunta al concepto de “símbolo”. Se propone justificar la naturaleza significativa y cognoscitiva de la creación artística como la actividad que encarna el ser fronterizo y cuya materia a menudo ofrece resistencia al trabajo categorial.

Palabras clave: Límite, símbolo, razón, metafísica, ontología, frontera, música.

Abstract

Eugenio Trías' philosophical approach restores the metaphysical vocation and the systematic effort of European tradition. The result is a vast conceptual building dominated by the notion of limit, as an instance of separation and link between the world and the transcendence. In this paper undertakes, from the *philosophy of the limit*, a brief analysis of the relationship between music and philosophy whose representation of the limit points to the concept of “symbol”. It aims to justify the significant and cognitive nature of the artistic creation as the activity that embodies the frontier being, and whose matter often resists categorial treatment.

Keywords: Limit, symbol, reason, metaphysics, ontology, frontier, music.

Modernidad

EN UN MANIFIESTO POLÍTICO-FILOSÓFICO alemán de 1796 nacido del círculo juvenil (Schelling; Hegel; Hölderlin) que engendró el idealismo alemán de la época romántica, se pregonaba que “el acto más elevado de la razón es un acto estético.¹” Nada trivial en una época de Ilustración en la que la *razón* es su singular soberana. Y es que, al servicio del método de la ciencia moderna, la razón parecía la forma más apropiada para examinar, cuestionar y trascender una inflexible desconfianza hacia lo sensible, mantenida desde Parménides y custodiada durante siglos por la filosofía occidental. Pero no ocurrió lo mismo con otros ámbitos de la cultura, como por ejemplo el de la expresión artística. A finales del siglo XVIII, la importancia que comienza a dársele al *arte* sorprende por la dificultad para ser encajable en una visión o realidad total. Al contrario, el arte hunde sus raíces en una sociedad teológicamente legitimada, de rotunda base cartesiana, pero su pensamiento autónomo pronto empezó a atribuir a la *música*, a la *naturaleza* y a la *belleza*, significaciones filosóficas de primer orden. En el transcurso de esa ambición —eje inaugurador de la Modernidad—, una serie de pensadores curiosos abandona la justificación de una divinidad garante e intenta definir esos conceptos a través de significaciones que no pueda explicar ni Dios. Así es como Baumgarten, que ya había advertido una incompatibilidad entre el mundo sensible y la posibilidad de un “orden metafísico” del mundo, se aparta del poder político y formal para dar cauce a la “estética” como una disciplina autónoma y desacralizada. Apenas medio siglo después, los contenidos de la estética “empiezan a ser vistos con evidencia y en libre presencia por el espíritu humano”² celebrándose una infinita multiplicidad del mundo y un horizonte de nuestra experiencia del mundo, todavía por descubrir. Sin embargo, Baumgarten no fue el primer visionario de esta emprendedora etapa de la filosofía. Aunque las cuestiones primordiales de la disciplina estética no se desarrollan en Europa hasta finales de siglo (y más tarde, en Alemania), ya antes habían preocupado a los griegos, especialmente a Platón, a juzgar por el tipo de realidad que el arte debe representar. Con él, aunque sin menosprecio de las concepciones preclásicas oport-

¹ Anónimo, en: “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”. Incluido en *Escritos de juventud* (trad. de J. M^a Ripalda), F.C.E., México, Madrid, 1978, pp. 219-220.

² Cfr.: HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 2004.

tunas, cabe deducir que la estética, tal y como hoy la concebimos, está íntimamente ligada a una “Historia de la estética” con más de 25 siglos de antigüedad.

Como decimos, la andadura cognoscitiva del XVIII en seguida dio sus frutos (categorías filosóficas de lo bello y lo sublime) y rápidamente se emprendió una búsqueda entusiasta interdisciplinar: ética y estética, lo bello y lo siniestro, el espíritu y la razón, el arte y la filosofía, signifiante y significado, etc. Todos estos rótulos, de binómica platónica, surten empuje (*Drang*) a un renovado ser humano hacia la conquista de un mundo pensado por él mismo³: a partir de ahora, el arte ya no se ejecuta por encargo divino ni político, sino que más bien deja de respetar las normas formales y estructurales que se habían impuesto en el período anterior. Así es como la música, que abandona paulatinamente la atmósfera clásica abanderada por Haydn y Mozart, comienza a engendrar un movimiento de “Romanticismo y Revolución” promovido, en sus inicios, por Mendelssohn y Berlioz, y llevado a su máxima expresión por Beethoven y Chopin. Y también el pensamiento se radicaliza, acompañado de una fuerza musical irrefrenable, hasta distanciarse de la conceptualidad clásica derivada de la interacción sujeto-objeto⁴. Así, relativo a la música, surge entonces un problema que todavía hoy debe ser reflexionado: si se considera que la música expresa sentimientos o emociones que se revelan extraordinarias e indescriptibles, esto es, cuyo contenido (emotivo y experiencial) parece o resulta verosímil y expresa “verdad” (*wahrscheinliche*), ¿de qué manera puede ser esta definitivamente probada?

A pesar de este conflicto aparente, es obvio que la filosofía no debe renunciar a arrancar el sentido que emana de la expresión y el pensamiento musicales. De hecho, casi todos los pensadores del último tercio del siglo XVIII debieron de intuir un sentido preliminarmente “verdadero” de la música, previo al permiso de una razón moderna, y seguramente no por ello habrían renunciado a este nuevo debate. Sin ir más lejos, fue precisamente esta intuición la que, inducida por una noble capacidad de asombro, provocó que las ideas estético-musicales de algunos compositores ochocentistas fuesen depositadas más allá de su explicación lógico-habitual, allende lo físico y lo racional, aun teniendo en cuenta que ese terreno había sido declarado inadmisibile e impropio de una filosofía moderna. Con ellas, el acceso a la antigua *philosophia proté* queda definitivamente clausurado y el pensamiento estético se mantiene al margen de las grandes discusiones. Pero el paso del tiempo

³ Cuya andadura había sido iniciada por el *ego cogito* cartesiano, en términos de una idea “clara y distinta”, que posteriormente Kant llevó al plano teórico-formal de la apercepción.

⁴ A partir del Romanticismo, y muy especialmente en Wagner, el fenómeno musical es cada vez más capaz de encontrar un lenguaje con el que expresar lo que Schopenhauer consideraba la “Historia secreta de la voluntad”, es decir, todos los aspectos de la vida interior de los seres humanos que no pueden ser representados adecuadamente a través del lenguaje verbal.

permite advertir que este desvío de ruta ha sido meramente rutinario, un *excursus* que favorece la búsqueda de un *limes*, una *frontera* que funciona como bisagra entre dos ámbitos distintos de la experiencia humana y que permite abordar un espacio del pensamiento hasta ahora inhabitado. Se trata de un acto de consentimiento y sim-pathía (en su carácter etimológico: de “sufrir juntos”) entre filosofía y música. Lo que sí parece seguro es que para nosotros, haya unión o disyunción, someter esa frontera al discurso filosófico (*logos apophantikós*) de una vez por todas se convierte, hoy, en el objetivo más ambicioso de cualquier filosofía del arte.

Límite

HASTA LA APARICIÓN DE AQUEL MANUSCRITO, lo habitual era considerar que sólo el lenguaje podía expresar conceptos como el *límite*. Hoy, todavía es en el intercambio —el *diá-logos* esencial— donde cultivamos el *factum racional* que aprueba nuestra consecución de entendimiento. Sin embargo, en favor de la herencia romántico-filosófica (y también a la musical) llegamos a la conclusión de que las ideas estéticas no logran ser expresadas adecuadamente a través de conceptos, pues cualquier uso lógico-lingüístico de palabras que intente determinar totalmente una estética se vuelve tímido y escaso en su expresión. La música misma, como afirmaba Harnoncourt, es algo más que palabras, pues llega allí donde estas fallan. También adquieren sentido citas como la de Schelling: “el arte comienza cuando el saber desampara a los hombres”, o el aforismo de Debussy: “la música comienza donde el habla es incapaz de expresar; está hecha para lo inexpresable”. Son vivos índices de que la *música* ha pasado a constituir un fenómeno que se resiste a ser conceptualizado y de que su belleza oculta algo (*splendor veri*) que en ocasiones ni siquiera parece conjugable con la filosofía. De ahí que el propio Kant llegase a tener la plena convicción de que no se podía captar la verdad de las ideas mediante una serie de enunciados declarativos y que el lenguaje no tenía por qué ser el mejor medio para expresarlas.⁵ Nuestro propósito no es otro que el de apelar y defender su audiencia ante el tribunal de la Filosofía.

Ahora bien. Este objetivo parte de un universal de todo lenguaje (si aceptamos que la música también lo es), y es que tanto la filosofía como la música consisten en expresar y en comunicar la cultura, compartir intuiciones, ideas, emociones y sentimientos, en la medida en que estos esconden conocimiento, de algún modo habrá

⁵ Kant comprende la música de la misma manera que la tradición de su tiempo, esto es, como un “lenguaje de las emociones”. Para él, la música representa sentimientos, tal como el lenguaje representa conceptos. Sin embargo, no consideraba sus “ideas estéticas” como conceptos.

que justificar este. Por algo, si Kant y Hegel mantenían la poesía en la cumbre de la jerarquía de las artes —y Schopenhauer, la música—, no era sólo por su capacidad para expresar emociones e ideas concretas; también era por su poder incógnito de trascenderlas. Por otra parte, todo intento de clarificación de este “poder” —el *cómo*— incurría en una metafísica que acababa de salir de una transitada caverna fideísta, aparentemente inservible para dar cuenta de cualquier espíritu revolucionario de la época. Pero poco a poco, las cuestiones que resultaban del enfrentamiento entre un *logos* empecinado y el carácter singular de una estética más o menos profunda iban quedando sobre la mesa, hasta que la imaginación nos remonta a una cuestión más preliminar todavía: si la música —o, por extensión, el pensamiento musical— trasciende la percepción que podemos tener de la realidad mundana y experienciable, y según el rigor del *logos* de Occidente no existen experiencias fuera de ese ámbito, entonces, o bien la filosofía habrá de renunciar a su elucidación, o por el contrario, habrá que reabrir la senda trascendental clausurada por Occidente para justificar su ejercicio dentro de la experiencia humana, y por tanto, de la filosofía. Para nosotros, decir que la esencia o el efecto de la música traspasa la mera apariencia se hace casi visible en el pentagrama (*eso* que se nos aparece), y que las sensaciones que la música despierta son proyectadas desde “más allá” de su mera ejecución al violoncello, no es muy discutido si no se matiza. Así, en la línea de los defensores del orden metafísico, su abordaje conceptual no podrá llevarse a cabo desde la férrea posición de un *logos* estrictamente racional. Desde este pensamiento, que aquí defendemos, podrá afirmarse que o bien la música trasciende lo mundano o bien es anterior a la propia experiencia. Se trata de un mensaje improbable pero que se comprende, pues sin que pueda probarse, algo de verdad advertimos en él. Esta observación es la que permite al filósofo Eugenio Trías considerar que algunos elementos que implican el fenómeno musical (a juzgar por su apariencia, al menos no lo son todos) deben ser buscados precisamente más allá de la experiencia (Wittgenstein), en ese terreno cuya represión milenaria ha sido rechazado por una concepción limitada de la razón y rebasado por un pensamiento musical que todavía hoy, tímido pero con pies de plomo, empieza a abrirse.

El proyecto magno de Eugenio Trías (Barcelona, 1942-2013) es conocido como la *filosofía del límite*. La mayoría de los filósofos que se ocupan de este concepto, “límite”, suelen hacerlo al estilo moderno, refiriéndose al “límite de...x”: límite de la naturaleza, de la belleza, del conocimiento... (filosofías segundas). En general, sus aportaciones dejan entrever una cierta pretensión ontológica y un enorme deseo de ser originales, lo cual es lícito en filosofía, pero que, según Trías, no suelen alcanzar a concebir el mismo ser, el ser como límite. La apuesta de Trías consiste en percibir el límite como una zona de encuentro en la que participa el ser. Esta zona, en cam-

bio, implica la aparición de un “enigma” (=x) que es fuente inagotable de sentido y que, por ello, siempre permanece: *algo* está por determinar, pero que, en cierta medida guarda relación con *algo* del mundo que ya conocemos. Su intención es la de investigar esta relación lejos de la tradición moderna, con un alegato inicial: el filósofo contemporáneo se siente capaz de extralimitarse, debe reconocerse capaz de dar cuenta de la trascendencia de su pensamiento y de justificar el conocimiento sobre ese *misterio*, aun si su origen resulta indeterminado (*to ápeiron*) y aunque el saldo de su cuenta (su solución) no llegue a ejecutarse en su totalidad.

La noción de *límite* de Trías es el resultado de introducirse en la atmósfera enigmática que encubre la resolución conceptual de la música y de intentar proveerle un estatuto ontológico, pero ya no como parte de un acontecer estrictamente mundano⁶ (lo que sería propio de un *logos* omnipotente) sino concibiendo el límite como una frontera —*limes*—, un espacio habitable del pensamiento que actúa como bisagra entre el decir habitual (significativo, el que en la apofansis se constituye) y el pensamiento todavía no verbalizado. De entrada considera, como capítulo pre-liminar de su filosofía, que no es cierto que el pensamiento haya de ceñirse, *stricto sensu*, a los cánones obligados de la experiencia empírica:

La dificultad principal de ese supuesto concepto consiste en que promete mucho más de lo que da: sugiere un ámbito de positivas respuestas superadoras de la modernidad y de su entorno histórico, sugiere que las afirmaciones y productos postmodernos no hacen sino desmentir. (...) La modernidad se caracteriza, en su más alto nivel de consciencia, como afirmación de esa crisis, como juicio afirmativo y positivo acerca de la crisis que ella es y encarna.⁷

Esta afirmación, subrayada en *La razón fronteriza*⁸ (la filosofía propia del ser del límite), pretende poner de relieve la *crisis* que atraviesa la Modernidad, la cual figura impregnada de una interpretación negativa de la metafísica, mantenida desde Platón a Wittgenstein y desde Kant a Heidegger. Para él, a pesar de las reticencias ilustradas, puede (y debe) ser superada. Así, contra la interpretación tradicional de la metafísica —cuya actitud filosófica acostumbra a ser ilustrada como un “semáforo en rojo”—, Trías impulsa una estética metafísica que supera los dominios del *logos* formal, no solo porque “*la verdadera filosofía es metafísica, o, sencillamente, no es propiamente filosofía*”⁹, sino también porque la filosofía debe tratar de avanzar más

⁶ Eso implicaría que todas las partes constituyentes del fenómeno artístico-musical conviviesen en un mundo en el cual toda acción posible sería experienciable.

⁷ TRÍAS, E., *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 1985, pp. 161 y ss.

⁸ TRÍAS, E., *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, 430 pp.

⁹ *Ibid.*, p. 247.

allá de las apariencias hasta percibir el ‘ser’ al puro estilo platónico y no solo como se aparece a los sentidos o a la conciencia. Por ello, negando la posibilidad de una razón omnisciente y absoluta, y teniendo a menos los fenómenos siempre relativos unos a otros y relativos al espíritu de quien los piensa, Trías proyecta una modulación positiva de las filosofías de los grandes y lo hace aspirando a *eso* que sería su fundamento, lo incondicionado —para muchos, el carácter *poiético* e inaugural de toda creación artística—, retrocediendo hasta lo que en sus obras denomina un “grado cero” del lenguaje, allí es donde se encuentra el límite mismo, decible e indecible a la vez y, por tanto, delimitable tanto a través de la experiencia empírica como desde una metafísica particular.

Ontología y símbolo

EL SISTEMA TRIASIANO ESTÁ CONSTITUIDO por una estética metafísica de raíces muy antiguas en la historia del pensamiento y quizá por ello sea la más difícil de exponer. Resulta inevitable no recordar algunos de sus antecedentes: Platón¹⁰ (primacía del *mundo inteligible*, que engendró el discurso metafísico clásico), o la denominada “Metafísica del artista”, en cuyo orden ontológico Nietzsche concebía la vida como un fenómeno estético. En cualquiera de ellas, el dogmatismo insistente de un *logos* tradicional pierde sentido, pues toda vez que el filósofo construye el sistema con el que cree exponer lo que es la realidad profunda, las consecuencias las deduce del mismo sistema y estas no siempre cuentan con el beneplácito del juicio lógico y consensuado. La poesía, sin menospreciar cualquier texto en prosa, sirve claros ejemplos: en multitud de ocasiones, el significado de una palabra que se repite en un poema no es inherente a esa palabra que se repite sino más bien a un tránsito de lo indecible de lo mismo a lo diferente y otra vez a “lo mismo”, solo que con un significado distinto. Lo mismo sucede con la denominada “música programática” que, en el recurso a la repetición y al cambio de tesituras, viene a perfilar como lo que podría llamarse “banda sonora” de una idea (programa). Son ejemplos que apuntan a que lo que los sujetos hacemos en el lenguaje es “indecible” porque el decir de *algo* depende de aquello que no aparece en su articulación. Por un lado, la articulación depende de la diferencia (“Différance”), pero esa diferencia no puede decirse porque ella misma es condición de posibilidad del lenguaje. Ciertamente, si alguna posibilidad filosófica nos queda de este espacio recóndito, ha de ser en los márgenes de la filosofía.

¹⁰ En la *República*, Platón caracteriza el mundo sensible bajo los sentidos, es una ilusión: los seres y las cosas que lo constituyen son infinitamente diversos y constantemente cambiantes. Por encima de este mundo sensible existe un mundo inteligible, formado por ideas generales metódicamente jerarquizadas, presididas por la idea de Bien.

En esta línea, el sistema de Trías fomenta una *razón fronteriza* que viene a someter al *logos* tradicional a un diálogo permanente con aquello que la desafía. En su desarrollo dialéctico, llevado a término en su “Estética del límite”¹¹, sorprende la reivindicación de un *logos* musical e irreductible, pero previo al *logos* lingüístico-racional que caracteriza a nuestra especie, el *homo loquens*. Sin embargo, sugiere la posibilidad de una escucha —actividad preeminente del ser fronterizo— con la que reabre el sendero ontológico abandonado desde su fundación pitagórico-platónica. La “escucha” de este *logos*, representada por una *voz* sin presencia física que ordena pero no decide, viene a significar que si una lengua consiste en diferencias que son indecibles, entonces podrá afirmarse que lo indecible es el fundamento de lo decible. Con esta voz procedente del cerco hermético abre Trías la escena “moral” (el acto de escucha no puede justificarse en términos lógico-lingüísticos), identificable con el sonido musical, que pertenece a un *logos* pre-lógico y que pretende ser nada menos que su fundamento. Ese acto *pre-mundano* de escucha vendrá a propugnar que en la medida en que los seres humanos somos límite, podremos reflexionar acerca de nuestra propia ética y condición humana.¹² El límite se convierte así en una zona intermedia que separa lo hermético de la simple naturaleza. Es gozne y a la vez cesura, más allá del mundo regido por el conocimiento sujeto-objeto. Es, en definitiva, unión y disyunción, separación y enlace entre el mundo y aquello que está más allá de él:

El límite, por su propia naturaleza, define un *dentro* y un *afuera*: lo que en este escrito llamo cerco y lo extranjero (...) Es línea y frontera que permite el acceso mutuo entre esos “dos mundos” y que asimismo sanciona su irremediable distancia. (...) Por eso hay en el fronterizo una doble dimensión (que aparece como orientación e inclinación) de immanencia y trascendencia. El fronterizo es, en puridad, la juntura y separación de eso que queda dentro (hogar) y de eso que desborda y trasciende (lo extraño, inhóspito, inquietante).¹³

La razón filosófica de Trías, concebida también como “razón limítrofe”, aparece constituida por el conjunto de usos verbales y de escritura mediante los cuales se pueden producir significación y sentido, pero con la particularidad de poseer una “autonomía relativa” y de saber determinar sus propios límites, lo cual implica que dispone de un recorrido o método propio cuya determinación solo puede caracterizarse fuera

¹¹ TRIÁS, E., *Lógica del límite*, Destino, Barcelona, 1991. En la primera parte de esta obra, el autor impulsa una estética de pretensión sistemática en la que separa las artes fronterizas (música y arquitectura) de las artes apofánticas (signos de escritura, escultura, pintura, etc.).

¹² Precisamente, en su obra *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, el autor expone la visión de una ética como proposición que prescribe la vida y la conducta acorde con la *humana conditio*. Esta expresión ética es la expresión lingüística de la razón fronteriza en su uso práctico y se enuncia en forma de prescripción o mandato: “obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera”.

¹³ TRIÁS, E., *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 1985, pp. 63 y ss.

de ella misma, y que, al mismo tiempo, determina su recorrido e hilo argumental: en la medida en que el límite está en la esencia del ser (ser del límite), el límite del conocimiento lo es también del ser humano, por eso nosotros “somos el límite del mundo”:

El fronterizo es, de hecho, el límite mismo que define y circunscribe dos ámbitos. No habita plenamente “este mundo”, como por ejemplo el animal o la planta. (...) El fronterizo se diferencia también del ángel o del arcángel, es decir, de seres que, a modo de figuras alegóricas o míticas, supuestamente habitan en “el otro mundo”. (...) Los límites del mundo somos nosotros, con un pie implantado dentro y otro fuera. Somos los límites mismos del mundo.¹⁴

Ahora bien, ¿qué privilegios ofrece la posición del ser fronterizo —ser del límite— en la estética de Trías? La ontología del ser fronterizo propone una realidad formada por tres *cercos*, que engloban lo que se nos *aparece* (todo suceso de-y-en el mundo físico en cual todos sus elementos adquieren sentido y significado), lo *hermético* (lo que excede a ese aparecer y se oculta, relativo al misterio y provoca en nosotros determinadas sensaciones) y la *frontera* que permite dividir a los dos anteriores, diferenciándolos, y en la que se encuentra el ser humano. Con esta trinidad de cercos, Trías alude al primero de ellos para referirse a lo que *ya es* (cerco del aparecer en el que tiene lugar la experiencia empírica) y al segundo como lo que todavía no es y puede ser pensado, a la vez que se resiste a ser mostrado (cerco hermético). Pero la inteligencia del ser fronterizo (o limítrofe), situada entre los dos anteriores, permite captar y asumir una experiencia¹⁵ misteriosa que le excede y desborda los límites del mundo, “experiencia” que puede ser pensada pero no estrictamente verbalizada (Wittgenstein). Se trata de un misterio lo que caracteriza a lo hermético, figurado en la metáfora, cuyo sentido es inagotable. La razón mundana (referencia a su expresión lógico-lingüística), si bien no posee un acceso directo ni inmediato a ese desbordamiento o misterio, ello no implica que no pueda pensarse¹⁶. Todo lo contrario, para Trías “solo cabe filosofar desde lo dado en la experiencia” y pocos han rechazado pensar el fenómeno religioso solo por no ser experienciable desde un punto de vista práctico o racional.

Desconfiando del ámbito ontológico del *logos* formal, Trías señala que el *logos* fronterizo no solamente atañe al decir, sino que su dominio es más amplio, pues

¹⁴ *Ibid.*, pp. 66, 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 65. Para Trías, el “vértigo” constituye la emoción más genuina, capaz de registrar la dualidad de mundos (aparecer y hermético). Se produce de modo espontáneo cuando se habita la línea que es límite del mundo y cuando se experimenta la doble inclinación hacia fuera de él (“atracción del abismo”) y hacia dentro (“tendencia a la conservación”).

¹⁶ Kant y Wittgenstein pensaron el ámbito de la razón trascendente solo marginalmente, como un muro infranqueable que profiere sentido pero no referencia.

apunta más bien al “pensar-decir”. *Sensu stricto*, el límite se muestra aislado en este punto, sin aparente posibilidad de manifestación. Sin embargo, la posición del fronterizo es privilegiada para hacer resplandecer la verdad que se esconde detrás de ella (*splendor veri*). El argumento es sencillo: toda vez que la experiencia limítrofe se efectúa con un pie dentro y otro fuera del mundo, adquiere una dimensión o encarnadura simbólica. Para el ser fronterizo, *eso* que se oculta (lo que aún no es, pero que debe ser encarnado/expresado/manifestado) se encuentra “más acá” de la constitución lógica que le constituye, allí donde hay “excedentes de significación” y donde el *logos* se separa del lenguaje. A Trías le interesa mostrar este ámbito donde nuestra comunicación habitual se vuelve inepta para expresar ninguna otra significación y a la cual somos incapaces de acceder, pues no existe experiencia directa alguna en el cerco del aparecer que nos lo pueda permitir. Busca constantemente la base pre-lingüística del lenguaje que constituye el mundo. Para ello, habrá de mantener que nuestro conocimiento del mundo “no agota la totalidad de lo que hay, siempre y cuando se entienda que no todo cuanto hay es de índole mundana.”¹⁷

Trías enfatiza esta cuestión al apuntar a la irrupción del ontologismo musical del siglo XX que se pregunta por la obra musical. La creación artística sugiere obras de arte que pueden ser identificadas con objetos físicos, localizables en el espacio y en el tiempo, pero la música siempre ha generado un aura de conocimiento, a pesar de que uno de sus elementos determinantes se resiste a él (parte simbolizada). Se comporta la música, como la poesía, la arquitectura o la pintura, como un claro ejemplo de resistencia a la autoridad del *logos* y como un fiel candidato a la representación de lo indecible.

Símbolo, música y conocimiento

COMO HEMOS ADELANTADO, la respuesta con la que Trías representa la frontera entre lo decible y *aquello* que provoca que tal decir sea no común, no-mundano o sustraído al decir habitual, llega a su término con la noción de símbolo (*symbolon*). El símbolo es “la exposición, y expresión, en figuras y formas sensibles, de lo *sagrado*.”¹⁸ Tanto lo artístico como lo sagrado comparten una naturaleza enigmática que solo adquiere sentido a través de su expresión simbólica (imágenes, ceremonias,

¹⁷ SUCASAS, A., *La música pensada. Sobre Eugenio Trías*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, p. 26. El autor subraya la distinción entre “mundo” y “cerco” de Trías. El primer concepto solo es aplicable al orden del aparecer, y de ahí el error de la metafísica tradicional cuando califica lo transmundo como “mundus intelligibilis”; al introducir la noción de cerco, Trías abre la posibilidad de pensar un ámbito que no por ello ha de ser asimilable a lo mundano.

¹⁸ TRÍAS, E., *Ética y condición humana*, op.cit., p. 5.

sacrificios, o en el caso artístico, manchas de color, una determinada curvatura en un trozo de mármol o cierta línea melódica formada por notas musicales, etc.). Desde el conocimiento de la ontología del límite, la obra de arte se convierte en la prueba (simbólica) más veraz de nuestro paso por la frontera, pues es el resultado de un pensamiento que *es*, en la caótica imaginación de su creador, y que tiene la posibilidad de ser dicho (entendiendo “decir” en cualquiera de sus formas y canales, pero con la particularidad de que ese ejercicio de simbolización, a la hora de “ser puesto” el mundo, se resiste y se oculta). Sirve como ejemplo el hecho musical, cuya operación compositiva (“simbolización”), conformando esa materia de suyo insignificante que el mundo le ofrece, la dota de una significación que trasciende lo fenoménico-mundano y alude a un horizonte de misterio (en términos de Trías: “se fuga hacia el cerco hermético”). La tarea característica del fronterizo es asociar al significante mundano (en nuestro caso, el sonido musical, aislado o articulado) un significado trasmundano que, una y otra vez, toma partida en esa fuga.

La música, definida en la estética del límite como un arte fronterizo¹⁹, es símbolo de este conocimiento ontológico (trinidad de cercos) aunque, por sí misma, carece de significado. Esta es una de las cuestiones más antiguas y más persistentemente examinada a tenor de la música y de su carácter y ningún otro problema de la estética de la música ha sido tan debatido con tan poco acuerdo²⁰. El problema se hace visible a finales del siglo XVIII cuando la música emerge con una forma que presume de ser el principal género musical en la filosofía de la música: la ópera. Desde entonces, la cuestión de si la música representa alguna cosa comienza a prestar una mayor atención a nuestros juicios estéticos: “esta música *es* alegre”, “aquella música *era* triste”... como si estuviésemos hablando de algo más que de una simple cualidad. Pero, careciendo de contenido conceptual debe examinarse, pensaba Kant, si la música puede ser incluida o no en el sistema de las bellas artes. Schopenhauer resolvió esta cuestión al ser el primer simpatizante de la música absoluta²¹, considerándola capaz de representar las ideas mediante mimesis. No obstante, la búsqueda incesante de la *mónada* musical ha potenciado el sendero analítico desde Stockhausen hasta nuestros días. Sin embargo, la dialéctica del análisis musical ha

¹⁹ Cfr., TRÍAS, E., *Lógica del límite*, op.cit.

²⁰ Para Platón, el “carácter” era precisamente aquello a lo que apunta el poder de la música para producir o alterar estados emocionales en el oyente. Aristóteles, posiblemente en un arduo deseo de ser más original que su maestro, sugiere la idea desconcertante de que la música “imita” o representa emociones. Sea como fuere, apenas tenemos registros de la música de su tiempo para derivar conclusiones musicológicas.

²¹ Poco después, el formalismo de Hanslick (1825-1904) cultivó la idea de que la música constituye un objeto artístico puramente formal, sin significado emocional alguno. La explicación de Schopenhauer se basó en la voluntad metafísica, cuya ejecución la música, mejor que ningún otro arte, puede representar. Pero su *voluntad* pronto se desplomó con la aparición de los enfoques formalistas, sobre todo con la irrupción de las neovanguardias de la última posguerra (“muerte del arte”).

ido derivando hacia un olvido del ser, de su fenómeno y efecto patho-lógico, centrándose en conexiones arbitrarias impuestas por la mente caprichosa del oyente particular. A Trías no le interesa promover una nueva teoría del lenguaje musical y menos sobre un problema de índole semántica. Además, como señala Morris Cohen, cualquier cosa adquiere significado si se la asocia o se refiere a algo más allá de ella misma, de manera que toda su naturaleza se revela en esa asociación. La naturaleza del ser limítrofe implica ya un *darse cuenta* de los tres cercos, ya que el límite hace posible a priori, que haya inteligencia o logos, pues es anterior a este. El límite es la condición de posibilidad de que haya ser, existencia, además de sentido y significación. Por tanto:

Es el límite el que permite y posibilita que ese ser sea investido, a partir de esa fundamentación protológica, con el carácter del ser del límite. Y es ese ser del límite el que a su vez hará posible que haya tal cosa como una “razón” declinada y articulada desde ese carácter de primer principio del límite. Es éste el que funda a la vez el ser del límite y la razón fronteriza. Porque hay límite hay ser, existencia y vida (...). Y porque hay límite hay lógos (lingüístico, matemático y musical).²²

En este sentido (limítrofe) puede decirse que si hay conocimiento en el ámbito lógico-lingüístico, también lo hay en su proceso (artístico) anterior. El carácter simbólico de la música cumple perfectamente con el quehacer del ser fronterizo, que aprovecha su posición privilegiada confiriendo un sentido extramundano a algo del mundo que, en principio, no lo tiene. Esa operación, llamémosle “simbolización”, es conocimiento en tanto ya *es* (en la mente del artista-creador, la percepción del público espectador, etc.). Sin recurso alguno a significaciones, la música produce emociones y pasiones²³. Pero Trías va más allá de la concepción positivista que defiende este carácter emotivista de la música, al considerar que la emoción sonora no es ajena a la idea. Desde la frontera, la acción del sujeto contribuye íntimamente a la actividad hermenéutica, se vuelve abordable desde un punto de vista cognoscitivo en general. Por un lado, se mantiene la naturaleza enigmática de la música (pues el enigma que la encubre es imposible de mostrar, y por ende, también su conceptualización); por el otro, su puesta en práctica es una confesión desde el cerco hermético, cuya acción llama a ser mostrada u obrada.

²² TRIÁS, E., *El canto de las sirenas*, Gutenberg, Barcelona, 2007, pp. 866-867.

²³ Careciendo de significado, el contenido semántico de ambas disciplinas (esto es, su sentido) permanece abierto a la interpretación. Sirvan como ejemplo las dos obras magnas del autor en materia de una historia filosófica de la música: *El canto de las sirenas*, (*Op.cit.*), y *La imaginación sonora*, (*Ibid.*) 2010, donde desarrolla una Historia personal de las Ideas desde la música. Dicho recorrido histórico avanza, en el primer caso, desde Monteverdi hasta las últimas vanguardias musicales, sumando 400 años de historia de la música occidental; en el segundo, se dan cita compositores como Palestrina, Bach, Mozart, Verdi o Scelsi.

Ese trasmundo no constituye un error oscurantista, como creía Nietzsche, sino una referencia trágica imposible de soslayar sin la cual no se constituye la experiencia misma de la materia de inteligencia y pasión, sin la cual no hay trascendencia. Y sin trascendencia vacía, como la que aquí defiendo, no hay inmanentismo verdadero.²⁴

Toda operación simbólica implica un determinado trabajo intelectual, solo que no es reductible al *logos* específico del lenguaje verbal. Un ejemplo representativo de esta irreductibilidad es la embriaguez y lo orgiástico del lenguaje de Tristán. Su dolor, provocado por la *decadence* de la cultura, parecía suscitar alegría y la alegría parecía connotar dolor. La música de Wagner, cuya fuerza había sido advertida por un joven Nietzsche, sirvió para sostener esta relación entre la música como símbolo y el ser verdadero de las cosas, ya que “la música es quien nos da todo lo que precede a toda forma, el núcleo íntimo, el corazón de las cosas”. Tampoco Liszt, en sus poemas sinfónicos, quiere que las palabras sean explicación de la música, porque la palabra destruiría todo el encanto que tiene la emoción y el sentimiento. Lo que quiere Liszt, desde la frontera, es que la música sea la explicación de las palabras, que nos revele la íntima emoción de aquella, haciéndonos sentir todo el poder conmovedor que puede llevar consigo cada palabra. Esta ambición estética se debe a que el símbolo musical connota, funcionando como la mediación entre el sonido, la emoción y el sentido que el ser fronterizo (en este caso, el sujeto compositor) experimenta, pero además, que en cuanto pone en escena, añade a la emoción, un conocimiento de los tres cercos. Siguiendo esta dialéctica, se verá que el valor cognitivo del límite se hace patente. Podemos afirmar, desde la frontera, que la música no solo consiste en una *semiología de los afectos*, como creía Nietzsche, sino que es también inteligencia y pensamiento musical con pretensión de conocimiento.

En la obra de arte, el artista realiza maravillosamente su deseo inconsciente de sugerir sentimientos originales por medio de símbolos que evocan y apuntan al límite. El suyo es un esfuerzo por crear, desde el mundo real, un mundo ideal²⁵ de imágenes y sentimientos con desinterés. Wagner expresa así, en el Preludio del tercer acto de *Tristán e Isolda*, la indecible desesperación de Tristán en una larga gana de tríadas uniformemente ascendentes, del más poderoso efecto. Sería inútil que su música se limitase a imitar la de otros, presentando de aquella Naturaleza, una realidad nueva cuanto más exactamente fiel. Bergson expresa esta idea simplona con una singular profundidad: “El arte no es más que una visión más directa de la realidad. Pero esta pureza de percepción implica una ruptura con la convención

²⁴ TRÍAS, E., *Los límites del mundo*, op.cit., p. 211.

²⁵ Siempre que se entienda que según el idealismo, el arte no tiene por objeto reproducir la naturaleza, sino expresar un ideal que trasciende el cerco del aparecer. Bajo su forma platónica, el idealismo está ligado a una concepción metafísica que Trías rescata y representa en el pensamiento contemporáneo.

útil”. Significa esto que el arte, unidad de lo simbólico y lo simbolizado, *ya no puede desvelar más realidad*, pero sí puede, al decir de Trías, sugerir lo que se encuentra aqueado el mundo y que provoca su misteriosa irresolubilidad. Por eso cabe afirmar que bajo el influjo de Schopenhauer y de Wagner la música no solo tiene el poder de cumplir el papel de consuelo metafísico frente a una visión pesimista del mundo, más bien ella misma (en la medida en que su parte simbolizada no puede obtenerse desde el cerco del aparecer) es propiamente metafísica. ¿Por qué? Porque el ejercicio simbólico consiste en anteceder a todo desarrollo de la inteligencia racional un recorrido por el mundo las pasiones, los afectos y las emociones. Es la imaginación del fronterizo que, en su auto-reconocimiento como tal, accede al cerco hermético a través de su emoción y/o admiración, sin ninguna razón para hacerlo, sino por pasión o conmovido por su capacidad de asombro. La pasión es la que adelanta, en términos de una afectividad recurrente, a los términos empíricos²⁶, es decir, a la experiencia. Ella es la que desencadena, solamente después, el indicio primero y manifiesto de cualquier actividad racional (el juicio verbalizado, una obra ejecutada, una determinada acción, la obra mundana percibida.). Y esta actividad, sub-liminalmente hermenéutica, no corresponde sino a la filosofía, que convierte en disposición (reincidente) lo que sucede de manera común, intentando otorgar siempre cauce expresivo y expositivo a esas emociones que todos hemos sentido alguna vez. Es así como la palabra adquiere, desde la exposición simbólica, una virtualidad nueva o abre el ámbito de un uso diferenciado del decir representativo. Y es como lo indecible puede, al fin, ser obrado y/o verbalizado.

Muchos de los estudios surgidos en el ámbito anglosajón parecen apuntar tímidamente en esta dirección simbólica, en el sentido de que vinculan la música a un lenguaje especial, que no dice ni significa, pero que rebosa de sentido. Sin embargo, todavía no parecen aceptar este sentido fuera del marco que permite la filosofía analítica y menos aún de un mundo hermético que lo oculta bajo un halo de misterio. Los estudios analíticos de algunos estetas terminan afirmando que “en música el significado se presenta de modo inmanente al significante y el contenido a la forma, hasta el extremo que, rigurosamente hablando, la música no tiene un sentido sino que *es un sentido*”.²⁷ Pero podría decirse ya, en esta línea, que si la música es una especie de lenguaje formado por símbolos totalmente inhabituales, ella misma es símbolo (símbolo representativo del límite) y, por tanto, la esencia y finalidad de la

²⁶ TRÍAS, E., *Ciudad sobre ciudad*, Destino, Barcelona, 2001, p. 32. También en *Tratado de la pasión*, Debolsillo, Barcelona, 2006, obra en la que Trías llega a subrayar este concepto con soberana soltura, pasión, con el afán de clarificar esa zona tenue en la que los opuestos, logos y pasión, se identifican. La pasión no es algo que nubla el raciocinio e impide el conocimiento, sino una forma más de abarcar el mundo.

²⁷ SCHLOEZER, B. De, *Introduction à J.S. Bach. Essai d'esthétique musicale*, Galimard, París, 1947, p. 44. El autor difiere de sus propias ideas con la avenida de la música de vanguardias, que no revelará sentido alguno.

música como símbolo no puede ser estrictamente un concepto, sino que “rehúye ser y se pliega sobre sí mismo”. Para nosotros, comprender la música no significaría tanto descubrir un significado más allá de los sonidos o percibir una sucesión de sonidos más o menos armónica y placentera, sino que consistiría en un modo (simbólico) de representación del límite. El símbolo del que se sirve el lenguaje musical es, por tanto, un símbolo *sui generis* que se autopresenta y que no agota el enigma (desde la imaginación de su revelador). Se justificaría, entonces, toda vez que nuestro lenguaje discursivo se agota y se consume en la trascendencia respecto a los objetos que intentamos designar (objetos que, al decir cartesiano, bien pueden ser ficticios), teniendo que ceder ante sus símbolos originarios, que por su propia naturaleza enigmática nunca serán analizables, descomponibles o traducibles.²⁸

Teoría del Límite en la Música

TRÍAS SEÑALA QUE LA MÚSICA PARECE ESTAR siempre abocada desde los griegos a Xenakis, a cierto esoterismo matemático que hunde sus raíces en Pitágoras y que Platón recoge y formaliza. Hasta el Ochocientos, las estructuras y los códigos predominantes llegaron a desgastarse con el tiempo (Hegel y la “muerte del arte”). Con el cambio de siglo, sucedió lo mismo con el sentido, como si los lenguajes, convenciones, gramáticas o estilos hubiesen saturado toda posibilidad de comunicación. La Modernidad —denuncia Trías en la *Lógica del límite*— tuvo en el simbolismo su gran posibilidad, pero no le hizo demasiado caso: su característica principal ha sido haberlo inhibido como forma de comunicación y de conocimiento. Pero el conocimiento de la ontología del límite, formado por una asunción de los tres cercos permite defender la existencia de un *logos* irreductible a las matemáticas y conduce a la afirmación definitiva de que la música es símbolo y, por tanto, es también gnosis. Es cierto que la historia de la música ha atravesado, desde mediados del siglo XIX, un período de crisis, de una renovación de emergencia. Pero se trata de un período que no puede darse por concluido. Hoy sigue habiendo pensadores, críticos, estéticas e incluso músicos que se encuentran ante una realidad agitada y exigente, repleta de interrogantes e incertidumbres que esperan una sistematización nueva en una también nueva concepción de la música que se abra camino a través de nuevas tentativas. La idea de una música más allá del mundo (se recordará la famosa Armonía de las esferas) ha ido enmudeciendo lentamente hasta llegar casi a disolverse con el advenimiento de la Modernidad. Sin embargo, un vago recuerdo

²⁸ LANGER, S., *Philosophy in a New Key*, Mentor Books, Nueva York, 1942, p. 240.

ha quedado en el aire, y la reflexión sobre la esencia metafísica de la música no ha llegado a desaparecer del todo, pudiendo encontrarla bajo ruinas incluso en la cultura contemporánea.

Con la *filosofía del límite* se abre a la estética musical un fecundo campo de investigación, que encuentra en la filosofía del siglo XXI su punto de referencia y reflexión. Con Trías no solo se rescata la reflexión metafísica de la música, sino que se ofrece una visión ontológica sistemática que acoge tanto a creadores como a espectadores en el seno del límite, lábil frontera entre “lo que puede decirse y lo que debe callarse”. Todavía queda mucho por desocultar, pero cada día, la concepción del límite parece ganar terreno, sobre todo con la originalidad de un *logos* específico que palpa de cerca la naturaleza simbólica del ser humano. En el sentido limítrofe, con todo, no parece exagerado hablar de “verdades estéticas” ni resultará descabellado llamar ciencia a la Estética. La estética de Trías puede orientar los pensamientos hacia la vida interior (San Agustín), allí donde se agazapan las “soluciones” al enigma de la música y a todo decir promovido por la e-moción. Y es que las verdades estéticas serían proposiciones que, imponiéndose a la conciencia individual, son, al presente, aceptadas por todos los seres que se asumen de la frontera y todo parece indicar que algún día deberán ser aceptadas por todos. Con todo, quizá haya que replantearse, frente al *logos* tradicional presidido por una tiranía del método, si es cierto que no existe conocimiento en la música, pues al menos desde el punto de vista del límite, ligado íntimamente a los sentimientos que con ella experimentamos, nuestras emociones son, *filosóficas y sinceras: de verdad*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T.W. (2003). *Filosofía de la nueva música*. Obra completa, vol. 12. Madrid: Akal.
- ANÓNIMO. (1978). “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”. En: *Escritos de juventud* (trad. de J.M^a Ripalda), México, Madrid: F.C.E., pp. 219-220.
- ARGUELLO, J. (2011). *La música del mundo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- ARMENDARIZ, D. (2003). *Un modelo para la filosofía desde la música*. Navarra: Eunsa.
- DONÀ, M. (2008). *Filosofía de la música*. Madrid: Global Rhythm Press.
- FUBINI, E. (2007). *El Romanticismo: entre música y filosofía*. Valencia: Servei de publicacions Universitat de Valencia.
- GADAMER, H-G. (1991). *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA BACCA, J.D. (1989). *Filosofía de la música*. Madrid: Anthropos.
- HEGEL, G.W.F.H. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- LANGER, S. (1942). *Philosophy in a New Key*. Nueva York: Mentor Books.
- PARDO, J. L. (2007). *Esto no es música*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- SCHLOEZER, B. de. (1947). *Introduction à J.S. Bach. Essai d'esthétique musicale*. París: Galimard.
- SUCASAS, A. (2013). *La música pensada. Sobre Eugenio Trías*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- TRÍAS, E. (1985) *Los límites del mundo*, Barcelona: Destino.
- (1985). *Los límites del mundo*, Barcelona: Destino.
 - (1991). *Lógica del límite*, Barcelona: Destino.
 - (1999). *La razón fronteriza*, Barcelona: Destino.
 - (2000). *Ética y condición humana*, Barcelona: Península.
 - (2001). *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona: Destino.
 - (2006). *Tratado de la pasión*, Barcelona: Debolsillo.
 - (2007). *El canto de las sirenas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
 - (2010). *La imaginación sonora*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.026>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 509-526

Filosofía Española e Iberoamericana

Spanish and Iberoamerican Philosophy





The cultural philosophy of José Manuel Briceño Guerrero.

The difference interculturality and universal brotherhood

*La filosofía cultural de José
Manuel Briceño Guerrero.*

*Interculturalidad de la diferencia
y fraternidad universal*

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ

Universidad Autónoma de Madrid
malopez712001@yahoo.es.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.027>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 529-544



Recibido: 10/06/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Al menos desde finales del siglo XIX, el análisis de la identidad cultural de Iberoamérica ha sido una constante en su pensamiento filosófico. En ese contexto, la filosofía cultural del venezolano José Manuel Briceño Guerrero nos ayuda a desentrañar sus claves identitarias a partir del mestizaje de los que a su juicio son, los tres grandes discursos que gobiernan el pensamiento americano. El resultado, es una filosofía cultural crítica y autoconsciente, la cual desde Iberoamérica, realiza una lectura del pasado colonial, y sobre todo postcolonial, con la mirada puesta en un futuro universal compartido desde el mestizaje laberíntico y enriquecedor de América

Palabras clave: filosofía, interculturalidad, mestizaje.

Abstract

The analysis of cultural identity of Latin America has been a constant theme in its philosophical thought. The cultural philosophy of the Venezuelan José M. Briceño Guerrero help us to puzzle out the identity keys of this context. They are the result of a combination of the three great discourses that Briceño believes as a guide of the Latin American thought. It has resulted in a cultural philosophy critical and aware of itself that realices a reading of the colonial –and overall postcolonial– past from the Latin American approach but in the same time with the look into an universal future wich springs from the labyrinthine and enriching crossbreeding from America.

Keywords: philosophy, interculturality, miscegenation.

I

DESDE LA PERSPECTIVA DEL ANÁLISIS de la conformación y evolución histórica de las ideas e ideologías que se usan para legitimar el poder político, es notoria la recuperación de la filosofía cultural de José Manuel Briceño Guerrero desde la óptica de la comprensión político-cultural del chavismo y del antichavismo venezolano, en los últimos años.

Por un lado, la interpretación chavista, extensible en buena medida al auto-análisis cultural resultado de los triunfos electorales de formaciones izquierdistas en Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador o Nicaragua de la última década y media, la encontramos en las aportaciones de Jaime Garvett¹, Eloy Reverón² o en noticias que remiten a la presencia conjunta del expresidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez, el Ministro de Cultura venezolano, Héctor Soto y Briceño Guerrero en la V Feria Internacional del Libro de Venezuela en 2009, publicada por varios medios de comunicación progubernamentales³. Sin duda, lo que se conoce con el nombre de “chavismo” no sólo encuentra envoltura legitimadora en un bolivarianismo enmarcado en el *Socialismo del siglo XXI*⁴, aunque sí lo haga de forma principal.

Por otro lado, la obra de Briceño Guerrero también ha tenido lecturas anti-chavistas que les han permitido explicar el porqué de la existencia y del éxito del chavismo en Venezuela por medio de la identificación de lo que Briceño denomina *discurso salvaje* con el movimiento que Hugo Chávez encabezó; un buen ejemplo de ello lo encontramos en los artículos del periodista Francisco Toro⁵.

¹ Garvett, Jaime “Hay que elevar la mirada” entrevista concedida en octubre de 2008, puede leerse por medio de la siguiente dirección <http://espanol.groups.yahoo.com/group/Movimiento13deabril/message/68441>, visitada el 7 de enero de 2013.

² Reverón, Eloy “La obra de J. M. Briceño Guerrero en la Teoría de la Historia de la Revolución Bolivariana” en: <http://reveronelo.blogspot.com.es/2009/11/la-obra-de-jm-briceno-guerrero-en-la.html>, creada el 23 de noviembre de 2009, visitada el 13 de enero de 2013.

³ Véase la publicación de la Agencia Bolivariana de Noticias el 13 de noviembre de 2009 que puede leerse en: <http://www.aporrea.org/actualidad/n145465.html>, (consultada el 8 de junio de 2016), o la misma noticia publicada el 14 de noviembre de 2009 por la Casa de las Américas en: <http://laventana.casa.cult.cu/modules.php?name=News&file=print&sid=5166>, página (consultada el 8 de junio de 2016).

⁴ Original de Heinz Dieterich Steffan (1943).

⁵ Véase, Toro Ugueto, Francisco “Salvajes, Mantuanos y Racionalistas: hacia una teoría crítica del chavismo” en *VenEconomía*, Vol. 22, nº 8, mayo, 2005, en www.veneconomia.com/site/files/articulos/artEsp4404_3091.pdf,

El pensamiento de Briceño Guerrero se sitúa en línea con una larga tradición de reflexión postcolonial sobre filosofía e identidad cultural latinoamericana⁶ que puede remontarse a las primeras tomas de posición de ideólogos y pensadores decimonónicos, como los argentinos Domingo Faustino Sarmiento⁷ (1811-1888) o Juan Bautista Alberdi⁸ (1810-1884), y reflexiones de principios del siglo XX, como la del uruguayo José Enrique Rodó⁹ (1871-1917), o los mexicanos José Vasconcelos¹⁰ (1882-1959), Antonio Caso¹¹ (1883-1946), Alfonso Reyes¹² (1889-1959) y Samuel Ramos¹³ (1897-1959). El momento de la influencia de los exiliados españoles y el circunstancialismo de influjo orteguiano, supone un elemento novedoso respecto a las primeras reflexiones, sin anular nuevas aportaciones desde posiciones culturalistas o universalistas. Esta segunda etapa se extiende desde bien entrada la década de los años 40 hasta la década de los 60, y está representada por el chileno Felix Schwartzmann¹⁴ (1913), el transterrado José Gaos¹⁵ (1900-1969), el mexicano Leopoldo Zea¹⁶ (1912-2004), el argentino Risieri Frondizi¹⁷ (1910-1985), el hispano-mexicano Eduardo Nicol¹⁸ (1907-1990) o el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla¹⁹ (1925). Por último, a partir de los años sesenta varios autores replantearon el problema de la identidad filosófica latinoamericana, aunque no en términos de

(consultada el 8 de junio de 2016). El artículo original es de marzo de 2005, "Towards a critical theory of chavismo": <http://caracaschronicles.com/2005/03/22/towards-a-critical-theory-of-chavismo-2/> (consultada el 8 de junio de 2016).

⁶ Para una visión panorámica del debate, véase la obra de Gracias, J. J. E. y Jaksic, I. (1983) *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila.

⁷ Muestra de su concepción xenófoba y genocida hacia las poblaciones aborígenes es la siguiente cita: "Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado." (*El Progreso*, 27/9/1844; *El Nacional*, 25/11/1876), citado por Beorlegui Rodríguez, C. (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, p. 37.

⁸ Véase "Ideas" (1842) en *Escritos póstumos*, Tomo XV, J.B. Alberdi, Buenos Aires, 1900 pp. 603-619.

⁹ *Ariel* (1900) en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1967. pp. 206-249.

¹⁰ Véase *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925), en *Obras Completas*, t. II, Libreros Mexicanos, México, 1958, pp. 903-942.

¹¹ Véanse *Discurso a la nación mexicana* (1922) en *Obras Completas* t. IX, pp. 1-62, *México y la ideología nacional* (1924) en *Obras Completas* t. IX, pp. 65-96, *Nuevos discurso a la nación mexicana* (1934) en *Obras Completas* t. IX, pp. 99-155 y *México, apuntamientos de cultura patria* (1943) en *Obras Completas* t. IX, pp. 159-217; UNAM Dirección General de Publicaciones, México, 1976.

¹² Véase *América en el pensamiento de Alfonso Reyes. Antología* (1965), F.C.E., México, 2012.

¹³ Véase *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), UNAM, México, 1963, pp. 125-153.

¹⁴ Véase *El sentimiento de lo humano en América* (1950), Universidad de Chile, Santiago, 1950 t. I, pp. 103-120.

¹⁵ Véase *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa, México, 1952.

¹⁶ Véase "En torno a una filosofía americana" en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, Stylo, México, 1948. pp. 165-177; y *El pensamiento latinoamericano*, 2 Vols. Pormaca, México, 1965.

¹⁷ Véase ¿Hay una filosofía iberoamericana? *Realidad*, 3, 1948, pp. 158-170.

¹⁸ Véase "Meditación del propio ser: la hispanidad" en *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961.

¹⁹ Véase *El problema de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1959.

la disyunción universalidad-culturalismo, como el chileno Juan Rivano Sandoval²⁰ (1926-2015), los peruanos Augusto Salazar Bondy²¹ (1926-1974) y Francisco Miró Quesada Cantuarias²² (1918), los argentinos Arturo Andrés Roig²³ (1922-2012) y Enrique Dussel²⁴ (1934) o el mexicano Fernando Salmerón²⁵ (1925-1997). En esta última generación se sitúa la obra de Briceño Guerrero.

II

LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL DEL VENEZOLANO José Manuel Briceño Guerrero²⁶ (6 de marzo de 1929, Palmarito – 31 de octubre de 2014, Mérida) es muy variada. Además de filósofo fue filólogo, novelista e infatigable profesor²⁷. Su primer libro ¿Qué es la filosofía?, no sólo es una obra que inaugura su pensamiento filosófico, sino que supone todo un programa de investigación diseñado con el fin de respon-

²⁰ Véase *El punto de vista de la miseria*, Universidad de Chile, Santiago, 1965.

²¹ Véase ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI, México, 1968.

²² *El problema de la filosofía latinoamericana*, FCE., México, 1976.

²³ “Función actual de la filosofía en América Latina” (1974) en *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976.

²⁴ *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977.

²⁵ “Notas al margen de *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispano-americano*”, University Press, Kansas, 1969, pp. 29-34.

²⁶ Para una semblanza biográfica e intelectual a partir de las respuestas que el autor ofrece en diversas entrevistas, véanse por el siguiente orden los siguientes 28 enlaces recogidos en la página venezolana de *El Banco de la Memoria*: <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6746>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6747>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6748>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6753>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6772>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6773>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6774>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6775>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6776>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6777>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6778>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6779>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6780>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6781>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6782>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6783>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6785>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6786>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6787>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6788>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6789>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6790>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6791>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6792>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6793>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6794>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6795>, <http://www.memoro.org/ve-es/video.php?ID=6796>, (consultadas todas el 8 de junio de 2016).

²⁷ Para una visión panorámica del autor puede visitarse la página de la Universidad de los Andes, en Mérida (Venezuela): <http://www.saber.ula.ve/iconos/jonuelbrigue/>. Para una presentación general véase de González Dueñas, Daniel la siguiente dirección en su blog: <http://danielgonzalezduenas.blogspot.com.es/2009/10/80-anos-de-jose-manuel-briceno-guerrero.html> (consultado el 8 de junio de 2016). Aunque desigual, es sugerente la obra de Rodríguez Lorenzo, M. A. (Comp.) *Los escondrijos del ser latinoamericano. Ensayos sobre la significación de la obra y el pensamiento de José Manuel Briceño Guerrero*, Universidad de los Andes, Mérida, 1999. Véase también, Ramis, P. “José Manuel Briceño Guerrero” en *Veinte Filósofos Venezolanos (1946-1976)* Universidad de los Andes, Mérida, 1978, pp. 75-97.

der a la pregunta sobre la naturaleza del ser latinoamericano. Así lo aclara él mismo desde el inicio de la obra:

El estudio de la Filosofía está necesariamente ligado a la totalidad de la problemática humana; por eso nos conduce tarde o temprano a reflexionar sobre nuestro ser y a buscar el sentido que el pensamiento filosófico mismo pueda tener entre nosotros²⁸.

La obra *¿Qué es la filosofía?* aparece estructurada en tres partes. En la primera, el autor describe a grandes rasgos la condición humana y la cultura, como horizonte necesario del problema que va a tratar. El punto de inicio lo encuentra a la manera aristotélica, buscando la peculiaridad humana en el conjunto de seres en la Tierra. Así, considera que la indeterminación de su conducta lo distingue del resto de seres y, dado que “nadie nace aprendido”, el hombre necesita imperiosamente vivir en sociedad con el fin de adquirir y compartir la cultura. Su concepto de cultura, en sentido antropológico, se caracteriza fundamentalmente por elementos ideológicos como los mitos, la moralidad, el derecho y el arte. Briceño, tan sólo cita como elemento material de la cultura, la técnica, de la que posee una concepción claramente ajena al etnocentrismo europeo. En cualquier caso, la cultura contribuye a la necesidad humana de comprensión del ser y del no ser, es decir, la necesidad humana de búsqueda del sentido de la vida, que orienta la conciencia y se expresa en el lenguaje.

La cultura, que se perpetúa por tradición, logra períodos más o menos largos de estabilidad, pero toda cultura, finita y precaria, termina por desaparecer, como reflejo de la finitud y precariedad humana. No obstante, la cultura no es homogénea y existen distintos pueblos con diferentes idiosincrasias. Los distintos lenguajes de los pueblos o comunidades lingüísticas muestran ya esa concepción peculiar del mundo y de la vida. En conclusión,

la cultura dentro de la cual se ‘forma’ un individuo determina en alto grado su estilo de vida, [...] da un aire característico a su pensar. [...] la acción del individuo se mueve en un horizonte cultural ya dado. Es como si pudiera hablarse de creación colectiva, de los pueblos como entidades personoides²⁹.

En la segunda parte de *¿Qué es la filosofía?*, Briceño aborda el concepto de filosofía en el marco del horizonte cultural descrito en el capítulo anterior. La filosofía, se halla ubicada en el panorama general de la cultura e inscrita en un mundo de relaciones. Es decir, la filosofía depende de fenómenos que son anteriores al filoso-

²⁸ Briceño Guerrero, J. M. *¿Qué es la filosofía?* Mérida, Universidad de los Andes, 1962, p.1.

²⁹ *Ibid.*, p.8.

far mismo; fenómenos caracterizados por la variabilidad que hacen de la filosofía, igualmente algo cambiante y finito. Por tanto, la filosofía no es algo unitario y homogéneo, sino múltiple y heterogéneo; se entiende de diversos modos según las determinaciones culturales de los pensadores. Pues bien, partiendo de aquí, Briceño Guerrero distingue tres formas de entender y cultivar la filosofía: como *dynamis*, como *enérgeia* y como *ergon*. La primera forma es de carácter universalmente humano; las otras dos son sólo características de nuestra cultura occidental.

1. La filosofía como *dynamis* es la propia de la especie humana, en cuanto que está radicalmente indeterminada frente al resto de la naturaleza. Como dice el propio Briceño, “todos los pueblos tienen una visión del mundo, concepción de la vida, ideas o creencias sobre el puesto del hombre en el universo y el papel que está llamado a desempeñar”³⁰.
2. La filosofía como *enérgeia* o filosofar es el quehacer filosófico por antonomasia. Se produce generalmente en los momentos críticos y cruciales de las culturas, en forma de llamada a la conciencia de la problematidad. Toda cultura, como existente en el tiempo, tiene su momento crítico que incita a unos pocos a efectuar una reflexión más allá del fenómeno cultural. Semejante actitud crítica implica una tendencia revisionista que pretende remontarse a los primeros principios. De este modo, surgen las concepciones del mundo y del hombre que se formulan dentro de sistemas conceptuales cerrados. Si bien dichos sistemas pretenden constituir una unidad abstracta que abarque la totalidad de la problemática óntico-humana y sus principios de solución, metodológicamente conviene distinguir aspectos en ese todo sistemático. Fundándonos en constantes históricas, señala Briceño, hallamos que tales aspectos del pensar filosófico se resumen en tres: la reflexión sobre el ser, la reflexión sobre el conocimiento y la reflexión sobre el valor³¹.
3. La filosofía como *ergon* o filosofías está constituida por las diversas subinterpretaciones que del mundo y del hombre han dado las filosofías como *enérgeia*. En el ínfimo escalón de esas interpretaciones se hallan las ideologías. Al ejercitar la filosofía como *ergon*, el pensador pretende que un determinado sistema filosófico de los situados en el rango de la *enérgeia* le sirva de artefacto, dice Briceño Guerrero, “para construir un determinado subproducto actual de refugio contra la intemperie existencial”³².

³⁰ Ibid. p. 9.

³¹ Cfr., *ibid.*, pp. 11-14.

³² *Ibid.*, p. 17.

Existe una relación dialéctica entre filosofía como *ergon* y la filosofía como *enérgeia*. La filosofía como *enérgeia* surge dentro de la filosofía como *ergon*. Es decir —señala Briceño—, un amplio conocimiento de la tradición, sin filosofar, además de ser necesariamente superficial, no pasa de ser árida erudición; un filosofar que ignora la tradición es diletantismo. Por tanto, el filosofar (filosofía como *enérgeia*), se apoya en la tradición (filosofía como *ergon*) y se manifiesta como diálogo. Pero en ese diálogo, el *ergon* conduce a la primitiva *enérgeia* que lo produjo. Sin embargo, es muy difícil, por no decir imposible, “*desergonizar*” la tradición completamente. He aquí la finitud del pensador. Ahora bien, continúa el pensador venezolano, tanto la filosofía como *enérgeia*, como la filosofía como *ergon*, son sólo posibilidades humanas realizadas en el ámbito de la cultura occidental y ésta:

...no es el camino necesario de la humanidad. Grandes pueblos han vivido durante milenios sin filosofía y sin ciencia porque han realizado otras posibilidades humanas... más cónsonas con su peculiar interpretación del sentido del Ser³³. [...] la filosofía como *dynamis* no conduce necesariamente a la filosofía como *enérgeia*. La filosofía como *dynamis* es también arte como *dynamis*, religión como *dynamis*, mito como *dynamis* y puede conducir a formas no filosóficas de *enérgeia* en la reflexión sobre la totalidad. Los mismos motivos existenciales que conducen a la filosofía, pueden conducir a otras manifestaciones, y ¿quién sabe que la condición humana no puede abrirse a horizontes hasta ahora desconocidos?³⁴.

Finalmente, en base a las dos partes precedentes, Briceño aborda el problema que se plantea al inicio: la reflexión sobre el ser latinoamericano y el sentido de la filosofía en América Latina. La pregunta de la que parte Briceño es: ¿pertenece Venezuela (Latinoamérica) a la cultura occidental? La respuesta es que sí, pero por línea bastarda, pues Latinoamérica es una cultura sincrética, surgida del encuentro traumático de tres tradiciones: la occidental, la india y la negra. Triunfó la primera gracias a su técnica; las otras dos fueron desmanteladas, desarticuladas, humilladas. No obstante, el triunfo es más superficial de lo que pudiera creerse, dice Briceño Guerrero, pues esas formas culturales no han calado profundamente. Prueba de ello lo encuentra en el lenguaje, que manifiesta negativamente múltiples maneras de oposición a las instituciones existentes. Algunos ejemplos son los siguientes: manguareo³⁵, paja³⁶, caletrazo³⁷, vivalapepismo³⁸, mamadera de gallo³⁹, bochinche⁴⁰,

³³ Ibid, p. 19.

³⁴ Ibid, p. 21.

³⁵ Escabullirse de la responsabilidad laboral.

³⁶ Discurso vacío y sin sentido.

³⁷ Aprender de memoria algo sin razonarlo.

³⁸ Acción de mostrarse como un cara dura, ser un “viva la Pepa”.

³⁹ Resultado de tomar el pelo a alguien.

⁴⁰ Fiesta, juerga.

paterrolismo⁴¹, guabineo⁴², pájaro-bravismo⁴³, rebatiña⁴⁴, pava⁴⁵. Si esas oscuras fuerzas creadoras que se expresan en el lenguaje fueran liberadas de la red de estructuras formales que las ocultan y oprimen ¿a qué insospechada cultura darían nacimiento?

No obstante, señala Briceño, cualquier respuesta a esta pregunta es ociosa, pues toda actividad consciente de la nación (política, económica, cultural, etc.) está dirigida hacia el logro de la plena vigencia de la cultura occidental. Ante este estado de cosas, la filosofía latinoamericana puede concebirse de varias maneras:

- a) Como forma de importar la filosofía como *ergon* con la esperanza de ejercerla un día como *enérgeia*. Ésta es la filosofía académica a la que Briceño reconoce la aportación de los exiliados españoles.
- b) Como forma de enseñar una sola filosofía (*ergon*) verdadera y adecuada, ya se entienda como liberadora a través del conocimiento de las leyes que rigen la historia, como antesala de la salvación del alma, etc.
- c) Como algo inútil, pues sólo sirve para complicarse la vida.
- d) Por último, y esta es la apuesta de Briceño Guerrero, sin despreciar la tradición filosófica europea, sin menospreciar la estremecedora potencia de las ideologías como artefacto de combate en las luchas intraculturales, sin agredir ninguna concepción y actitud, considera “que es posible y urgente [...] romper la enajenación involucrada en el hecho de instalarse totalmente en cualquiera de ellas, buscar nuestros estratos más profundos y, en aceptación de lo que somos como pueblo, emprender la interpretación de nosotros mismos”⁴⁶.

Por tanto, más allá de los conflictos intraculturales, de la tradición europea y del sincretismo cultural, se encuentra “nuestra libertad” y “nuestra finitud”. Para que pueda surgir un filosofar latinoamericano, “una reflexión genuinamente nuestra dirigida a la totalidad del ser y la nada, del conocimiento y del valor, [...] para decir *nuestro Ser y ser nuestro Decir tenemos que emprender un largo viaje hacia nosotros mismos*”⁴⁷.

⁴¹ Excesiva tranquilidad ante una situación que demanda diligencia.

⁴² No decantarse por una cosa o por otra.

⁴³ Altanería, chulería.

⁴⁴ Lucha encarnizada por obtener algo.

⁴⁵ El hecho de dar o traer mala suerte.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 29, la cursiva es mía.

III

ESE “LARGO VIAJE HACIA NOSOTROS MISMOS” es el que inicia Briceño Guerrero a partir de ese momento con dos líneas complementarias aunque distintas: por un lado, la vía artística a través de la novela y el teatro con obras como *Dóulos Oukóon* (1965), *Amor y Terror de las palabras* (1987), *El pequeño arquitecto del universo* (1990) *Anfisbena culebra ciega* (1992), *Tres trozos y tres tizas* (2001), *Los recuerdos, el sueño y la razón* (2004) o *El garrote y la máscara* (2011) y, por otro lado, la vía filosófica, producción que culmina en *El laberinto de los Tres Minotauros* (1994, última edición de 2007) y con la antología *Mi casa de los dioses. Ensayos 1962-2002, (2004)*.

Antes de alcanzar la *trilogía de los minotauros*, cuatro años después de ¿Qué es la filosofía?, Briceño publica *América Latina en el mundo* (1966), obra que supone su reflexión inicial sobre la naturaleza y el sentido de Iberoamérica de carácter filosófico, cultural y lingüístico. En este primer acercamiento, el autor despliega un exhaustivo análisis donde la analogía entre lenguaje y realidad cultural posee una presencia central, protagonismo que es abordado monográficamente en su obra *El origen del lenguaje* (1970). Su punto de partida es el “descubrimiento” europeo de otros pueblos y de otros continentes y el relato acerca de cómo el asombro por lo insólito de las nuevas culturas se transforma rápidamente en necesidad de comprensión. En este sentido, con el fin de presentar la actitud occidental con otras entre las que se encuentra la propia, Briceño se ocupa de analizar los esfuerzos comprensivos europeos de lo primitivo a través de la lectura crítica de las obras de James George Frazer, Henri Wallon y Lucien Lévy-Bruhl. La conclusión es clara:

El pensamiento es común a todos los hombres; es uno para toda la especie; pero su unidad no es formal y estática, sino funcional, dinámica y creadora. Las diferencias entre el pensamiento del primitivo y el pensamiento científico moderno se refieren a las técnicas utilizadas para lograr el conocimiento y el dominio de lo real⁴⁸.

No obstante, dado que “el acontecimiento más importante de nuestro tiempo es la occidentalización de nuestro planeta, la difusión, generalización e imposición sobre todo el globo terráqueo de los patrones culturales occidentales”⁴⁹, se hace imprescindible profundizar en la condición del mestizo que vive un desgarramiento cultural, un desgarramiento resultado de la falta de correspondencia entre el mestizaje

⁴⁸ Briceño Guerrero, J. M. *América Latina en el Mundo*. Caracas, Editorial Arte, 1966, p. 22.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 32.

étnico, “efectuado en gran escala en el vasto territorio de América Latina”⁵⁰, y el mestizaje cultural. De hecho, prácticamente nada ha quedado de las culturas de los esclavos negros y con las culturas indias ocurre casi igual pues toda ayuda que reciben contribuye a su desindianización. Es más, apunta Briceño Guerrero, desde el inicio de la colonización, incluso “los que salieron en defensa de los indios nunca propugnaron que se respetara su integridad cultural, se quejaban, dicho en términos modernos, de que no se les diera una mayor participación en la cultura de los conquistadores y de que no se les aplicaran, por lo menos en cierto grado, los criterios axiológicos vigentes entre peninsulares”⁵¹.

Por tanto, el problema queda planteado del siguiente modo: aunque se constata un progresivo “blanqueamiento” en América Latina, encontrándose la fusión étnica en un proceso que durará aún siglos, el punto de partida es la “heterogeneidad mestiza sobre la cual se aplican las formas culturales europeas”⁵². La cuestión es: ¿Hacia qué? Y Briceño responde del siguiente modo:

En América Latina nos encontramos ante un fenómeno humano de doble faz, ante una inquietante dualidad fundamental. Por una parte, las formas de la cultura occidental; por la otra, un substrato psicosocial, producto del mestizaje, en el cual no han penetrado plenamente las estructuras culturales europeas y que con mayor o menor fuerzas se opone a ellas, entorpeciendo su funcionamiento, pero sin tener ni poder crear otras formas, otras estructuras que erigir en defensa de su idiosincrasia.

Así pues, concluye el autor, el puesto de América Latina en el mundo, sólo pasa, por las siguientes tres condiciones:

1. En primer lugar, por la falta de confusión entre su problema político-económico que la conduce a un “subdesarrollo económico con respecto a occidente y la necesidad de liberarse de la opresión imperialista”⁵³, y su problema cultural.

...los países de América Latina tienen lenguas e instituciones europeas de modo que un observador superficial pudiera considerarlos países atrasados de cultura occidental. Una observación más atenta muestra inmediatamente que por debajo de esas formas culturales y en ambigua oposición a ella, existen pueblos mestizos cuya idiosincrasia no ha encontrado todavía expresión cultural alguna, en el más pleno sentido de las palabras⁵⁴.

⁵⁰ Ibid., p. 75.

⁵¹ Id.

⁵² Ibid., p. 76.

⁵³ Ibid., p. 128.

⁵⁴ Id.

2. En segundo lugar, el puesto de Latinoamérica en el mundo es *sui generis* y requiere partir de la comprensión de esta singularidad como condición previa para cualquier intento de autointerpretación⁵⁵.
3. En tercer lugar, Briceño Guerrero cree que, frente a lo legítimo que pueda ser desear la conquista universal por parte de imperios particulares —como el pangermanismo, el paneslavismo, el panhinduismo, el materialismo soviético, el catolicismo o el *american way of life*— en el futuro tendrá que haber una ideología de la humanidad que no sea extraña a ningún pueblo, y que, caso de contener prejuicios, sean los prejuicios de la especie humana⁵⁶.

La pregunta final con la que Briceño cierra su obra no puede ser más evocadora, recogiendo la tradición mexicana encabezada por lo que denomina “la genial intuición de Vasconcelos”⁵⁷, la *raza cósmica*:

¿Estará en Latinoamérica el tipo humano capaz de hablar por todos los hombres, la avanzada de la humanidad futura? ¿Esa labilidad proteica del mestizo no será el signo de su capacidad futura para comprender y expresar todo lo humano? ¿Le habrá sido negada la posibilidad de expresar su propia idiosincrasia a la manera de los pueblos que han creado sus culturas, porque le está reservado el destino de expresar la idiosincrasia de la tierra? ¿Habrá perdido su voz porque ha de emitir la voz de todos los pueblos? No tiene lengua propia, ¿acaso ha de inventar el idioma del planeta?⁵⁸

IV

EL LABERINTO DE LOS TRES MINOTAUROS, obra integrada por tres estudios publicados de forma independiente⁵⁹, supone toda una teoría crítica sobre la cultura latinoamericana, profundizando así en *América Latina en el mundo*. El eje formal de dicha teoría, en torno al cual se sitúan los tres estudios que la componen, es el análisis y la determinación de lo que el autor denomina los “tres grandes discursos de fondo

⁵⁵ Cfr., id.

⁵⁶ Id.

⁵⁷ Ibid., p. 129.

⁵⁸ Id.

⁵⁹ *La identificación americana con la Europa segunda*, Universidad de los Andes, Mérida, 1977, *El discurso salvaje*, Fundarte, Caracas, 1980 y *Europa y América en el pensar mantuano*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1981. Para una presentación general de la obra integrada por estos tres estudios, véase: Roger, L. “*El Laberinto de los Tres Minotauros* (1994). José Manuel Briceño Guerrero (1929)”. Puede leerse a través de: <http://polvoraytinta.bligoo.com.ve/content/view/1447140/El-Laberinto-de-los-Tres-Minotauros-1994-Jose-Manuel-Briceno-Guerrero-1929.html>, (consultada el 8 de junio de 2016).

que gobiernan el pensamiento americano”⁶⁰. Dichos discursos son abordados desde una perspectiva histórica como clave interpretativa de la realidad política, social e intelectual del presente y del futuro de América Latina. El punto de partida es la consideración según la cual la heterogeneidad esencial de la cultura latinoamericana posee una estructura discursiva triple: racional, mantuana y salvaje.

Estos tres discursos de fondo están presentes en todo americano aunque con diferente intensidad según los estratos sociales, los lugares, los niveles del psiquismo, las edades y los momentos del día⁶¹. [...] Es fácil ver que estos tres discursos se interpretan, se parasitan, se obstaculizan mutuamente en un combate trágico donde no existe la victoria y producen para América dos consecuencias lamentables en grado sumo. La primera es de orden práctico: ninguno de los tres discursos logra gobernar la vida pública hasta el punto de poder dirigirla hacia formas coherentes y exitosas de organización, pero cada uno es suficientemente fuerte para frustrar a los otros dos, y los tres son mutuamente inconciliables e irreconciliables⁶². [...] La otra consecuencia es de orden teórico: no se logra formar centros permanentes de pensamiento, de conocimiento y de reflexión⁶³.

De esos tres discursos se ocupa Briceño entre 1977 y 1981 a través de lo que denomina, en la Introducción de *Europa y América en el pensar mantuano*, como *método dramático*⁶⁴ el cual, a pesar de estar fundado en una larga investigación académica que el autor conoce a través de sus estudios de Filosofía, Filología y Teología en las Universidades de La Sorbona, Viena, Lomonosov y Granada, se presenta con una intención satírica y burlesca poniendo en boca de un relator ficticio el discurso, por momentos caricaturescos, que en cada caso presenta. Conocidas son las dificultades de este “método dramático” para algunos lectores tempranos de la obra de Briceño. El caso más conocido es el del marxólogo Ludovico Silva (1937-1988), el cual en su obra *Reflexiones sobre “La identificación americana con la Europa segunda”*⁶⁵, interpreta al filósofo llanero –de origen-, como un autor eurocentrista y racista. Lástima que la falta de comprensión del método impidiese el encuentro de Silva como filósofo y poeta y Briceño como filósofo y artista. Insistir en esta lectura que ignora y/o desprecia la ironía como herramienta al servicio de la descripción desnuda y directa de una verdad trágica encarnada en los entresijos del ser latinoamericano en tanto análisis con proyección compartida de futuro, sin embargo,

⁶⁰ Ibid., p. 7.

⁶¹ Ibid., p. 9.

⁶² Id. Hermosa y didáctica formulación del Teorema de la incompletud de K. Gödel, planteado en términos culturalistas.

⁶³ Id.

⁶⁴ Cfr. Ibid., p. 82 –la cursiva es mía-. Véase, Fernández Colón, Gustavo “La dramatización del pensamiento de Briceño Guerrero” en *Revista de Ciencias de la Educación*, nº 24, Valencia, Universidad de Carabobo, pp. 165-177.

⁶⁵ Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2009.

supone ahondar en una deformación que no sólo pierde el tiempo sino que lo hace perder, como es el caso de la interpretación que ofrece Saúl Rivas⁶⁶.

De los tres discursos que identifica Briceño como claves para entender el pensamiento americano, los dos primeros –racional y mantuano– corresponden a lo que en ¿Qué es la filosofía? había denominado “occidental” y el tercero –salvaje– a lo que en esa misma obra llamó “indio y negro”⁶⁷. Expuestos en el orden en que aparecen en *El Laberinto de los tres Minotauros*, el primer discurso es el *discurso racional*, el de la Europa Segunda, la de la ciencia, la tecnología y el estado de derecho; el segundo discurso es el *discurso mantuano* y corresponde a la cultura hispano-cristiana heredada de las generaciones de conquistadores, colonizadores, evangelizadores y funcionarios; el tercer discurso, el *discurso salvaje*, representa la tradición de los vencidos y los desplazados, tanto de los indígenas, como los negros y los mismos partícipes de los discursos Mantuano y Europeo Segundo que no han tenido acceso, respectivamente, al predominio que reclaman.

Estos tres discursos se interconectan inexorablemente del modo como la modernidad, el progreso y el desarrollo de origen ilustrado se levantan contra la ambigua pertenencia espiritual de comunicación con lo divino a través de la Santa Madre Iglesia Católica y Apostólica y Romana, al tiempo que ese mismo discurso Mantuano se materializa en privilegios de nobleza y se autolegitima a través del blanqueamiento racial y la occidentalización cultural, condenando tanto al resentimiento proyectado de la esclavitud, que se expresa con nostalgia por formas de vida no occidentales.

Los tres discursos se suceden y se conexionan a pesar de sí mismos. El Discurso del Europeo Segundo es el de la Ilustración, el que dio paso a la ciencia y la tecnología a través de esa racionalidad que reflexiona sobre la razón, el que se consagró con la Revolución Industrial y el que adoptó la generación de caudillos militares y civiles latinoamericanos para hacer mutar los territorios coloniales en repúblicas libres, soberanas y democráticas. Sobre este discurso se armaron las repúblicas latinoamericanas aspirando a ser las potencias europeas, tras el “retraso” que significó la colonización española. Se superpuso al Discurso Mantuano, único existente durante tres siglos de Colonia, pero sin lograr a suprimirlo ni extirparlo. El Discurso Mantuano es la cultura de señores y siervos, del registro burocrático de los vivos y los muertos, del sacerdote que castiga para proteger a los infieles y del sabio que busca en el conocimiento del otro la vía para conducirlo. Es el que recoge el modelo cultural europeo anterior a la Revolución Industrial y que fue superpuesto a

⁶⁶ Rivas Rivas, Saúl “Otro Carlos Rangel llamado J. M. Briceño Guerrero”, en <http://www.aporrea.org/actualidad/a105494.html>, publicado el 6 de agosto de 2010, (consultada el 8 de junio de 2016).

⁶⁷ Cfr. BRICEÑO GUERRERO, J. M. ¿Qué es la filosofía? Universidad de los Andes, Mérida, 1962, p. 22.

las culturas indígenas y africanas. En él se patentiza la *Europa Primera* y su *Razón Primera*. El tercer juego de actitudes y acciones de los latinoamericanos, nos dice Briceño Guerrero, es el constituido por el Discurso Salvaje, el de los humillados y ofendidos que no pudieron ser desaparecidos y que sobrevive a la sombra de los otros discursos, dado que ni vence ni es vencido.

V

¿QUÉ NECESIDAD POSEE ESTA FILOSOFÍA cultural de ligazón política alguna en el marco del chavismo y del antichavismo venezolano? Sin duda que ninguna, más allá de la necesidad de legitimación de las fundamentaciones y/o pretensiones teóricas de las propias políticas particulares. No obstante, aunque se presenten guiños o coqueteos correspondidos, sólo comprensibles desde la perspectiva de un contexto vital, *el despliegue de todo el potencial heurístico de la filosofía cultural de Briceño Guerrero no sólo no precisa de maridajes político-electorales si no que, al contrario, lo distraen, lo perturban y violentan su lectura.*

Si nos preguntamos por la posibilidad y el sentido de la identidad iberoamericana, para Briceño Guerrero es claro que su existencia es incuestionable, siempre que su comprensión no se derive de un peculiar esencialismo distintivo poseedor de un estatismo iluminado. Dechado de fraternidad universal, la identidad iberoamericana se levanta, en cambio, sobre la aceptación de una diferencia proyectada hacia el futuro a partir de una naturaleza trilogica que en sus pugnas, sus paradojas y su respeto mutuo abren las puertas a una interculturalidad de la diferencia entendida como signo de riqueza de la humanidad.

Aunque la *raza cósmica* de Vasconcelos suena de fondo sobre todo en sus primeras obras, en tanto expresión de enriquecimiento cultural resultado de la mezcla, al igual que ocurre con la tarea de deconstrucción derridiana o con la comprensión del *lenguaje como espejo viviente del universo* de reminiscencia heideggeriana, la reflexión de Briceño Guerrero, ajena por completo al optimismo biologista del mejicano o a la deconstrucción –desergonización– logocéntrica occidental del francés y próxima a la apertura hacia el arte y a la poesía como recepción de lo inefable en el alemán, aborda el análisis de la realidad política y cultural en perspectiva histórica con el fin de desenrañar las claves identitarias latinoamericanas. Sólo desde estas claves, los *tres grandes discursos* que gobiernan el pensamiento americano, se le hace posible presentar una filosofía cultural crítica y autoconsciente, la cual desde Iberoamérica, realiza una lectura del pasado colonial, y sobre todo postcolonial, con la mirada puesta en un futuro universal compartido desde el mestizaje laberíntico y enriquecedor de América.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, José Luis *Historia crítica del pensamiento español. Metodología e introducción histórica*, Vol. I. Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- BEORLEGUI RODRÍGUEZ, Carlos *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.
- BRICEÑO GUERRERO, José Manuel ¿Qué es la filosofía? Universidad de los Andes, Mérida, 1962⁶⁸.
- *América Latina en el Mundo*. Caracas, Editorial Arte, 1966.
- *El origen del lenguaje*, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- *El Laberinto de los Tres Minotauros*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1994.
- FERNÁNDEZ COLÓN, Gustavo “La dramatización del pensamiento de Briceño Guerrero” en *Revista de Ciencias de la Educación*, nº 24, Valencia, Universidad de Carabobo, pp. 165-177.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L. *Repertorio de ensayistas y filósofos iberoamericanos*, 1997-2005. www.ensayistas.org/filosofos
- GRACIA, Jorge J. E. y JAKSIC, Iván *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1983.
- RAMIS, Pompeyo “José Manuel Briceño Guerrero” en *Veinte Filósofos Venezolanos (1946-1976)* Mérida, Universidad de los Andes, 1978. pp. 75-97.
- RODRÍGUEZ LORENZO, Miguel Ángel (Comp.) *Los escondrijos del ser latinoamericano. Ensayos sobre la significación de la obra y el pensamiento de José Manuel Briceño Guerrero*, Mérida, Universidad de los Andes, 1999.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.027>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 529-544

⁶⁸ Una edición digital puede encontrarse en: http://vereda.saber.ula.ve/cgi-win/be_alex.exe?AccesoT500200002801/0&Nombredb=veredabd&ForReg=http://vereda.saber.ula.ve/&Regini=21



Theory and Praxis of an Iberian and universal dialectics

*Leonardo Coimbra y el
pensamiento español*

Teoría y Praxis de una dialéctica Ibérica y universal

SUSANA ROCHA RELVAS

Universidade Católica Portuguesa
ssrrelvas@yahoo.com.br

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.028>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 545-562



Recibido: 05/03/2017

Aprobado: 15/10/2017

Resumen

El presente trabajo intenta dar a conocer el diálogo ibérico entre Leonardo Coimbra y la intelectualidad española en la década de los veinte. Esta red de sociabilidad se crea en el ámbito de un intercambio científico y cultural, que aspira a un reconocimiento internacional y a un entendimiento peninsular. Sin embargo, este encuentro es síntoma de otro encuentro de cariz filosófico y espiritual de convivencia cósmica entre distintas pero convergentes razones.

Palabras clave: Leonardo Coimbra, Ortega y Gasset, García Morente, Pensamiento Ibérico Comparado.

Abstract

The aim of this paper is to understand the Iberian dialogue between Leonardo Coimbra and the Spanish intellectuals of the 1920s. This network of sociability is created within the scope of a cultural and scientific exchange, which aims at an international recognition and for the benefit of a peninsular understanding. However, this encounter is an indication of another encounter of philosophical and spiritual nature, a cosmic coexistence between diverse but convergent reasons.

Keywords: Leonardo Coimbra, Ortega y Gasset, García Morente, Comparative Iberian Literature and Thought, Pedagogy.

El período histórico denominado en España de Edad de Plata (1902-1939)¹ cubre distintas generaciones de la cultura española, 98, 14 e 27, sobresalientes por su excelencia en áreas como el pensamiento, la ciencia, la literatura y el arte. Esta época representa también para Portugal un momento cumbre, rico en corrientes y movimientos, del cual resulta una producción literaria y filosófica centrada en los orígenes e idiosincrasias del ser portugués. Fenómenos nacidos y madurados en el siglo XIX y que se intensifican en el siglo XX, en el seno de los nacionalismos peninsulares emergentes y marcados por la bipolaridad de tendencias, entre el espiritualismo metafísico y el racionalismo positivista, sea en destacada tensión, protagonizada, por Cunha Seixas y Teófilo Braga o Teixeira de Pascoaes y António Sérgio², sea en una dialéctica conciliadora, como la ejercida por pensadores heterodoxos como Oliveira Martins, Antero de Quental, Eça de Queirós, Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro o Leonardo Coimbra³. Corrientes que, como sucede en la cultura española, se articulan y se funden con los movimientos nacionalistas, afiliados en la tradición o en la modernidad, que intentan, a su modo, superar el decadentismo nacional, inducido por el trauma común del ocaso imperialista y del acentuado aislamiento de una Europa moderna y culta. En este contexto, España y Portugal dan inicio a un acercamiento en los dominios político, científico y cultural que coincide con la política internacional desarrollada por los dos países ibéricos en beneficio de una reaproximación a Latinoamérica, rescatando lazos seculares de cultura en favor de una nueva hegemonía geográfica, cultural y lingüística, que constituyen los espacios lusófono e hispánico. En este sentido, en los primeros decenios del siglo XX, el pensamiento cultural luso-hispánico asiste a una maduración, de la que resultan las teorías poliédricas propuestas por iberistas

¹ Seguimos a José Carlos Mainer, *La Edad de la Plata (1902-1936)*, Madrid, Cátedra, 1987.

² El pensador espiritualista Cunha Seixas (1836-1895) y el profesor positivista y Presidente de la Primera República Teófilo Braga (1842-1924) se han enfrentado distintas veces, así como el poeta saudosista Teixeira de Pascoaes (1877-1952) y el pedagogo racionalista António Sérgio (1883-1969) en torno del problema de la Saudade, polémicas sintomáticas de una dialéctica centrada en la dicotomía espiritualismo–racionalismo, que prevaleció en el pensamiento portugués, entre la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX.

³ Miguel Real, en su estudio *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010. O Labirinto da Razão e a Fome de Deus*, Lisboa, INCM, 2011, destaca la presencia de las corrientes espiritualista, providencialista, racionalista y modernista en el pensamiento portugués, desde 1890 hasta 1930. Al referirse a la ortodoxia de los pensadores mencionados, Miguel Real destaca su “desvinculación de tradiciones ideológicas y de instituciones, sin embargo, comprometidos con el destino histórico de Portugal”, op.cit, p.106.

o hispanistas, defendidas por pensadores como Miguel de Unamuno, Juan Valera, Ramiro de Maeztu, Rafael Altamira, Rafael María de Labra o el portugués António Sardinha, que traspasan las fronteras en busca de conocimiento y potenciación de redes culturales. Esta actividad se mantiene y se intensifica a principios del siglo XX con la dinamización académica y cultural de la Residencia de Estudiantes, del Ateneo y de la Universidad Central de Madrid con relación a la transmisión y discusión del saber, a través de la participación en congresos y la circulación de libros, que constituyen un enriquecimiento singular en las relaciones luso-españolas. Leonardo Coimbra es uno de los representantes más valiosos del pensamiento portugués que, a semejanza del poeta simbolista Eugenio de Castro y del mentor del Integralismo Lusitano Antonio Sardinha, se desplaza a Madrid para pronunciarse sobre las modernas tendencias científicas y filosóficas europeas y sobre la poesía portuguesa⁴. Intentaremos, pues, en las páginas siguientes, acompañar la “embajada cultural” de Leonardo Coimbra y analizar la convergencia de pensamiento con las altas figuras de la España culta, como Ortega y Gasset y García Morente y sus afinidades con la moderna pedagogía española.

1. Leonardo Coimbra: el pensador polifacético

Sin embargo, antes de proseguir con el tema que nos proponemos, prestaremos atención a los principales datos biográficos y bibliográficos del autor. Nacido en 1883, en un pueblo del Norte de Portugal, (Borba de Godim), Leonardo fue un político y pensador destacado de la cultura y pedagogía de la Primera República portuguesa, donde destacó por reformar el sistema educativo y desarrollar una meritoria acción cultural en el ámbito de las actividades múltiples de la *Renascença Portuguesa* (1912-1932). Este movimiento cultural quedará para la historia como el grupo del Saudosismo y del Creacionismo, pautado por los valores republicanos y democráticos, de cariz poético-filosófico, intuitivo y místico. En cuanto joven, Leonardo sigue las doctrinas libertarias de Sebastian Faure, Kropotkine y Tolstoi y el ideario republicano de Sampaio Bruno y Guerra Junqueiro, defendiendo en comicios y en la prensa la justicia social y el fin del sistema monárquico. En este contexto, Leonardo tendrá una voz activa en la llamada “Cuestión Universitaria” de 1907, en defensa de la renovación pedagógica, cultural e intelectual de la Universi-

⁴ Sobre la presencia de autores portugueses en la Residencia de Estudiantes véanse los estudios de Álvaro Ribagorda, *El Coro de Babel. Las actividades culturales de la Residencia de Estudiantes*, Madrid, Residencia de Estudiantes, 2011 y José García-Velasco et al., *Redes Internacionales de la Cultura Española 1914-1939*, Madrid, Fundación Residencia de Estudiantes, Acción Cultural Española, 2014.

dad de Coimbra e interviene activamente en la campaña contra el fusilamiento del pedagogo catalán Francisco Ferrer i Guàrdia, tema que congregó a un considerable número de simpatizantes de las clases política, intelectual y obrera portuguesas. Y es precisamente la conciencia cívica, de índole libertaria y de libre asociación de Leonardo Coimbra, y de un grupo de jóvenes intelectuales, como Jaime Cortesão⁵, que impulsa la creación, en 1907, de la revista *Nova Silva*. En el año siguiente, el mismo grupo crea la colectividad de los *Amigos del ABC*, inspirado en la asociación homóloga de la novela de Victor Hugo, con la misión pedagógica de alfabetizar a la clase obrera.

Llegada la República, en 1910, Leonardo y el poeta Teixeira de Pascoas crean la revista literaria *A Águia* que, a partir de 1912, se convierte en el órgano del movimiento cultural de la *Renascença Portuguesa*, donde colaboran nombres sobresalientes de la literatura portuguesa, como Fernando Pessoa. Este movimiento reclama una herencia filosófica de la decimonónica Escuela de Oporto, de fuertes raíces republicanas, representada por nombres cumbres del pensamiento portugués como Sampaio Bruno y Amorim Viana. *A Águia* pronto se destaca como revista ecléctica, atenta y actualizada, de largo alcance temático y geográfico, versando temas científicos, filosóficos y literarios, concernientes a los espacios europeo e ibero-americano. Durante más de veinte años de existencia la revista presenta una sorprendente profusión y heterogeneidad de referencias, recensiones, colaboraciones literarias e intercambio de revistas y libros.

Además de su actividad como publicista, Leonardo afirma su madurez filosófica con su tesis *El Creacionismo* (1912), donde defiende una *antropagogía*⁶, o sea, una antropología filosófica y pedagógica, con raíz en la teodicea, centrada en el hombre y en su perfeccionamiento, como agente activo de una sociedad solidaria en permanente evolución y ascensión hacia Dios. Quedará célebre su aforismo: *El hombre no es una inutilidad en un mundo hecho, pero un obrero de un mundo por hacer*⁷. En ese sentido, Leonardo va a poner en práctica el socialismo cósmico que defiende en su tesis, sea a través de su acción pedagógica, participando activamente en proyectos como las Universidades Populares (1912), sea a través de su labor político con la afiliación, en 1914, al Partido Republicano, que le permite, como Ministro de la Instrucción Pública, reformular todo el sistema de enseñanza nacional, crear la Facultad de Letras de Oporto y un laboratorio de Psicología Experimental.

⁵ Jaime Zuzarte Cortesão (1884-1960). Médico, político, escritor y periodista, defendió la Primera República portuguesa y se opuso, más tarde, al régimen del Estado Nuevo de Salazar.

⁶ Sobre el pensamiento pedagógico de Leonardo Coimbra puede verse la obra fundamental de Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*. Teoria e Prática, Porto, Porto Editora, 1992.

⁷ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo, (Esboço de um sistema filosófico)*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912.

A pesar de que Leonardo Coimbra nunca llegó a declarar su afiliación krausista, su pensamiento tiene claros puntos de contacto, tanto en términos filosóficos y metafísicos, como desde el punto de vista pedagógico, una vez que este movimiento de ideas se traduce por una ontología del ser humano, libre e individual como persona, en su proceso histórico, que se apoya en la transcendencia, conforme con la ley del amor y de la fraternidad universal. Pensamiento que permanece en los ámbitos jurídico, filosófico y pedagógico portugués, entre 1850 y 1880, en pensadores como Silvestre Pinheiro Ferreira e Vicente Ferrer Neto de Paiva, Cunha Seixas, Antero de Quental o Amorim Viana, autores de referencia para Leonardo Coimbra, y que fueron también decisivos en la propagación del Krausismo en Brasil⁸.

Teniendo en cuenta estas breves líneas expositivas sobre la polifacética actividad del pensador de la *Renascença Portuguesa*, veremos cómo a partir de 1921, el pensador portugués pasa a establecer un nexo mental y espiritual con España.

2. Presencia de la cultura española en Leonardo Coimbra: de la ciencia a los poetas místicos

El acercamiento de *Leonardo Coimbra* a España se hace muy temprano, desde su juventud, cuando, como hemos ya mencionado, el pensador se pronuncia en contra del fusilamiento de Francisco Ferrer i Guàrdia y a lo largo de su vida, será un lector constante de los científicos, pensadores, pedagogos, escritores y artistas españoles, hecho que se consolida con sus viajes a Madrid. Son innumerables las referencias, en sus ensayos científicos y filosóficos, a autores, temas y motivos españoles. Desde científicos como Ramón y Cajal y Bosch-Gimpera, pedagogos como Ramón Turró o Mallart i Cutó, pensadores como Ramón Llull y Miguel de Unamuno y artistas como Velásquez, El Greco o Zurbarán. También los poetas Rosalía de Castro, Ramón Cabanillas, José Gabriel y Galán y los místicos Santa Teresa, Sor María de Ágreda, San Francisco Xavier y San Juan de la Cruz merecen de Leonardo elogiosas páginas, porque ponen el amor y la caridad al servicio de otras almas y son, en su entender, “mónadas superiores” que buscan “vivir la propia presencia de Dios”⁹. El pensador portugués venía reflexionando, desde su obra *O Criacionismo* (1912), sobre la realidad dialéctica del arte¹⁰ y, en concreto, sobre el valor estético y ético

⁸ Sobre este tema véase el estudio de António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2000.

⁹ Leonardo Coimbra, “O Poeta do mundo invisível”, *CCDE - Cartas Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994, p.299. A partir de ahora se nombrará *CCDE*.

¹⁰ Leonardo Coimbra afirma que “El arte resuelve la vida concreta del drama interior de cada individuo en sus cósmicas relaciones universales”, en *Dispersos I – Poesía Portuguesa*, Lisboa, Editorial Verbo, 1984, p.50.

de la poesía, considerando que este género traduce la “libertad de una conciencia religiosa que consiente, afirma la presencia de un súper mundo espiritual”¹¹. Por influencia de *Del Sentimiento Trágico de la Vida* de Miguel de Unamuno, Leonardo hace hermanar el quijotismo y el sentimiento saudoso para la concreción de una cruzada ética, poética y religiosa de renovación humanista, tan necesaria en tiempos de crisis, donde urge crear un hombre nuevo. Desde su perspectiva espiritualista, la poesía mística española constituye una ontología tridimensional - el héroe, el mártir y el santo en la cual sobresale el protagonismo de Don Quijote, interpretado a la luz de la psicología de los pueblos¹².

3. En “misión de intercambio intelectual” en Madrid

Si la lectura de los más resonantes nombres de la literatura y del pensamiento españoles son determinantes para formar el espíritu científico, religioso y estético de Leonardo Coimbra, su efectiva inmersión en la cultura española se consolida con sus viajes a Madrid en “misión de intercambio intelectual”, que forman parte del acercamiento mental intensificado en la década de los veinte, con la organización de encuentros científicos, conferencias y embajadas culturales, entre Portugal y España. El evento decisivo y más resonante de intercambio científico y cultural sucede, en 1921, con el Congreso Científico Luso-Español para el Progreso de las Ciencias, realizado en la ciudad de Oporto¹³. A éste acuden los dos gobiernos ibéricos, que reúnen a intelectuales, pensadores y científicos como Luis Simarro, Rodríguez Carracido, Menéndez Pelayo, Ramón y Cajal, Gascón y Marín, el pensador Leonardo Coimbra, la escritora y crítica literaria Carolina Michæelis de Vasconcelos, el higienista Ricardo Jorge, el médico Egas Moniz o el matemático Pedro da Cunha. El suceso de este congreso favorece la internacionalización de Leonardo Coimbra que, en el año siguiente, es invitado por la Residencia de Estudiantes a proferir una conferencia que luego se extiende a otras más, en el Ateneo y en la Universidad de Madrid.

¹¹ Nuestra traducción. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo* [1912], *Obras Completas I* (1903-1912), tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p.305. En otro momento, Leonardo afirma: “Pero la conciencia excede las sensaciones y, si en todas las artes la conciencia acuerda en las líneas de la comprensión del Universo, es en la religión y en la poesía que estremecen las más lúcidas exigencias de la Eternidad”, en *Dispersos I, Poesía Portuguesa*, op. cit, p.57.

¹² La influencia *Del Sentimiento Trágico de la Vida* (1912) de Miguel en Leonardo Coimbra fue determinante, convirtiendo, sin embargo, en *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), el Quijote español en Quijote universal.

¹³ Sobre este tema, véase el estudio de Pelayo García Sierra, “La evolución filosófica e ideológica de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (1908-1979)”, *El Basilisco*. Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, 2ª época, nº 15, 1993, pp. 49-81.

En la Residencia, el pensador es recibido y presentado al vasto público por el director de esta institución, Jiménez Fraud, que trazó “el perfil del ponente, destacando sus primorosos dotes de orador y enaltecendo la tierra portuguesa y su gran obra civilizadora”¹⁴. Subordinada al tema “Contribución de las Modernas Teorías Científicas para una nueva concepción espiritualista del Universo”, esta primera conferencia, impartida el día 11 de febrero¹⁵, presenta una síntesis gnoseológica de las nuevas teorías, problematizando las nociones de Espacio y de Tiempo, en permanente dialéctica con el pensamiento de Kant, Poincaré, Bergson y Einstein, para afirmar que todo el conocimiento es un “acto de solidaridad”¹⁶. Sus ideas serán complementadas por las conferencias siguientes, bajo los puntos de vista lógico y metafísico, constituyendo “un todo con unidad interior”¹⁷. Así, con “El sentido religioso de las modernas corrientes literarias portuguesas” Leonardo discurre sobre el “esfuerzo metafísico” de la poesía portuguesa, “a la luz de mis propias doctrinas”¹⁸, texto que será, unos días más tarde, publicado en la revista *España*, bajo el título “Sobre la Moderna Poesía Portuguesa”¹⁹, traducido por Fernando Maristany. Escuchado por una numerosa asistencia de académicos y literatos, entre los cuales García Morente y Valle-Inclán²⁰, Leonardo diserta sobre la especificidad religiosa de la moderna poesía portuguesa interpretada por Antero de Quental, António Nobre, Guerra Junqueiro y Teixeira Pascoaes y la prosa poética de Raul Brandão, notando la prensa española la “conmoción del público que se desdobló en aplausos” ante los trechos por él citados que, como afirma Leonardo, “a pesar de léídos en portugués, fueron perfectamente comprendidos”²¹. En el discurso de presentación, a cargo del anfitrión Adolfo Bonilla y San Martín, Presidente de la sección de Filosofía del Ateneo, se hace elogio a la “majestuosa elocuencia”²² del pensador portugués y, su Presidente el Conde

¹⁴ Editorial, “Leonardo Coimbra em Madrid”, *A Imprensa da Manhã*, Lisboa, ano I, nº 217, 15 de fevereiro de 1922, p. 1.

¹⁵ Conferencia publicada en *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, Porto, nº5-6, 1922 y *Dispersos II - Filosofia e Ciência*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, Nota preliminar de António Braz Teixeira, Col. ‘Presenças’, nº39, Lisboa, Editorial Verbo, 1987, pp.192-210.

¹⁶ Leonardo Coimbra, *Dispersos II – Filosofia e Ciência*, op. cit., p.197.

¹⁷ Leonardo Coimbra, Prólogo a *A Razão Experimental* (1923), *Obras Completas V – (1922-1923)*, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, pp.14-15.

¹⁸ Leonardo Coimbra, prólogo a *A Razão Experimental*, op. cit., p.13.

¹⁹ Leonardo Coimbra, “Sobre la Moderna Poesía Portuguesa”, *España*. Semanario de la Vida Nacional, Madrid, nº 309, 25 de febrero de 1922, pp.13-14. En *Dispersos I - Poesía Portuguesa*, op. cit., pp.49-52.

²⁰ Sobre la relación entre Valle-Inclán y los intelectuales portugueses véase nuestro ensayo “Valle-Inclán y Portugal”, *Anales de la Literatura Española Contemporánea*, ALEC vol. 32. nNº3, Anuario del Valle-Inclán, VII, 2007, pp. 107–129.

²¹ Editorial, “Entrevista: Portugal em Espanha”, *Diário de Lisboa*, Lisboa, ano I, nº281, 4 de março de 1922, p.1 en *CCDE*, op.cit., pp.116-117.

²² Victoriano García Martí, “Memoria leída en el Ateneo de Madrid por el Secretario Primero, D. Victoriano García Martí con motivo de la inauguración del curso académico de 1922 – 1923”, Madrid, Gráfica ‘Ambos Mundos’, 1922, p.8.

de Romanones, destaca su “brillante conferencia”²³. Con efecto, este evento tendrá repercusiones en España y América Latina, como nota el poeta uruguayo Carlos Sabat Ercasty, que a través de la prensa española toma conocimiento de los modernos poetas portugueses, sobretudo, Teixeira de Pascoaes con quien Ercasty inicia diálogo epistolar y establece con el maestro del Saudosismo, profunda afinidad espiritual: “recordé que, en Madrid, [Leonardo Coimbra] había hecho un gran elogio suyo, del cual leí algunos párrafos en revistas españolas”²⁴. Esta aproximación se extiende a la obra de Leonardo Coimbra *La Alegría, el Dolor y la Gracia*, que Ercasty encuentra expuesta en las librerías de Montevideo y que le produce “gran simpatía”²⁵.

Al día siguiente, Leonardo profiere, en la Universidad Central de Madrid, su tercera conferencia, titulada “La Lógica de las Ciencias”. El pensador es presentado ante la vasta audiencia por el Profesor de Filosofía de la Universidad Manuel García Morente y cuenta con la presencia de su Rector y Profesor José Rodríguez Carracido y de numerosas personalidades como los pensadores Ortega y Gasset y Zubiri y el científico Ramón y Cajal²⁶. Morente pone en relieve la “significación intelectual”²⁷ de Leonardo como “el creador de una nueva filosofía”²⁸ y, tras las exitosas conferencias, el pensador español hará resaltar la empatía inmediata con Leonardo: “todos le recordamos aquí con admiración y cariño”²⁹. En los “grandes momentos” de su semana madrileña, marcada por su “perfecta comunicación espiritual”³⁰, Leonardo dialoga con otras personalidades de la cultura española e hispanoamericana de los más diversos cuadrantes de la vida política y cultural, como Valle-Inclán, Américo Castro o Ramón de la Serna³¹, que lo llevan a confirmar que “todos los grandes

²³ Editorial, “As conferências do Dr. Leonardo Coimbra em Madrid”, *O Primeiro de Janeiro*, 16.02.1922. <https://repositorio-tematico.up.pt/bitstream/10405/22611/1/AN1-N10-P14.png>

²⁴ Carta nº 2 de Ercasty a Teixeira de Pascoaes, Montevideo, 6 de febrero de 1923. En Susana Rocha Relvas, “Teixeira de Pascoaes e Carlos Sabat Ercasty: uma amizade espiritual”. (Estudo e edição de correspondência inédita). *Actas del III Congreso sobre la enseñanza del español en Portugal*, Lisboa, Consejería de Educación. Embajada de España, 2008, pp.174-184.

²⁵ Obra traducida por Valentín de Pedro y editada por Espasa-Calpe en 1921. En Susana Rocha Relvas, “Teixeira de Pascoaes e Carlos Sabat Ercasty: uma amizade espiritual”, op. cit., pp.182-183.

²⁶ Leonardo acompaña el trabajo del premio Nobel de la Medicina por lo menos desde 1907, cuando el pensador portugués se refiere a él a propósito de la misión de los profesores y su dedicación exclusiva a la carrera académica, en detrimento de una carrera política. En “Professores”, *Nova Silva*, Revista Ilustrada, Porto, ano I, nº5, 10 de abril de 1907 y *Obras Completas I* (1903-1912), op.cit., p.105.

²⁷ Editorial, “Três conferências em Madrid”, *A Tribuna*, Porto, ano II, nº554, 17 de fevereiro de 1922, p.1. En *CCDE*, op., cit., p.102.

²⁸ Editorial, “Leonardo Coimbra. Os intelectuais do país vizinho prestam ao grande Pensador uma carinhosa Homenagem”, *A Tribuna*, Porto, ano II, nº553, 16 de fevereiro 1922, p.1.

²⁹ Carta de García Morente a Leonardo Coimbra, Madrid, 6 de mayo 1922, BMLC - Biblioteca Memorial Leonardo Coimbra, Universidade Católica Portuguesa, Porto.

³⁰ Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental*, op.cit., p.10.

³¹ En carta a Leonardo Coimbra, el Cónsul portugués, en Madrid, Feliz de Carvalho destaca los intelectuales y personalidades que conocieron al pensador portugués en Madrid: “Suponho que d’ahi terá já escrito a algumas das mais significadas pessoas que aqui lhe prestaram especiaes homenagens; se porém ainda o não fez, tomo a

intelectuales de España tienen un cariñoso interés por nosotros”³². Las tres conferencias traducen una “síntesis y resumen de los puntos de vista lógico, gnoseológico y metafísico”, formando “un todo con unidad interior”³³ que permiten a la comunidad académica, que escuchó integralmente a sus predicaciones, tener una idea más amplia del alcance de su pensamiento.

4. Leonardo Coimbra, Ortega y Gasset y García Morente: afinidades y divergencias

Cuando se conocen en 1922, Ortega y Leonardo son los más altos representantes del pensamiento de sus países, filósofos renovadores de la cultura nacional por la acción moral, estética, política, pedagógica y filosófica, en clara oposición a la mentalidad positivista del siglo XIX. Ortega, el mentor de la Escuela de Madrid, filósofo de la Circunstancia y de la Razón Vital y Leonardo, el pensador de la Escuela de Oporto, filósofo del Creacionismo y de la Razón Experimental. El encuentro y diálogo entre Ortega y Leonardo en Madrid, resulta de otro encuentro, el de sus sistemas filosóficos convergentes en una visión metafísica del mundo, regulada por una teoría del amor, considerando el valor de la Ciencia, de la Cultura y de la Ética, ajustada a una pedagogía al servicio de la acción nacional. Fenómeno que García Morente justifica, teniendo en cuenta que: “Las distintas filosofías de una misma época, por muy dispares que al parecer sean, tienen, sin embargo, un fondo y raíz común. Pertenecen a un mismo tiempo; son meditaciones de un mismo tema; se basan en un mismo sentido cósmico”³⁴. Y es precisamente gracias a la circunstancia de pertenecer a la misma generación y la proximidad en la formación filosófica adquirida - bajo los mismos maestros del pensamiento universal, de los cuales se destacan Hegel, Kant o Bergson - que sus caminos intelectuales serán indubitablemente marcados por una sincronía real y mental³⁵.

liberdade de lembrar-lhe que não deve deixar de o fazer, pelo menos às seguintes pessoas: Alberto Jiménez, com uma saudação, ao mesmo tempo, a toda a Residência de Estudiantes, González Hontoria, Silvio Carracido, Morente, Bonilla, Américo Castro, García Martí (Secretario do Ateneo), Álvaro de Albornoz (Redacção de *El Liberal*), Díez-Canedo, Luis Araquistáin, Ramón Gómez de la Serna (Redacção de *El Liberal*) e porventura mais algum, cuja simpatia especial v. tenha sentido e haja escapado à minha observação ou agora me não acuda à memória”, en Carta nº1, 25.02. 1922, BMLC.

³² Editorial, “Entrevista: a viagem do Dr. Leonardo Coimbra”, en *CCDE*, op.cit., p.107.

³³ Leonardo Coimbra, prólogo a *A Razão Experimental*, op. cit., pp.13-14.

³⁴ Manuel García Morente, “El tema de nuestro tiempo’ (Filosofía de la perspectiva)”, *Revista de Occidente*, Madrid, tomo II, vol V. octubre, noviembre, diciembre 1923, p.209.

³⁵ Para el estudio comparado entre el pensamiento de Ortega y de Leonardo, véase nuestro estudio “Leonardo Coimbra e Ortega y Gasset – entre a Razão Experimental e a Razão Vital”, *Nova Águia*, nº10, 2º trimestre, 2012, pp. 52–70.

Al plantear el problema nacional desde una perspectiva filosófica, Ortega y Leonardo conciben hermenéuticas sensibles a la condición e identidad nacionales en el contexto de las demás naciones y pueblos. Sin embargo, en el pensamiento de Ortega pesa la cultura germánica de las “realidades profundas”, por influencia de Kant³⁶, al paso que en el pensamiento de Leonardo es dominante la ascendencia de la evolución creadora de Bergson. En *El Creacionismo* (1912) y en *Meditaciones del Quijote* (1914), Leonardo y Ortega sintetizan las corrientes filosóficas vigentes hasta el siglo XX y, por influencia o enfrentamiento, formulan originales sistemas filosóficos y pedagógicos, de perfeccionamiento moral. Sus filosofías se centran en el valor de la vida humana, en el ser personal y auténtico. Leonardo piensa la persona como conciencia libre, cívica y religiosa, Ortega entiende el ser como realidad primaria y primordial, centrado en el yo y su circunstancia. Todavía, mientras Ortega la fundamenta en la razón narrativa y metafórica (Adán), Leonardo la entiende dentro de la razón poética y analógica (Prometeo) y se sirven de los mitos como proceso de mediación entre la naturaleza y la trascendencia.

Partiendo de la filosofía, intuitiva y metafísica, para la interpretación de la vida, Ortega y Leonardo establecen sistemas humanistas de cultura en sus aspectos gnosológico, ontológico y axiológico basado en tres categorías: la voluntad moral, el pensar y el sentir, como conocimiento estético para Ortega y sentimiento poético para Leonardo. Creadores de una Teoría de la Cultura, los dos pensadores proponen la educación ética y estética del ser humano, basado, en Ortega, en el principio laico y, en Leonardo, en el principio religioso. Concibiendo una innovadora exégesis idealista, inspirada en el modelo quijotesco, movido por la voluntad de aventura y esfuerzo, Ortega rescata el personaje cervantino de la locura trágica, convirtiéndolo en una monadología de la imaginación, en una herencia y en un proyecto futuro para la España vertebrada³⁷, mientras Leonardo parte del Quijote de Miguel de Unamuno, confiriéndole, como hemos mencionado anteriormente, una “conciencia cósmica social”³⁸.

³⁶ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Edición de José de Villacañas Berlanga, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.211.

³⁷ Véase la carta (no enviada) de Ortega a Unamuno, Marburgo, 10 febrero 1907, en *Epistolario Completo Ortega-Unamuno*, Edición de Laureano Robles, Orán, S.A., Ediciones El Arquero, 1987, p.162.

³⁸ Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Tavares Martins, 1956, p.160.



Figura 1 Ortega y Gasset, Leonardo Coimbra y García Morente en Madrid, febrero 1922.

Poniendo en práctica su pedagogía social, Ortega crea, en 1914, la Liga de la Educación Política con Américo Castro, Salvador Madariaga y Ramón Pérez de Ayala mientras Leonardo, como Ministro de la Instrucción reforma, en el corto tiempo que la inestabilidad de la Primera República le permite, todos los niveles de enseñanza, invierte en la formación de profesores y crea la Facultad de Letras y las Universidades Populares.

La efervescente actividad de los dos pensadores es difundida en revistas culturales de primorosa calidad. Ortega crea la revista *España* (1915), *El Sol* (1917) y la *Revista de Occidente* (1923). Leonardo dirige *A Águia* (1910), *Vida Portuguesa* (1916) y la *Revista de la Facultad de Letras de Oporto* donde se difunden las nuevas corrientes nacionales y europeas en todos los cuadrantes del pensamiento y de la creación literaria y artística. Revistas que se intercambian, reforzando una conexión intelectual que favorece el encuentro dialéctico del pensamiento peninsular. Así, en la revista *A Águia*, Leonardo,

a propósito del intercambio con la *Revista de Occidente*, hace resaltar la proximidad de los lectores de la revista de la *Renascença Portuguesa* al pensador español: “Ortega no es desconocido de los lectores de *A Águia*, pues habiendo acompañado con verdadero interés nuestro pensamiento, varias veces nos mostró su cariño por nuestro esfuerzo”³⁹. Sin embargo, a pesar de las numerosas afinidades entre el pensamiento de Ortega y de Leonardo y de la opinión favorable que el pensador portugués manifiesta con relación al pensador español, considerándolo “el gran espíritu agudo y creador de la filosofía española”⁴⁰, se verifican perspectivas divergentes sobre la misión del arte y las estéticas de vanguardia. Mientras Ortega apuesta a favor de una comprensión de la nueva sensibilidad creadora, Leonardo la rechaza y combate, buscando el carácter trascendente y cósmico de la manifestación artística. Posición que se mantendrá, posteriormente, cuando en el artículo titulado “La máquina y el alma” (1929), Leonardo se refiere a *La Deshumanización del Arte* (1925) de Ortega, aseverando que “La propia tendencia que Ortega y Gasset cree ver en el arte para la deshumanización, resulta en parte de la fijación de la retina en el artista por la liberación caótica de energías informadas, dominadas por leyes”⁴¹.

A pesar de las escasas referencias de Leonardo a la obra de Ortega, y de no haber constancia de un contacto directo, antes o después de las conferencias de Leonardo en Madrid, es García Morente quien servirá de mediador entre los dos pensadores a través de un breve diálogo epistolar con Leonardo Coimbra. Así, la proximidad del profesor de Ética de la Facultad de Filosofía de Madrid al pensador del Creacionismo se hace, por lo menos desde 1920, fecha en que Morente manifiesta conocer la obra de Leonardo por intermedio de su alumno portugués Ângelo de Morais⁴², entonces estudiante en la Universidad Central de Madrid. Ahí empiezan los primeros contactos e intercambios de libros⁴³.

Compartiendo con Morente el discipulado de Bergson, Leonardo manifiesta aprecio por el ensayo del pensador español dedicado a *La Filosofía de Henri Bergson* (1917)⁴⁴, tema al que el propio pensador portugués se dedica con su estudio titulado

³⁹ Leonardo Coimbra, “Revista de Occidente. Dir. José Ortega y Gasset, Madrid”, *A Águia*, Porto, 3ª série, nº28-30, outubro-dezembro, 1924, p.172.

⁴⁰ “Entrevista: a viagem do Dr. Leonardo Coimbra”, *CCDE*, op.cit., p.107.

⁴¹ Leonardo Coimbra, “A Máquina e a Alma”, *A Águia*, Porto, nº1, XXº ano, jan.-fev., 1932, pp.9-14.

⁴² Carta de Ângelo de Morais a Leonardo Coimbra, Madrid, 6.6.1920. BMLC.

⁴³ “O professor de filosofia da Universidade de Madrid, García Morente manifestou-me muito interesse pelos seus livros e o desejo de ter relações pessoais consigo. Mandei-lhe os seus livros. Do demais, V. dirá se quiere mande-me algum livro para ele, e eu lho enviarei”. En Carta de Ângelo de Morais a Leonardo Coimbra, Madrid, 6.6.1920, BMLC.

⁴⁴ Manuel Ferreira Patrício, estudioso del pensamiento pedagógico de Leonardo, se refiere a la atención que el pensador portugués habría dado a esta obra de Morente: «Também este foi um texto que Leonardo Coimbra seguramente conheceu e ponderou na sua análise sistemática e crítica da filosofia de Bergson, ainda que o não refira». En prólogo a *A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, INCM, 1994, p.10.

A Filosofía de Henri Bergson (1934)⁴⁵. Ambos pensadores ibéricos se aproximan a Bergson en cuanto al intuicionismo y se hermanan con él en la forma como llegan a la trascendencia, por la vía mística, ilógica o voluntarista. La convergencia religiosa permite a Leonardo y Morente la conversión al catolicismo, en la última fase de sus vidas, y que culmina con el matrimonio católico de Leonardo (1935) y con el sacerdocio de Morente (1940). Esta visión religiosa de la vida, defendida por los dos pensadores, se articula con sus conceptos de filosofía de la cultura, orientados hacia la realización personal y perfección moral⁴⁶, personificados por los míticos símbolos de idealidad, como el caballero cristiano, arquetipo de la hispanidad (Morente), y por Quijote y Prometeo (Leonardo), dado que “un pueblo con un ideal no muere”⁴⁷.

5. El modelo pedagógico de la Residencia de Estudiantes

Considerada por el pedagogo y ministro de la Instrucción Pública portugués como el “Huevo de Colón”⁴⁸ de la pedagogía moderna, la Residencia de Estudiantes (1910), merece su mejor atención y análisis. Fundada por la *Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas* (JAE) y heredera ideológica de la Institución Libre de Enseñanza (ILE), la Residencia se dedica al pensamiento y al diálogo interdisciplinar, tanto a nivel nacional como internacional. Producto de la filosofía social practicada por el institucionismo, de inspiración krausista⁴⁹, la Residencia y demás instituciones pedagógicas adyacentes, intentan seguir sus principios, tratando de potenciar las capacidades intelectuales, éticas y estéticas del ser humano⁵⁰. Por ella pasaron nombres cumbres del pensamiento mundial como Bergson, Bertrand Russell, Gabriela Mistral, Rabindranath Tagore, León Tolstoi, John Dewey o Einstein, siendo palco de debate e intercambio de novedosas ideas científicas y culturales. El pensador portugués admira los recursos físicos e intelectuales de este “laboratorio pedagógico”,

⁴⁵ Ângelo Alves y Manuel Álvaro Madureira, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962, p.229.

⁴⁶ Véanse, sobretudo, los estudios de García Morente. *Idea de Hispanidad*, Buenos Aires, Espasa Calpe. S.A., 1938 y de Leonardo Coimbra *A Alegria, a Dor e a Graça* [1916] Porto, Tavares Martins, 1956.

⁴⁷ Declaraciones proferidas en homenaje al poeta Camões, en 1924, en el discurso en la Asociación de la Prensa, sobre “Cervantes e Camões”. En Leonardo Coimbra, *Dispensos I - Poesia Portuguesa*, op.cit, p. 239.

⁴⁸ Augusto Martins, “Notas e Comentários. Leonardo Coimbra em Madrid”, *A Águia*, Porto, nº118-120, agosto-outubro, 1921, p.52.

⁴⁹ El krausismo estuvo presente también en Portugal con extensión a Brasil, sobretudo, en el pensamiento decimonónico jurídico-filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira e Vicente Ferrer neto de Paiva. Véase, sobre este tema, el ensayo de António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2000.

⁵⁰ Sobre el movimiento krausista en España Díaz, Elías, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973.

que considera obra de la “España moderna”, “que yo ya conocía y estimaba”⁵¹. La acción educativa de la Residencia se asemeja, según Leonardo, tanto al modelo universitario inglés⁵² como a la pedagogía helénica: “Centenares de estudiantes en las dos casas hacen una vida que ellos llaman espartana y que yo prefiero llamar ateniense [...] vivienda familiar académica, laboratorio de ideas, es una gran lección”⁵³. Es, seguramente, la Academia platónica o el Liceo aristotélico que Leonardo tiene en mente, al referirse al modelo pedagógico de la Residencia como símbolo de libertad creadora y de estímulo, en suma, un lugar de polarización científica y cultural.

Nota conclusiva

Perteneciente a la generación de la Primera República, Leonardo Coimbra se destaca por la creación de un sistema filosófico y de una teoría de la cultura que lo afirma como pensador portugués, peninsular y universal, y es precisamente debido a ese grado de excelencia que, en representación de su país, su gobierno y del movimiento de la *Renascença Portuguesa*, Leonardo se desplaza a Madrid para intercambiar ideas, firmar amistades y afinidades, contribuyendo para la red transnacional de conocimiento que las principales instituciones madrileñas de cultura, herederas del institucionalismo krausista, fomentan desde el inicio del siglo, con su filosofía social⁵⁴. Este acercamiento a España, además de su significado intelectual, amplifica el enriquecimiento personal y filosófico de Leonardo, hacia una convergencia espiritual con sus homólogos españoles, en el sentido de potenciar propuestas viables para el mejoramiento moral de los seres humanos. Parece significativo tener en cuenta que, por encima de la pluralidad de sistemas filosóficos creados por Leonardo Coimbra, Ortega y Gasset y García Morente, y de propuestas pedagógicas innovadoras que lograron avances significativos en el desarrollo educativo, científico y social en la Península Ibérica, prevalece la fidelidad a la misión que se han propuesto y que Leonardo Coimbra define como la misión de los poetas: “la misión de los poetas alcanza en su unidad un doble fin, la de lanzar hipótesis metafísicas y exaltar el alma al valor del deber, al ardor de la belleza y al amor de la vida verdadera”⁵⁵.

⁵¹ Editorial, “Entrevista: A Viagem do Dr. Leonardo Coimbra”, *CCDE*, op. cit., p.106.

⁵² Leonardo Coimbra conocía bien los avances de la ciencia inglesa del siglo XIX, sobre todo en el ámbito de la física y de la química con John Dalton, James Maxwell o Michael Faraday. Confróntese el libro de Leonardo Coimbra, *O Criacionismo, Obras Completas I* (1903-1912), tomo II, Lisboa, INCM, 2004.

⁵³ Editorial, “Entrevista: A Viagem do Dr. Leonardo Coimbra”, *CCDE*, op. cit., p.106.

⁵⁴ Estudio de referencia sobre el desarrollo del krausismo como filosofía social en España, véase de Elías Díaz García, *La Filosofía Social del Krausismo Español*, Madrid, Debate, 1989.

⁵⁵ Leonardo Coimbra, «A morte da Águia» (1910). *Obras Completas I* (1903-1912), tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p.188.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, F., Correspondência dirigida a Leonardo Coimbra, Carta nº1, 25.2, Porto, 1922, BMLC. – Biblioteca Memorial Leonardo Coimbra. Universidade Católica, Porto.

- *O Criacionismo*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912.
- *A Razão Experimental*. (Lógica e Metafísica), Porto, Renascença Portuguesa. 1923.
- “*Revista do Ocidente*. Dir. José Ortega y Gasset, Madrid”, *A Águia*, Porto, 3ª série, nº28-30, out.– dez., 1924, p. 172.
- “A Máquina e a Alma”, *A Águia*, Porto, nº1, XXº ano, Jan.-Fev., 1932, pp. 9–14.
- *A Alegria, a Dor e a Graça. Obras Completas*, vol. I, Porto, Livraria Tavares Martins, 1956.
- *Dispersos I – Poesia Portuguesa*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Col. ‘Presenças’, nº35, Lisboa: Editorial Verbo, 1984.
- *Dispersos II – Filosofia e Ciência*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Nota preliminar de António Braz Teixeira. Col. ‘Presenças’, nº39, Lisboa: Editorial Verbo, 1987.
- *Cartas Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, Compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994.
- *Obras Completas I (1903–1912)*, tomo I, Lisboa, INCM, 2004.

Editorial, “Leonardo Coimbra em Madrid”, *A Imprensa da Manhã*, Lisboa, ano I, nº 217, 15 fev., 1922a, p. 1.

Editorial, “As conferências do Dr. Leonardo Coimbra em Madrid”, *O Primeiro de Janeiro*, 16 fev.1922b.

<https://repositorio-tematico.up.pt/bitstream/10405/22611/1/AN1-N10-P14.png> consultado a 02-02-2017.

Editorial, “Leonardo Coimbra. Os intelectuais do país vizinho prestam ao grande Pensador uma carinhosa Homenagem”, *A Tribuna*, Porto, ano II, nº 553, 16 fev., 1922c, p. 1.

Editorial, “El IV centenario de Camoens en la Unión Ibero-Americana”, *Unión Ibero-americana*, Madrid, Dic., 1924, pp. 23–36.

GARCÍA MARTÍ, V., “Memoria leída en el Ateneo de Madrid por el Secretario Primero D. Victoriano García Martí con motivo de la inauguración del curso académico de 1922 – 1923”, Madrid, Gráfica ‘Ambos Mundos’, 1922.

GARCIA MORENTE, M., Correspondência dirigida a Leonardo Coimbra, Carta nº1, 06.05, Porto, 1922, BMLC. – Biblioteca Memorial Leonardo Coimbra. Universidade Católica, Porto.

GARCÍA MORENTE, M., ‘El tema de nuestro tiempo’, *Revista de Occidente*, Madrid, tomo II, vol. V, 1923, p. 201-217.

GARCÍA SIERRA, P., “La evolución filosófica e ideológica de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (1908–1979)”, *El Basilisco*, Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura, 2ª época, 1993.

MAINER, J. C., *La Edad de la Plata (1902-1936)*, Madrid, Cátedra, 1987.

MARTINS, A., ‘Notas e Comentários. Leonardo Coimbra em Madrid’, *A Águia*, Porto, nº118–120, agosto-out., 1921, p. 52.

MORAIS, Â., Correspondência dirigida a Leonardo Coimbra, Carta nº1, Madrid, 6.6.1920. BMLC - Biblioteca Memorial Leonardo Coimbra. Universidade Católica, Porto.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004.

ALVES, Â., MADUREIRA, M.A., *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962.

REAL, M., *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010. O Labirinto da Razão e a Fome de Deus*, Lisboa, INCM, 2011.

RELVAS, S.R., “Teixeira de Pascoaes e Carlos Sabat Ercastry: uma amizade espiritual”, (Estudo e edição de correspondência inédita), *Actas del III Congreso sobre la enseñanza del español en Portugal*, Lisboa, Consejería de Educación. Embajada de España, 2008, pp.174-184.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.028>
Bajo Palabra. II Época. Nº17. 2017. Pgs: 545-562



*Estrangement, uncertainty, and possibility. A proposal to think
the condition of foreigner and foreigners in the Spanish
Monarchy of the 18th century.*

*Extrañamiento, incertidumbre y
posibilidad. Una propuesta para
pensar la extranjería y los extranjeros
en la monarquía española del siglo XVIII*

MARCELO LUZZI

CONICET / IH Ravignani-UBA
marceluzzi@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.029>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 563-596



Recibido: 31/05/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El presente artículo busca ofrecer una aproximación al estudio de las identidades políticas en las investigaciones históricas. Abordando los procesos de construcción e identificación de las identidades desde la noción de extranjería, conceptualizada como una condición de extrañamiento, incertidumbre y posibilidad, se persigue adentrarse al análisis histórico e historiográfico cuestionando los planteamientos constructivistas y estructuralistas. En definitiva, se busca repensar la extranjería desde diversos casos de estudio (la grandeza de España y los pares de Francia; el dinasticismo; las naturalizaciones y la religión; los comerciantes, la visión de las comunidades indígenas, etc.), para así reconsiderar las identidades políticas en el mundo moderno.

Palabras clave: Identidad; Extranjeros; Otredad; Monarquía Española.

Abstract

This article approaches the study of political identities in historical research. By drawing on the notion of foreigners—conceptualized as a condition of estrangement, uncertainty and possibility—, and in order to approach processes of construction and identification of identities, this text studies thoroughly the historical and historiographical analysis questioning constructivists, and structuralists approaches. Finally, the aim is to rethink the condition of the foreigner by taking into account different study cases (such as the Grandeeship of Spain and the Pairs of France; dynasticism; naturalizations and religion; merchants; the imaginaries on the indigenous communities; among others) to reconsider political identities in the modern world..

Keywords: Identity; Foreigners; Otherness; Spanish Monarchy.

“El extranjero resulta un hombre inquietante para el nativo del territorio (...) Siempre es el que viene de fuera el que trae esa inquietante extrañeza”¹.

En el contexto de la expulsión de los jesuitas de todos los territorios de la monarquía española, el gobernador de Buenos Aires (o del Río de la Plata), Francisco Bucareli y Ursúa (1766-1770), hacía suyo el informe del doctor don Antonio Basilio de Aldao acerca de cómo gobernar las reducciones jesuíticas de los guaraníes. Una de las principales preocupaciones, al margen de la cuestión defensiva y de la amenaza fronteriza con el imperio portugués, consistía en buscar y proponer medios para ‘integrar’ a las comunidades indígenas al conjunto de la monarquía, dado que se consideraba que en la práctica los jesuitas habían convertido estas comunidades en una especie de protectorado suyo, de quien dependían y a las que controlaban o mediaban en su posible interacción con el resto del cuerpo imperial. En este sentido, aparte de conseguir la aceptación por parte de las comunidades indígenas de los nuevos misioneros franciscanos, dominicos y mercedarios, la instrucción de Bucareli pretendía convertir a los pobladores originarios en perfectos súbditos de la monarquía acorde a sus propios parámetros. El propio texto lo expresaba en los siguientes términos:

Dos son los objetos principales, y que en las presentes circunstancias requieren una atenta reflexión el primero es radicar a estos Yndios con un verdadero conocimiento de los adorables Misterios de nuestra Santa Fe es conforme a la Ley 5 título 1º Libro 1º de las Yndias, pero ese como así mismo los medios conducentes a tan virtuoso, e importante fin se deben librar en la egemplar vigilancia y prudencia del Ylmo Obispo, y de los Ecclesiasticos Prelados de las Diocesis a que corresponden estos Pueblos, recomiendan únicamente a V. que de su Parte den todo favor y auxilio para que las determinaciones respectivas a la direccion de las Almas tengan su debido Cumplimiento, y para que los Yndios traten a sus Parrocos con aquellas veneraciones y respeto, que exige su caracter y cuidado estando si V. en la inteligencia de que estos Parrocos no deben ya mezclarse en asunto diverso de su Ministerio por no haberle quedado otra ocupacion que la concerniente al Bien Espiritual de las Almas. El Segundo Objeto de la reflexion que encargo a V. debe ser proporcionar a estos

NOTA PRELIMINAR: Parte de esta investigación se ha podido desarrollar gracias a la financiación recibida de la fundación Slicher Van Bath de Jong del Center for Latin American Research and Documentation de Amsterdam. Una primera versión del mismo fue presentada y discutida en el Seminario “El Mundo Ibérico en el Largo Siglo XVIII”, en la UNAM el 14 de febrero de 2017.

¹ Hartog, F., “La inquietante extrañeza de la historia”, *Historia y Grafía*, 37, 2011, p. 182.

Yndios aquellos beneficios y conveniencias temporales que se adquieren por los medios de la Civilidad, de la cultura y del Comercio. Para conseguir civilizar perfectamente a estas gentes y que vivan en aquel concierto y policia que expresa la ley 5º título 3º Libro 6º de la de estos Reynos, y determina la 19 del título del mismo libro, se dedicaran V. a persuadirles todo quanto pueda ser oportuno a tan interesante fin y desde luego conceptuo que es las basas fundamental el introducir en estos pueblos el uso de nuestro Propio Ydioma. Este es uno de los medios mas eficaces para desterrar la rusticidad como que uniformandonos en el language seran estos Yndios generalmente comunicables y perciviran con mas proporcion el civilizado estilo de que usamos, prudente y solido sistema que tambien se ha observado por otras Naciones Politicas con el conocimiento de que al mismo paso que se introduce en los subditos el uso del idioma propio de sus Principes se les asegura una mas facilmente en el afecto veneracion y obediencia debida al soberano².

Civilización, civilidad, cultura, comercio (en tanto que discusión también), idioma, lenguaje, estilo y religión eran las categorías que permiten a Bucareli y a los servidores de la monarquía española hablar de las diferentes ontologías en el seno de la misma. A partir de estos conceptos se construyeron y clasificaron a los súbditos, a los buenos y a los malos, a los que formaban, o no, parte de la comunidad política (y casi de destino) que era el imperio español a los ojos de sus servidores y gobernantes.

Durante la Modernidad, y especialmente durante el siglo XVIII, Europa se presentó a sí misma como la base de la ‘civilización’. Viéndose a sí misma como la ‘civilización’, construyó a su antónimo, la barbarie, al mismo tiempo que la construyó de forma fáctica, con múltiples ejercicios de poder, como pudo verse en la conquista de América. Por lo tanto, ya fuese dentro de las propias monarquías europeas, como con respecto a los sujetos de otras monarquías o territorios del mundo, el otro fue construido como un extraño, que no compartía las bases de esa ‘civilización’, de la comunidad política en cuestión. Los extranjeros, las poblaciones nativas en América, los esclavos o, incluso, los enemigos políticos, fueron construidos en base a contraposiciones conceptuales y ontológicas (los conceptos contrarios asimétricos que definió Koselleck), que conllevaban una clasificación y jerarquización, negándose muchas veces la propia ontología del otro. Por consiguiente, en el presente texto se pretende analizar este proceso de construcción de los extranjeros como los extraños a sus comunidades de referencia, como quienes no comparten esa ‘civilización’ común. El extranjero devendría, entonces, en la otredad que generaba extrañamiento y que, en cada contexto, contingencia y coyuntura, debía, o no, ser combatida de diversas formas.

² Archivo General de la Nación (en adelante AGN) de Argentina, División Colonia, Sección Gobierno, Misiones, Ordenanzas de Indios, Sala IX, 17-05-05: “Ynstruccion, Addicion y ordenanzas Establecidas por el Xcmo Señor Don Francisco Bucareli y Ursua Gouernador y Capitan General de Las Prouincias del rio de la Plata para el Gouierno de los Pueblos de Yndios Guaranies del Uruguay y Paraná”.

Algunas notas sobre las problemáticas ontológicas y epistémicas de la identidad (y los extranjeros)

La identidad ha surgido como una de las categorías de análisis con mayor auge en los estudios historiográficos y de las ciencias sociales en la actualidad desde prácticamente todos los enfoques analíticos. Como sostiene Zulma Palermo, “la cuestión del otro” se ha vuelto obsesivamente central en el discurso académico de Occidente desde la emergencia de los paradigmas posestructuralistas”, debido a la necesidad de discutir y rebatir “las falacias imperialistas” y a la “autoafirmación de las periferias como deseo”³. Esta visión crítica de los estudios sobre la identidad, de la preocupación por el otro, no quita, sin embargo, el legítimo cuestionamiento por la construcción de las identidades y el problema de la subjetividad, así como los análisis de la subalternidad y los sujetos coloniales. Dependería, en este sentido, de las formas en que se analicen los procesos de construcción de la identidad/identificación/diferencia y de la ausencia de esencialización y mistificación de las identidades.

En sus cursos sobre los planteamientos de Foucault, Deleuze debatía la posibilidad de construcción o identificación de nuevas subjetividades, concluyendo, a partir de la experiencia vital de Foucault, que las “maneras de eludir la identificación eran tanto maneras comunitarias como subjetividades de grupo”⁴. Esto es, las comunidades, los grupos, son, al mismo tiempo, quienes brindan la posibilidad de surgimiento de nuevas formas identitarias y de ruptura con los procesos hegemónicos de identificación, al mismo tiempo que son los encargados de estos mismos procesos. Así, en palabras del propio Foucault: “se podría escribir una historia de los límites, de esos gestos oscuros, que uno necesariamente olvida nada más hacerlos y a través de los cuales una cultura rechaza algo que para ella será lo Exterior; y a lo largo de su historia, ese vacío que ha excavado, ese espacio en blanco mediante el cual se aísla, designa tanto a esa cultura como sus valores”⁵.

El concepto identidad, desde las múltiples nociones que asume, remite, de una forma u otra, a su condición de naturaleza y de representación, interconectadas ambas ideas por la noción y condición *performativa* del propio concepto de identidad. La identidad, por lo tanto, vendría también articulada a partir de los procesos de

³ Palermo, Z., “Una escritura de frontera: Salta en el N.O.A”, *Inti: Revista de literatura hispánica*, 52, 2000, pp. 477-478. Otras visiones críticas con el concepto de identidad en las ciencias sociales en Remotti, F., *Contro l'identità*, Bari, Laterza, 2009 y *Losessione identitaria*, Bari, Laterza, 2010.

⁴ Deleuze, G., *El Poder: Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 29.

⁵ Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961, p. III (traducción propia).

identidad/identificación/diferencia, aunque con la necesidad de superar los delimitaciones de las interpretaciones constructivistas. Así, tanto “la diferencia requiere identidad y la identidad requiere diferencia”, sin devenir las identidades colectivas en una suma de identidades individuales, sino como una propia nueva identidad común y compartida atravesada por las diferentes contingencias y los distintos contextos históricos y políticos⁶. Con todo, Homi Bhabha critica lo que denomina como “soberanía de la identidad” y plantea que el “sujeto de reconocimiento es el proceso por medio del cual surge la “agencia” a través de las estructuras mediadoras de la alteridad que constituyen la representación social”⁷. En la identidad, entonces, se vincula el yo con el otro, no necesariamente como una diferencia, aunque sí en esos procesos de cuestionamiento o, incluso destrucción, de la diversidad y de las minorías⁸.

La comprensión, por ende, de los extranjeros, de quiénes eran, de quiénes definían dicha condición y, sobre todo, cómo eran vistos y querían ser vistos, remite para el siglo XVIII a esta doble condición de naturaleza y representación, articulada y plasmada prácticamente por la conciencia *performativa* de la identidad. Los estudios críticos han entendido la idea de representación en la construcción de las identidades, puesto que estos procesos se basaban en la necesidad y utilización de la palabra, las ideas y los objetos⁹. En este sentido, Bourdieu insistía que la “representación que los individuos y los grupos exponen inevitablemente a través de sus prácticas y de sus propiedades hace parte integrante de su realidad social”¹⁰. Esencia y apariencia, presentación y representación, serían para Bourdieu, al igual que para Marin, dos caras de la misma moneda; tendrían en dos formas contingentes, paralelas y simultáneas al mismo tiempo, de la construcción de las identidades, tanto sea por los procesos hegemónicos, como

⁶ Connolly, W., *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. X y 64.

⁷ Bhabha, H., *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 34.

⁸ Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006 y Appadurai, A., *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets, 2007 y *El futuro como hecho global. Ensayo sobre la condición global*, Buenos Aires, FCE, 2015.

⁹ Los trabajos de Marin resultan determinantes para comprender los procesos de construcción de las representaciones y de cómo las representaciones construyen los mismos procesos, articulándose en dispositivos representativos, Marin, L., *La critique du discours. Études sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, París, Ed. Minuit, 1975 y *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, París, Seuil, 1993. Acerca de la importancia historiográfica de la obra de Marin, Chartier, R., “Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l’œuvre de Louis Marin”, *Annales HSS*, 49, 1994, pp. 407-418.

¹⁰ Bourdieu, P., *La Distinction. Critique social du jugement*, París, Éd. de Minuit, 1979, p. 563 (traducción propia), cita que proseguía: “Una clase está definida por su *ser percibida* tanto como por su *ser*, por su consumo —que no necesita ser ostentoso para ser simbólico— igual que por su posición en las relaciones de producción”.

por las identificaciones subjetivas. Así, para el siglo XVIII Chartier explica que la representación es “la demostración de una presencia, la presentación pública de una cosa o de una persona (...) El referente y su imagen hacen el cuerpo, no son más que una sola y misma cosa, adherida la una a la otra. “Representación, se dice de la gente viva”¹¹.

Fue Foucault, con todo, uno de los pioneros en diferenciar lo decible, lo *enunciable* y lo visible y cómo las representaciones siempre aludían a esta triple diferenciación¹². Desde las producciones historiográficas, se han preocupado por esta cuestión, introduciendo los planteamientos *foucaultianos*, para concluir que la noción propia de la representación se articula como una construcción en el tiempo que responde a determinados ejercicios del poder, que plasmaban una forma de saber, y a unas identidades¹³. Igualmente, estos estudios críticos de construcción de la subjetividad deben ser puesto en diálogo y discusión con la construcción del extranjero como una zona del no ser expuesta por Fanon y retomada y reformulada por el pensamiento decolonial¹⁴.

La definición de la condición de los extranjeros, en definitiva, ha sido uno de los debates más interesantes en la historiografía modernista de los últimos años¹⁵. A grandes rasgos, este debate se puede dividir en dos líneas interpretativas: la definición jurídica de la condición de extranjería y de los procesos de naturalización de

¹¹ Chartier, R., “Pouvoirs et limites”, op. cit., p. 409 (traducción propia).

¹² Una de las primeras aportaciones de Foucault sobre estas cuestiones fue Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, FCE, 1986, pp. 53-81. A partir de estos planteamientos, otras aproximaciones historiográficas actualizan los formulaciones de Foucault, Ginzburg, C., “Représentation: le mot, l'idée, la chose”, *Annales ESC*, 46/6, 1991, pp. 1219-1234 y Chartier, R., *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 57-58.

¹³ Véase, como ejemplo, Benigno, F., *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Madrid, Cátedra, 2013, pp. 194-198, quien sostiene que las relaciones de poder que se establecen en un orden lingüístico-simbólico (y no político-estatal) están siempre vinculadas con la cuestión del individuo y, por ende, de la identidad.

¹⁴ Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009. Algunos interesantes estudios desde el pensamiento decolonial que introducen estos planteamientos de Fanon, *vid.* Hering Torres, M., “Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales”, en *La Cuestión Colonial*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, pp. 451-470; Castro-Gómez, S., *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2004; Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007; Oto, A. de (ed.), *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon América Latina*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011 y Oto, A. de, *Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México, Colegio de México, 2003.

¹⁵ Véase, para esta cuestión, el interesante debate acerca de la posibilidad de legar sus bienes por parte de los extranjeros, los procesos de naturalización y cómo influían la monarquía francesa y sus servidores en estos procesos, llevado a cabo en la revista *Annales* entre Cerutti, S., “À qui appartiennent les biens qui n'appartiennent à personne? Citoyenneté et droit d'aubaine à l'époque moderne”, *Annales HSS*, 62:2, 2007, pp. 355-383 y Sahlins, P., “Sur la citoyenneté et le droit d'aubaine à l'époque moderne. Réponse à Simona Cerutti”, *Annales HSS*, 63:2, 2008, pp. 385-398.

extranjeros¹⁶ y, por otra parte, su definición a partir de la práctica social¹⁷. En este sentido, la condición de extranjero como otro elemento de la construcción de las identidades (inclusive las políticas), presenta múltiples aristas interpretativas y de análisis. Norma y práctica, individuos e instituciones, grupos de poder y procesos de ejercicio poder, se conjuntan, entonces, en la construcción y definición de la extranjería y de los extranjeros.

Los extranjeros y la extranjería se definían, teóricamente, con respecto a un otro hegemónico en un espacio político. Este otro era el natural, los españoles, quien para el caso de la monarquía española según Herzog eran los naturales de los reinos de España, de cualquiera de los múltiples territorios que la componían¹⁸. Siendo la definición jurídica una primera fase de la comprensión de la condición de los extranjeros, Herzog insiste en el carácter ambiguo de la definición de esta categoría y, por añadidura, de la ambigüedad también de la definición del natural. Un elemento que permitiría vincular una posible relación entre ambos conceptos, más allá de la yuxtaposición, es el de vecinos. La vecindad, en opinión de Herzog, establece la vinculación entre el individuo y la comunidad, al tiempo que concretiza la definición de extranjero o de natural, en tanto que vecino, acorde al accionar social y no necesariamente de acuerdo con las definiciones jurídicas¹⁹. Como sostienen otros autores, la vecindad devendría en la forma de expresión política de las libertades (en tanto que derechos) de los miembros de la comunidad²⁰.

Albert Camus publicaba, en 1942, su primera novela, *L'Étranger*, con la que el autor francés, nacido en la Argelia ocupada/colonial, comenzaba su “ciclo del ab-

¹⁶ Sahllins, P., Rab, S. y Alduy, C. “La nationalité avant la lettre. Les pratiques de naturalisation en France sous l’Ancien Régime”, *Annales. HSS*, 55:5 (2000), pp. 1081-1108; Sahllins, P., *Unnaturally French. Foreign Citizens in the Old Regime and after*, Ithaca y London, Cornell University Press, 2004; *Frontières et identités nationales: La France et l’Espagne dans les Pyrénées depuis le XVIIe siècle*, París, 1996; “De Bodin a Rousseau: Derecho y política en la ciudadanía en la Francia del Antiguo Régimen”, *Pedralbes*, 20 (2000), pp. 37-61 y “Fictions of a Catholic France: The Naturalization of Foreigners, 1685-1787”, *Representations*, 47 (1994), pp. 85-110. Asimismo, véase, Dubost, J.-F. y Sahllins, P., *Et si on faisait payer les étrangers? Louis XIV, les immigrés et quelques autres*, París, 1999 y Dubost, J.-F., “Signification de la lettre de naturalité dans la France des XVIIe et XVIIIe siècle”, *EUI Working Papers in History*, 90:3, 1990.

¹⁷ Cerutti, S., “Nature des choses et qualité des personnes. Le Consulat de commerce de Turin au XVIIIe siècle”, *Annales. HSS*, 57:6, 2002, pp. 1491-1520. Herzog, T., *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la edad moderna*, Madrid, Alianza, 2006; “Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l’époque moderne”, *Annales*, 62:3, 2007, pp. 507-538 y “Communities Becoming a Nation: Spain and Spanish America in the Wake of Modernity (and Thereafter)”, *Citizenship Studies*, 11:2, 2007, pp. 151-172.

¹⁸ Herzog, T., *Vecinos y extranjeros*, op. cit., y “Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo X, 2011, pp. 21-31.

¹⁹ Herzog, T., “La vecindad. Entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno de las categorías sociales y las redes personales”, *Anuario IEHS*, 15, 2000, pp. 123-131; *Vecinos y extranjeros*, op. cit., pp. 18-34 y “Vecindad y oficio en Castilla: la actividad económica y la exclusión política en el siglo XVIII”, *Cuadernos Unimetanos*, 20, 2009, pp. 12-13.

²⁰ Dubost, J.-F., “Signification de la lettre”, op. cit., pp. 5-25; Carzolio, M. I., “En los orígenes de la ciudadanía en Castilla: La identidad política del vecino durante los siglos XVI y XVII”, *Hispania*, 211, 2002, pp. 637-691

surdo”, esto es, su reflexión acerca de la condición humana y su vinculación con la propia idea del absurdo. En ella, su protagonista, Meursault, se presentaba como un personaje que no compartía los mismos valores ni las mismas formas de manifestar esos valores que su sociedad. Generaba, entonces, un extrañamiento en la misma, a la vez esta lo rechazaba. Su condena a muerte y sus últimos días en prisión fueron una manifestación y toma de conciencia por parte de Meursault de esta condición de extranjero (o de extraño si se prefiere, puesto que la etimología de ambos términos es la misma), de persona que no compartía las claves de la comunidad de destino y que, por ende, era excluida producto del extrañamiento que generaba. Esta toma de conciencia, con todo, significó el comienzo de una posible visión común de los valores de la sociedad. El extrañamiento de la extranjería, por lo tanto, era una sutil condición y consecuencia de las personas, su fisionomía, su epidermis, sus costumbres, sus valores, sus ideologías, etc.²¹ La obra de Camus, en último término, ejemplifica la condición de extrañamiento del extranjero y de la extranjería; esto es, de la norma y la práctica, de la institución y del individuo.

La condición del extranjero puede ser definida, igualmente, como una condición de incertidumbre²². Si el extranjero y la extranjería generan (y generaban) extrañamiento en la comunidad que los clasifica, la condición del extranjero en esa comunidad se presenta, entonces, como una incertidumbre de opciones, pero al mismo tiempo vital. La no pertenencia a la comunidad a la que se genera extrañamiento ocasionaba una incertidumbre producto de la indefinición de su condición o, si se prefiere, de la definición como una ontología otra con diferentes privilegios (generalmente menores). La pertenencia legal a esa comunidad, con todo, no impedía el extrañamiento, por lo que la incertidumbre podía florecer con mayor ahínco dependiendo de las diversas contingencias. Estas contingencias, así como los diferentes grupos sociales que podían ser extranjeros, es lo que ayuda explicar el tercer punto conceptual de este análisis: la condición de posibilidad.

Dependiendo de las contextos, coyunturas y contingencias y de qué extranjeros estemos hablando en un determinado momento, su condición puede abrir paso a posibilidades de crecimiento (económico, social, cultural o político), aunque,

y “Vecinos, comunidades de aldea y súbdito del reino. Identidad política en la periferia castellana. Siglos XVI-XVII”, *Anales de Historia antigua, medieval y moderna*, 35-36, 2003, pp. 269-292 y Sánchez Mejía, H., “De arrojados a vecinos: reformismo borbónico e integración política en las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena, Nuevo Reino de Granada, 1740-1810”, *Revista de Indias*, 264, 2015, pp. 457-488.

²¹ Ginzburg, C., “L’*Étrangement*. Préhistoire d’une procédé littéraire”, en *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, París, Gallimard, 2001, pp. 31-36 y Sennett, R., *El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*, Barcelona, Anagrama, 2014.

²² Cerutti, S., *Étrangers. Étude d’une condition d’incertitude dans une société d’Ancien Régime*, París, Bayard, 2012. Igualmente, sobre la cuestión de los extranjeros en el proceso de construcción de la otredad, cfr. Denis, V. y About, I., *Historia de la identificación de las personas*, Barcelona, Ariel, 2011.

al mismo tiempo, estas posibilidades pueden ser negativas, como era el caso de la mencionada situación de las herencias y el *droit d'aubaine*, para la monarquía francesa²³. La situación de estos extranjeros en las ciudades principales de un territorio (generalmente cortes, cortes virreinales o cabeza de gobernación) del siglo XVIII, por lo tanto, puede ser leída también como una condición de posibilidad de estas personas, tanto fuera una posibilidad que limitaba como que generaba nuevas expectativas, dependiendo de las diferentes coyunturas y contextos. Así, en los textos que supusieron una cierta codificación del lenguaje, como eran los diccionarios, el extranjero se conceptualizaba, entonces, como aquel sujeto extraño, lejano, que no pertenecía a la comunidad en cuestión²⁴, mientras que la naturaleza venía definida tanto por el nacimiento, pero también por la asimilación a una comunidad, por lo que la vecindad desempeñaba un rol determinante en la definición del natural en tanto que sujeto miembro de una comunidad concreta²⁵.

Los extranjeros en las ciudades del siglo XVIII, de esta forma, podían ser desde los ministros de otros reyes (como los embajadores o agentes de las embajadas), nobles que sirviesen a estos reyes, comerciantes, viajeros, literatos, migrantes, indios o esclavos, los cuales incluso podían ni siquiera ser considerados como extranjeros puesto que su propia ontología estaba negada. Así las cosas, los extranjeros eran múltiples, por lo que los discursos de la extranjería también fueron de diversa índole, pero encontraron en estas ciudades cortesanas un espacio de re-presentación y expresión. En este contexto, la corte, y el mundo cortesano (entendidos como dispositivos y formación política de la Europa Moderna)²⁶ se presentan como unos

²³ Aparte de las obras mencionadas anteriormente, en las que se ofrece una extensa bibliografía sobre este tema y la *Aubaine*, para el caso español, véanse las solicitudes que se hacían al monarca para poder legar las herencias, en Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN) de Madrid, Estado, legs. 2893 y 3584, entre otros.

²⁴ El *Diccionario de Autoridades* (1732), por extranjero, entendía que era la “Cosa de fuera, de otra parte, no natural y propia del País o tierra donde uno es”. Por su parte, el *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694), definía el extranjero como “Qui est lointain, d'une autre nation. *Coustumes, Loix estrangeres. langue estrangere. plante estrangere. climat estranger. il a l'air estranger.* Il est quelquefois substantif. *Les estrangers sont bien receus en France*”.

²⁵ Acorde al *Dictionnaire de l'Académie Française*, natural era el “Etat de celui qui est né dans un pays. On appelle, *Droit de naturalité*, le droit dont jouissent les habitans d'un pays à l'exclusion des Estrangers, &c. *Lettres de naturalité*, les lettres par lesquelles le Prince accorde le droit de naturalité aux Estrangers. *Le droit de naturalité s'acquiert par les lettres du Prince. Obtenir des lettres de naturalité*”. Asimismo, el *Diccionario de Autoridades* definía la naturaleza, en su primera acepción, como “La esencia y próprio ser de cada cosa”, mientras que en la octava, indicaba que “Se toma assimismo por el origen que alguno tiene en alguna Ciudad o Réino en que ha nacido”. De igual forma, por natural, este diccionario entendía el “que ha nacido en algún Pueblo o Reino”.

²⁶ Para entender la corte como la forma política moderna, véase, Quondam, A., *El discurso cortesano*, Madrid, Polifemo, 2013 y Martínez Millán, J., “La corte de la Monarquía hispánica”, *Studia Historica*, 28, 2006, pp. 17-61. Acerca de la idea de dispositivo, cfr. Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 155 y Veyne, P., *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2014, p. 19, nota 12. En definitiva, como indica Agamben, la idea de dispositivo conjuga tres cuestiones: 1) «un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas...»; 2) los dispositivos presentan, también, una «función estratégica

escenarios privilegiados para reflexionar acerca de quiénes eran los extranjeros, pero sobre todo para analizar la extranjería como condición de incertidumbre y posibilidad durante el siglo XVIII. Por consiguiente, lo que se pretende es ofrecer distintas posibilidades de estudios de caso que permitirán comprender las diferentes aristas de esta condición y cómo estas definiciones normativas y jurídicas pueden ser matizadas por los casos concretos de las diferentes contingencias y grupos sociales.

Dinasticismo, realeza y extranjería

Al poco tiempo de asumir el trono de la monarquía española Felipe V, en la corte romana surgió la preocupación por si un francés podía asumir una monarquía de la que no era natural. Fruto de ello fue el “Discorso che Fliippo 5º non è escluso dai Regni della Spagna per esser francese”²⁷. En la corte pontificia se partía de discutir la idea de que extranjero y enemigo podían ser considerados como términos y conceptos sinónimos, por lo que se debía buscar la forma de cambiar dicha percepción, dado que esto no implicaba que el rey ‘extranjero’ estuviese en contra del bien público²⁸. Como recuerda Hartog en la cita que inicia este texto, el extranjero era visto como un hombre inquietante que podía traer extrañeza al territorio, a las costumbres de la patria. Por lo tanto, ese extrañamiento de la condición de extranjería podía ser interpretado en términos de enemistad y, entonces, generar un conflicto en el gobierno de la monarquía española. En definitiva, lo que Roma se estaba planteando era cómo comprender que un francés, esto es, un extranjero, un enemigo tradicional de la monarquía española²⁹, deviniese en monarca hispano. La respuesta de la corte romana provenía del dinasticismo o de lo que Bély denominó *société des princes*: la condición de las familias reales europeas permitía superar estas trabas o inconvenientes de la naturaleza (e, incluso en algunos discursos, de la patria) avalando así la asunción al trono hispano de Felipe V. La condición mayestática, prácticamente inherente a los miembros de las familias reales, creaba un discurso y

concreta» y 3) «el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y saber», en Agamben, G., “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, 73, 2011, p. 250.

²⁷ Biblioteca Apostolica Vaticana (en adelante BAV), Urb. Lat., 1658, ff. 30r-41v: “Discorso che Filippo 5º non è escluso dai Regni della Spagna per esser francese”.

²⁸ *Ibid.*, f. 31r.

²⁹ Para las cuestiones de las diversas formas de expresas ceremonial y literariamente el enfrentamiento entre España y Francia, véase, Bouza Álvarez, F., *Papeles y Opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 23-24; Hermant, H., *Guerres de plumes. Publicité et cultures politiques dans l'Espagne du XVIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012 y Visceglia, M.A., “Las ceremonias como competición política entre las monarquías francesa y española en la Roma del siglo XVII”, en *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Polifemo, 2010, pp. 93-132.

práctica de poder que atravesaba la extranjería permitiendo comprender la sucesión borbónica en la monarquía de España como una cuestión de familia, en la que, por ende, la noción de extranjero (en tanto que enemigo y extraño) no tendría cabida.

Unos años más tarde, con el devenir de la guerra de sucesión, fue la nobleza española la que volvía a remitir al discurso de lo francés como extranjero o, incluso, acerca de todo aquello que no proviniese de Castilla (o de algún otro territorio peninsular de la monarquía) como extraño a la misma monarquía. En una carta sin fechar, pero posiblemente escrita entre 1706 y 1707, del duque de Medinaceli a su hermana, esposa del duque de Albuquerque, virrey de Nueva España por aquel entonces, el conflictivo duque se quejaba del “infeliz parage” en que se hallaba la monarquía debido “al arbitrio de ageno Principe y de Potencias extranjeras”³⁰. Medinaceli volvía a remitir a la condición francesa de Felipe V para denominarlo entonces como una príncipe ajeno a España, puesto que además sus resoluciones no se diferían “a las influencias de sus Nacionales”³¹, esto es, de los franceses que lo podían asesorar en la monarquía española. Por consiguiente, la extranjería devenía en este caso en una condición de posibilidad ‘negativa’, es decir es, resultaba un discurso que perseguía criticar, deslegitimar y mermar las capacidades de acción y actuación de los círculos franceses próximos a Felipe V por el mero hecho de ser franceses, dado que lo francés (e, incluso, lo extranjero en general) volvía a ser visto como lo extraño, lo no natural de la monarquía y, por lo tanto, lo que debía eliminarse. Lo extranjero, a los ojos de Medinaceli, posibilitaba extrañamiento e incertidumbre al gobierno de la monarquía, el cual debía recuperar sus formas que podríamos considerar ‘tradicionales’.

Un tiempo más tarde, era el propio duque de Mancera quien ahora expresaba su queja a lo extranjero en tanto que francés y reivindicaba que Felipe V tomase en cuenta las potencialidades de lo castellano y abrazase a estos súbditos. El 29 de abril de 1709, en el contexto de la ruptura de las relaciones con Roma debido al reconocimiento del archiduque Carlos de Austria como rey de España y de la posible paz unilateral de Francia, el duque de Mancera insistía a Felipe V que debía olvidar

su Patria, pues tiene tantas experiencias en costosos escarmientos de aquella conducta, es español solo el Rey de los españoles, que aunque ultrajados le serán los mas fieles vasallos, los que su desgracia a calumniado con el borron de traidores, todos aman a V.M., todos adoran sus virtudes, y laobles prendas, y todos reverencian sus operaciones, pero todos abominan el abandono de entregarlos a otro advitrio? Vease V.M. en el espejo de tantos desengaños, y fidelidad de sus súbditos, y la verdad con que han ablado a V.M. no po-

³⁰ Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Gracia y Justicia, leg. 733.

³¹ Ibid.

cos Ministros dándole ha entender estos sentimientos en dolorosas expresiones. Desprezie V.M. a los que adulándole lo que involuntario executa, lisongean el desastrado Gobierno; Considere V.M. que hallándose oy toda la Europa en la estipulación de las pazes, solo de V.M. es V.M. quien las ignora, la Francia las executara siempre, sacrificando la victima mas preziosa, por conservar su simulacro indemne; Contemple V.M. lo que ha perdido, lo que pierde, considerese Rey aclamado, deseado de sus Vasallos, Rey por tantos justos derechos de sangre, Rey, Padre de un Prinzipe pupilo que le calumniara en las primeras luzes de su conocimiento, en fin, rey que si se entregara a sus súbditos, le mantubieran Rey. No está de V.M. este Mayorazgo, sino de su justicia, y la de su hijo jurado e idolatrado, mire V.M. a su menor edad, y atienda también a su spiritu para la prosperidad, ya veo la consttuzion de España, y considero que su primera nobleza se alla sin estimazion, y sin hazienda, medite el exterminio de los Pueblos, y de los caudales, y a los grandes peligros, aplique V.M. remedios grandes esta vuestra Monarquía le annela, y nezesita, y si V.M. quiere (como devemos creer[)] conservar[la; ponerlos y confiar en su salud, y dexarlos a los advitrios del Destino, es hazer evidente el riesgo³².

En palabras de Mancera, la nueva coyuntura europea y las acciones de Luis XIV obligaban a Felipe V a abandonar a Francia, su patria, pero también a lo francés, para así convertirse en rey de los españoles, hecho que automáticamente lo convertía a él en español, rompiendo así su condición de extranjero. La disyuntiva que se planteaba en la corte romana al inicio del reinado de Felipe V, así como las preocupaciones de Medinaceli, eran resueltas por el marqués de Mancera, quien entendía que el extrañamiento de la extranjería, la equiparación de esta con la enemistad y la incertidumbre que esto generaba para España, eran superadas en el momento en que Felipe V decidiese convertirse en rey de los españoles, para lo cual debía romper con Francia y con los franceses y sus costumbres al mismo tiempo que debía abrazar a los españoles y las costumbres y formas de gobierno de estos. Estas costumbres, vistas incluso como una identidad de la propia monarquía, estaban vinculadas también a la religión. Así, el marqués de Mancera criticaba la ruptura de las relaciones con Roma, al tiempo que condenaba la actitud de Luis XIV, quien por “no aventurar 8.000 hombre quiso que el Papa violentado, y oprimido de la fuerza mirase primero por la universal Yglesia, insultada de extranjerias Armas que la incontrastable justicia de V.M. en lo que no se aventura punto de religion, esta verdad, no la duda el mundo, y mas acrisola (a mi entender) la violencia que se ha executado con su santidad”³³. Mancera reclamaba, en definitiva, que una obligación de la majestad

³² AHN, Estado, leg. 4817, documento del 29 de abril de 1709, escrito por el marqués de Mancera, “de edad mui abanzada y como cercano al sepulchro, explica al Rey en fuerza de su Amor, y celo, cuide de su Monarquía; dale a entender que la Francia fue instrumento de su ruina, que ella hizo perder los estados de Flandes y Ytalia...”.

³³ Ibid.

católica era, como recordaban múltiples textos de la época, la defensa de la religión y, por ende, del papado³⁴.

Dinastía, realeza, familia real y extranjería informaban de la realidad que le tocó vivir durante los primeros años de su reinado a Felipe V. Los discursos de la extranjería presentaron la propia incertidumbre de esta condición e, incluso, fueron aprovechados, en cierto punto, tanto por Mancero como por Medinaceli para reclamar y reivindicar, en último término (y como se verá en el siguiente apartado acerca del ceremonial), los privilegios de su condición, la primera nobleza de la monarquía, que como bien recordaba el propio Mancera se encontraba desatendida.

Ceremonial y extranjería

En el universo áulico, la vida y los discursos políticos estaban mediatizados por la etiqueta y el ceremonial, el cual puede ser entendido como el lenguaje o dispositivo político y simbólico que articulaba la vida cortesana, así como las fiestas y espectáculos, además de las ceremonias que hoy denominamos como públicas. Estas amplias dimensiones de la vida en las que intervenía el ceremonial o, si preferimos, parcelas de la vida que estaban teatralizadas gracias y mediante el ceremonial, son las que permiten a Leferme-Falguières definir el ceremonial “bajo el doble ángulo de lo sagrado y de lo profano, como un conjunto de reglas que organizan un rito religioso o rigen la vida social”³⁵. El ceremonial, por tanto, informaba de la primacía de los rangos y las dignidades al estar articulado en torno a estas y al espacio. Es así cómo el mismo ceremonial devino en un lenguaje y dispositivo a partir del que reivindicar los privilegios y cómo la extranjería también atravesó estos discursos y prácticas ceremoniales y de los privilegios.

Hacia abril de 1717, en la corte madrileña se generó un nuevo reglamento ceremonial en los momentos que en presencia del rey había una dignidad extranjera, especialmente algún embajador. En este sentido, el nuevo ordenamiento debía velar

³⁴ Entre las múltiples obras que durante el siglo XVII y XVIII abordaron estas cuestiones, véanse a modo de ejemplo, Fernández Navarrete, P., *Conservación de Monarquías y Discursos Políticos* (ed. y estudio preliminar de M. D. Gordon). Madrid [1623] 1982; Enríquez, F., *Conservación de Monarquías, Religiosa y Política*, Madrid 1648; Portocarrero y Guzmán, P., *Teatro Monárquico de España* (ed. y notas de Carmen Sanz Ayán), Madrid, CEP, [1700] 1998; Cabrera, J. de, *Crisis política determina el más florido imperio, y la mejor institución de príncipes, y ministros*, Madrid 1719 y Marín, J., *Príncipe Catholico*, Madrid, Don Gabriel del Barrio, 1720.

³⁵ Leferme-Falguières, F., *Les courtisans. Une société de spectacle sous l'Ancien Régime*, París, 2007, p. 7. Igualmente, véase Bély, L., *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, París, Fayard, 1990, p. 748 y “Préface: Le cérémonial comme langage politique”, en *Le cérémonial de la cour d'Espagne*, París, 2009, pp. 7-10 y Visceglia, M.A., “Il ceremoniale como linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla Corte di Roma tra Cinquecento e Seicento”, en *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XVIIe siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1997, pp. 117-176 y *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, Viella, 2002.

por no herir sensibilidades y atender ceremonialmente al extranjero, pero también al natural; esto es, respetar y hacer valer los privilegios y prerrogativas de cada una de las dignidades en la corte³⁶. Este reglamento buscaba, en definitiva, marcar los espacios de actuación de los extranjeros, de las divinidades extranjeras en la corte de Madrid, para evitar o, por lo menos, tener una inmediata actuación ante sucesos como los de mayo de 1712, cuando se le tuvo que ordenar al conductor de embajadores que “intimase”, es decir, obligase o promoviese la salida de la corte y de los dominios de Felipe V del enviado del Gran Duque de Toscana debido al reconocimiento que este había hecho del Archiduque³⁷.

Existió, con todo, un conflicto ceremonial que marcó las disputas por el rango y que incluso puede ser leído a través de los discursos de la extranjería: la equiparación de los duques y pares de Francia con la Grandeza de España. La equiparación de las consideradas, por Luis XIV y Felipe V, como nobleza equivalentes a los dos lados de los Pirineos puede ser leído, a los ojos de Luis XIV, como la celebración de una unión dinástica³⁸, generando así una nobleza común que hiciese frente a la posible situación bélica en Europa. No obstante, el problema de la extranjería, del otro, de la disputa por el privilegio, entró fuertemente en los discursos esgrimidos a ambos lados de la frontera en diferentes momentos de la centuria. Simplemente señalaré algunos ejemplos.

Cuando la monarquía de España tenía que justificar la decisión adoptada por Felipe V, recurrió a la aprobación de la misma por parte del Consejo de Estado. En dicha reunión del 9 de julio de 1701, los miembros que habían defendido la opción borbónica en la sucesión de la Monarquía y que no pertenecían a la grandeza, es decir, el cardenal Portocarrero y Manuel Arias, se mostraron abiertamente partidarios de defender esta equiparación. A este respecto, el voto de Arias resulta sumamente ilustrativo

que tiene por muy justo el que su Mgd. conceda a los Duques Pares de Francia el tratamiento de Grandes porque además de los motivos de obligación, gratitud, buena correspondencia, y razón de estado, es muy importante afianzar y estrechar la unión que hoy por la bondad de Dios gozan estas Naciones, con este mutuo vínculo de la primera nobleza de ambas, que resulta de la igualdad de su tratamiento, y no obsta que las ceremonias del sean en algo diversas en un Reyno que en otro, porque esto depende del estilo de las naciones, y lo que en alguna circunstancia puede echarse menos se suple en otras y no puede desearse

³⁶ AHN, Estado, leg. 2.709. Copia del 16 de abril de 1730 del reglamento que se dio al conductor de embajador el 25 de abril de 1717. Un análisis de este reglamento en Barrios, F., “Práctica diplomática de la corte de España de principios del siglo XVIII: notas a un reglamento ceremonial de 1717”, *Revista de Estudios Políticos*, 62, 1988, pp. 163-183.

³⁷ AHN, Estado, leg. 2.869, orden del 13 de mayo de 1712.

³⁸ Desos, C., *Les français de Philippe V. Un modèle pour gouverner l'Espagne (1700-1724)*, Estrasburgo, 2009, p. 64.

mas despectivamente por los unos y por los otros sino ser tratados con las demostraciones de mayor honra que cada uno de los Reyes practica en sus dominios³⁹.

La retórica de la unión dinástica, de la mayor búsqueda de vínculos, se recuperaba entonces para celebrar la creación de un *ethos* nobiliario común a España y Francia, afanzado en una *cosmopolis* europea, en una supuesta ética nobiliaria común que podía ser universal y universalizada. Así, Arias, al mismo tiempo que abogaba por la defensa de un ejercicio de majestad ‘fuerte’, con un rey que gobernase las noblezas, rompía las diferencias naturales y evitaba la consideración de extranjería de los duques y pares a partir de la vinculación al cosmopolitismo y en pos a una defensa de la creación de una común identidad política a los dos lados de los Pirineos.

La muerte de Luis XIV, el primero de septiembre de 1715, modificó esta consideración y equiparación de la grandeza en la corte francesa. El mismo 2 de septiembre de 1715, en el *Arrest du Parlement* de París que reconocía al duque de Orléans como regente de Francia durante la minoría de edad de Luis XV, los pares de Francia presentaron al duque de Orléans diversas quejas sobre la equiparación⁴⁰. De una de estas quejas se hacía eco el embajador hispano en París, el príncipe de Cellamare al abordar los “puntos de ceremonia que se han decidido por el nuevo Gobierno de Francia”, aludiendo a los problemas que desde entonces iba a tener la grandeza de España para ejercer cargos en Francia por ser “dignidad forastera”, aunque sí iba a conservar su valor para todas las cuestiones referentes a la nobleza cortesana⁴¹. Este hecho expresaba y marcaba una nítida diferencia con respecto a lo que, casi un siglo antes, era una costumbre habitual en la corte romana: la grandeza de España era una dignidad deseada por las familias romanas y, por ende, reconocida ceremonialmente⁴².

Considerar a la grandeza como una dignidad forastera para Francia, se remitía al extrañamiento de la extranjería, a ese discurso del otro como ajeno a la comunidad política. En este sentido, en el contexto convulso de la regencia, en la cual se había producido un fuerte vuelco de los grupos políticos⁴³, la nobleza francesa, como

³⁹ AHN, Estado, leg. 692. Sobre las reuniones del Consejo de Estado, véase también, AHN, Estado, leg. 709.

⁴⁰ Archives Nationales de France (en adelante ANF), K/619.

⁴¹ AHN, Estado, leg. 1.699, consulta del Consejo de Estado del 28 de diciembre de 1715.

⁴² BEESS, 27, ff. 276r-304r: “Discurso sopra la Precedenze ne Rango de soli Grandi di Spagna per la Corte di Roma”. En la Monarquía francesa, inclusive esta cuestión fue retomada en la segunda mitad del siglo XVIII, como pone en evidencia la correspondencia acerca del problema del rango de la grandeza (ANF, O1/1042, nº 37-39) y las quejas de Aranda acerca del abuso que se hacía del uso de la grandeza en la década de 1770 (AHN, Estado, leg. 2.846).

⁴³ Le Roy Ladurie, E. (con la colaboración de J.-F. Fitou), *Saint-Simon ou le système de la Cour*, París, Fayard, 1997, pp. 385-417 y también Dupilet, A., *La régence absolue. Philippe d'Orléans et la polysynodie (1715-1718)*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.

recordaba Boulainvilliers, entendía que debía ejemplificar a la nación francesa⁴⁴. Toda vez que se había producido una ruptura entre el saber del rey (y de su estado, como condición pero también como saber de la Monarquía) y el saber histórico de la nobleza, era la propia nobleza, de la mano de personalidades como Boulainvilliers, la que articuló un discurso de la nobleza como nación, como raza incluso, que, por ende, confrontaba directamente los extrañamientos e incertidumbres de la extranjería⁴⁵.

Naturalezas y religión

La naturaleza, como se ha comentado someramente en la introducción, era la condición del regnícola o de quien era aceptado por una determinada comunidad. Las cartas de naturaleza (o *lettre de naturalité* en Francia) eran privilegios que otorgaba un rey, por el cual ordenaba que un extranjero “sea considerado súbdito natural y regnícola a los efectos de disfrutar los derechos...”⁴⁶. Este era un instrumento legal y normativo por el cual se integraba a un extranjero en la comunidad de los naturales, de los regnícolas, aunque esto no siempre permitiese anular o tamizar el extrañamiento y la incertidumbre de la extranjería. Ejemplo de esto se vislumbró durante el reinado de Luis XIV, cuando se comenzó a cobrar un impuesto por la concesión de las naturalezas (1697)⁴⁷ y estas estuvieron mediatizada por la religión; esto es, que, en cierto punto, fue un instrumento para garantizar la catolicidad de la Monarquía. Esta cuestión se constata en las concesiones de las cartas de naturaleza del momento justo de revocación del edicto de Nantes, en la cual se preguntaba siempre la profesión, o como en el caso de un danés en 1685, se requería que hubiese abjurado de sus creencias luteranas para concedérsele la carta de naturaleza⁴⁸. Asimismo, la importancia de la catolicidad de los nuevos naturales se comprueba también en caso de Catalina de Taberne (quien había afrancesado su nombre a Ca-

⁴⁴ Boulainvilliers, H. de, *Memoire pour la noblesse de France, contre les ducs et pairs*, París, 1717; *Essais sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine & abaissement*, Ámsterdam, 1732 y *État de la France*, Londres, Chez T Wood, 1737.

⁴⁵ Foucault, M., *Defender la Sociedad. Cursos en el Collège de France (1975-76)*, Buenos Aires, FCE, 2001, pp. 114-133, clase del 11 de febrero de 1976. Para algunas recientes interpretaciones de Boulainvilliers dentro de las dinámicas nobiliarias y cortesanas, *vid.* Benigno, F., “La corte e la foresta. Sulla non coincidenza tra cultura cortigiana e cultura nobiliare”, en *Testi e contesti per Amedeo Quondam*, Roma, Bulzoni, 2015, pp. 13-16. Asimismo, Lefèrme-Falguières, F., “Le fonctionnement de la cour de Versailles. Une modélisation des notions de centre et périphérie”, *Hypothèses*, 1:3, 2000, pp. 209-212 y “La noblesse de cour aux XVIIe et XVIIIe siècles. De la définition à l'autoréprésentation d'une élite”, *Hypothèses*, 1:4, 2001, pp. 90-92.

⁴⁶ Dubost, J.-F., “Signification de la lettre”, *op. cit.*, p. 1 (traducción propia).

⁴⁷ Dubost, J.-F. y Sahlins, P., *Et si on faisait payer*, *op. cit.*

⁴⁸ ANE, O1/219, f. 33.

therine), nacida en la villa de Madrid y casada con Carlos Rico, también español, a quien se le requería que profesase la religión católica para otorgársele la carta de naturaleza en la monarquía francesa⁴⁹.

La religión, en monarquías confesionales, era una de las principales cuestiones por las que debían velar los monarcas. En este sentido, al inicio del siglo XVIII, la profesión de fe de una determinada religión (el catolicismo en este caso) era presentada como un requisito indispensable para poder obtener las cartas de naturaleza y, con esto, dejar de ser considerado jurídicamente como extranjero. Por consiguiente, la religión, al igual que la consideración de la nobleza como nación o la propia realeza, también se presentaba como otro elemento articulador de los discursos que pretendían tamizar la extranjería y/o naturaleza. Discursos similares podían escucharse al inicio del reinado de Felipe V en el contexto de la guerra de sucesión y en referencia a los sujetos alemanes y los problemas que podían ocasionar por ser de este lugar, donde había surgido la reforma luterana⁵⁰.

El devenir de la centuria en España, sin embargo, modificó esta lógica con respecto a la religión. Uno de los primeros ejemplos que se encuentran es en la repoblación de Sierra Morena. Para esta empresa, la monarquía consiguió órdenes de tránsito por Francia gracias a los contratos que hizo con facilitadores franceses como M. Jean-Gaspard de Thürriegel, por el que este se comprometía a introducir 6.000 colonos flamencos y alemanes entre 1767 y 1769⁵¹. Se percibe, entonces, que para este momento la procedencia o, incluso, la vinculación de una procedencia con una determinada confesión (como era el caso de los alemanes con el luteranismo en las primeras décadas del siglo) ya no operaba como un impedimento para poblar un territorio. Por ende, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, la religión comenzaba a dejar de ser un impedimento en la naturalización, en tanto participación, normativa, en la comunidad. Otra muestra de ello fue el alegato a la libertad de conciencia que elevó la comunidad francesa de Madrid en 1776 para que la Inquisición española no tuviese jurisdicción sobre ellos por el hecho de ser franceses⁵²;

⁴⁹ Ibid., f. 39.

⁵⁰ Sobre estas cuestiones, Vicent López, I., “El discurso de la fidelidad durante la Guerra de Sucesión”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 13, 2000, pp. 61-82 y “La cultura política castellana durante la Guerra de Sucesión: el discurso de la fidelidad”, en *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 217-243. Igualmente, para los discursos en América, véase, Escamilla González, I., “Razones de lealtad, cláusulas de fineza: poderes, conflictos y consensos en la oratoria sagrada novohispana ante la sucesión de Felipe V”, en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004, pp. 179-204 y Ramos, F., “‘Un puñal, un tóxico que quita la vida de toda una monarquía’: ceremonias públicas, sermones panegíricos y el discurso antiinglés en la víspera de Utrecht”, en *Resonancias imperiales. América y el Tratado de Utrecht de 1713*, México, UNAM, 2015, pp. 119-145.

⁵¹ AGS, Estado, leg. 4558.

⁵² AHN, Estado, leg. 3114: “Mémoire au sujet du droit que reclament les François de n'être pas soumis au Tribunal de l'Inquisition en Espagne”.

esto es, que un tribunal religioso, como la Inquisición, no tuviese jurisdicción sobre ellos como sujetos católicos, dado que eran franceses y allí no operaba este tribunal. Los discursos de la extranjería informaban en este caso de determinadas condiciones de posibilidad (en positivo) para la comunidad francesa en Madrid, puesto que su diferente naturaleza les permitía reivindicar determinadas libertades que por su confesión no tendrían.

El final de la centuria y el inicio de los procesos revolucionarios, con todo, modificaron nuevamente estas cuestiones. Estos hechos permitieron la vuelta a una mayor vinculación e identificación discursiva de la religión con determinados grupos que generaban recelos, miedos, extrañamiento o incertidumbre⁵³. Efectos de estas cuestiones se percibieron directamente en Buenos Aires. Primeramente, en 1795, el gobierno de la ciudad temía una conspiración de extranjeros, especialmente de franceses, la cual contó con la participación de parte de la población esclava de la ciudad⁵⁴. Ante esto, la reacción inmediata fue la orden de expulsión de extranjeros⁵⁵. El contexto norteamericano de enfrentamiento entre Francia e Inglaterra, no obstante, conllevaron otra amenaza: el miedo a una posible invasión o ataque inglés en Buenos Aires en represalia a la paz firmada con Francia⁵⁶.

Los efectos del contexto revolucionario también se notaron a principios del siglo XIX. Así, el 12 de octubre de 1803, el virrey del Pino indicaba que los últimos enfrentamientos habían ocasionado cierto descontrol en la entrada de extranjeros (especialmente “Yngleses, Anglo-Americanos, Portugueses, y otros...”), siendo esto aprovechado por algunos protestantes para propasarse en “difundir en conversaciones

⁵³ Sobre este particular, resulta sumamente ilustrativa la exposición que Floridablanca confeccionó y leyó al rey Carlos IV delante el Consejo acerca de lo que acontecía en la Francia de 1792, en AHN, Estado, leg. 4818, exp. 36. Además, *vid.* Torres Puga, G., *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)*, México, Colegio de México, 2010, caps. 4 y 5; “Los procesos contra las ‘conspiraciones revolucionarias’ en la América española. Causas sesgadas por el rumor y el miedo (1790-1800)”, en *Independencia y revolución. Reflexiones en torno del Bicentenario y el Centenario*, México, El Colegio de Jalisco, 2010, pp. 13-44 y “Los pasquines de Huichapan, el cura Toral y el espacio público (1794-1821)”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 26, 2013, pp. 77-102.

⁵⁴ Lewin, B., “La ‘conspiración de los franceses’ en Buenos Aires (1795)”, *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 4, 1960, pp. 9-57; Johnson, L. “Juan Barbarin: The 1795 Conspiracy in Buenos Aires”, en *The Human Tradition in Colonial Latin America*, Wilmington, Scholarly Resources, 2002, pp. 259-277, *Los talleres de la revolución. La Buenos Aires plebeya y el mundo Atlántico, 1776-1810*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, pp. 203-238; Bernard, C., “Los olvidados de la revolución: el Río de la Plata y sus negros”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [on line], <http://nuevomundo.revues.org/58416> (consultado el 14 de noviembre de 2016); Di Meglio, G., *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la revolución de mayo y el rosismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 78-79 y Andrews, G., *Afro-Latinoamérica. 1800-2000*, Vervuert, Iberoamericana, 2007, pp. 70-72.

⁵⁵ Biersack, M., “Las prácticas de control sobre los extranjeros en el virreinato del Río de la Plata (1730-1809)”, *Revista de Indias*, 268, 2016, pp. 673-716 y “Los franceses en el virreinato del Río de la Plata”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 15, 2015, pp. 1-21.

⁵⁶ AGN, División Colonia, Sección Gobierno, Sala IX, 21-02-01: carta de Joseph de Jaudenes a Don Luis de las Casas, Filadelfia, 16 de noviembre de 1795.

de Estado especies opuestas a nuestra Religión”, por lo que solicitaba una relación urgente de todos “expresados Extranjeros que se hayan introducidos”⁵⁷. Resulta sumamente ilustrativo que esta orden se conserva, así como que se dice que fue promovida, por una carta anónima de una persona de 69 años, 3 meses y 13 de edad (según indicaba en la misiva), en la que exponía los graves problemas que atravesaba la “Religion Catholica” en Buenos Aires con la introducción de “estos hombres”, los cuales

han ydo llegando separadamente, he yntroduciendose con estas gentes ynosentes por razon de bellos mosos, particularmente con las Mugerres, que aporfia, y como se moda, los lleban a sus casas en donde los agasaxan lo mejor que pueden, y tener el gusto de oir sus razonamientos, pero ellos quando allan la ocacion bienen el beneno, que los solteros, y solteras no pecan, que ellos no confiesan solo a Dios para que les perdone, que los hombres no Pueden perdonar; estar sacrílegas Palabras se yran Prolongando de día en Día de modo que dos señoras me han comunicado aberle oydo a uno de ello esto mismo de lo que quedaron absortas⁵⁸.

Mujer como débil, hombre protestante como perverso. Ese es el axioma que pretende sustentar esta carta y que justificó las órdenes de control de los extranjeros, al igual que ocurriera dos años más tarde, en 1805⁵⁹. Los extranjeros se volvían a vincular, en este momento, con la religión. Acorde a esta argumentación, el extrañamiento y la incertidumbre lo ocasionaban por su religión y las posibilidades que estos extranjeros encontraban de asentarse en Buenos Aires pasaban por la debilidad de las mujeres. Se constata, entonces, que los discursos contrarios a los extranjeros (y la extranjería) recuperaron, para el final del siglo XVIII e inicios del XIX, su impronta religiosa o confesional, al mismo tiempo que el cuerpo (y la imagen, en su sentido de re-presentación) de la mujer se acrecentaba como concreción de las líneas de debilidad, para los planteamientos hegemónicos, del cuerpo político de la monarquía. Extranjeros y mujeres fueron, en definitiva, ontologías del extrañamiento y la incertidumbre, caracterizadas, clasificadas y conceptualizadas de forma diversa, en relación al conjunto de ese cuerpo de la monarquía, visto a sí mismos como natural y hombre.

Comerciantes: los problemas de un grupo heterogéneo

Voltaire, en sus *Cartas Filosóficas*, plasmó casi gráficamente cómo el comercio podía ser entendido como un medio para la tolerancia, dado que se producía entre

⁵⁷ AGN, Sala IX, 35-03-06.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ AGN, Sala IX, 21-01-04. División Colonia-Sección Gobierno de Buenos Aires. Orden de 20 de junio de 1805.

ontologías comunes⁶⁰. Con todo, aunque los comerciantes buscasen beneficiarse de esas condiciones de posibilidad de su propio ser, la realidad de su situación fue una de las cuestiones que mayores contratiempos jurisdiccionales generaba en las monarquías. En el caso de la hispana, al inicio del siglo XVIII, inclusive se creó la Junta de Dependencia de Extranjeros, que se encargaba principalmente de los franceses⁶¹. Estos comerciantes franceses se vieron favorecidos, durante los primeros años de la centuria por la supuesta “unión dinástica” entre Francia y España, que debía desvirtuar o matizar las diferencias entre naturales y extranjeros, pues suponía una comunidad de destino en la familia Borbón. Así, entre 1703 y 1704 se suprimieron determinados impuestos de entrada de productos franceses⁶² o se establecieron determinados privilegios jurisdiccionales para los comerciantes franceses en suelo peninsular, como que los jueces ordinarios no pudiesen entrar en sus domicilios⁶³.

Con el pasar de los años, estas lógicas también fueron modificadas, especialmente para el caso de los franceses residentes en Madrid. Primeramente en 1763, pero reiterada la orden en 1774, desde el gobierno de la monarquía hispana se ordenaba que se estableciesen nuevos registros o censos de los extranjeros que eran residentes y de los que no lo eran, para que así cada uno tuviese los privilegios y obligaciones correspondientes a estas diferentes normativas⁶⁴. Como sostiene Herzog, la residencia, en tanto que vecindad, resultó determinante, ya fuese a nivel normativo como práctico, para superar el extrañamiento de la extranjería y aliviar la incertidumbre⁶⁵. Una vez reconocidos como vecinos, los horizontes de expectativa de los comerciantes extranjeros aumentaban. Por consiguiente, se puede constatar que las comunidades de comerciantes vivieron contingencias particulares a lo largo del siglo XVIII. Su condición de extranjeros estuvo fuertemente reglamentada en las cortes europeas, lo que no fue óbice para que la incertidumbre de la extranjería pudiese

⁶⁰ Ya se percataron de esta cuestión Auerbach, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 2011 y Ginzburg, C., *El Hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*, Buenos Aires, FCE, 2010.

⁶¹ Entre la múltiple documentación que existe, para su creación y puesta en funcionamiento, ver AHN, Estado, legs. 2893, 3584 y 4826. La documentación básica sobre su funcionamiento y sesiones, se encuentra en AHN, Estado, legs. 605-697. Igualmente, véase, Crespo Solano, A. y Montojo Montojo, V., “La Junta de Dependencia de Extranjeros (1714-1800): Trasfondo socio-político de una historia institucional”, *Hispania*, 232, 2009, pp. 363-394.

⁶² Bibliothèque nationale de France (en adelante BnF), Clairambault, 847, ff. 79 y 82.

⁶³ ANF, Série BIII, 325, n° 92: “Memoire qui prouue que les juges ordinaires ne peuuent visiter les maisons, magasins et boutiques de Marchand, artisan et ouuriers François qui sont tablis en Espagne”, de 1709. Acerca de estas cuestiones, véase Recio Morales, Ó., “Los extranjeros del rey: la nueva posición de los extranjeros en el comercio y el ejército borbónico de Felipe V (1700-1746)”, *Dieciocho: Spanish Enlightenment*, 35:1, 2012, pp. 49-74.

⁶⁴ AHN, Estado, leg. 5045: Junta General de Comercio y dependencia de Extranjeros del 24 de noviembre de 1763 y del Consejo de Estado del 26 de febrero de 1774.

⁶⁵ Herzog, T. *Vecinos y extranjeros*, op. cit.

devenir en condición de posibilidad y abriese o cerrase puertas dependiendo de los contextos y naturalezas de cada momento de la centuria.

Comunidades extranjerizadas

A lo largo del siglo XVIII existieron algunas comunidades o grupos que sin ser extranjeros acorde a las definiciones normativas y jurídicas de la época, sí que vivieron un proceso similar al de los extranjeros: generaron un extrañamiento e incertidumbre en las comunidades hegemónicas. Su clasificación como una ontología otra, generalmente inferior en la jerarquización que asumía la clasificación, implicó que fuesen tratadas y contempladas acorde a esta lógica. Dos de estos grupos, con desigual fortuna, fueron los gitanos y las poblaciones originarias en América.

La discriminación y rechazo contra los gitanos cuenta con múltiples ejemplos a lo largo del siglo XVIII. En 1746, el marqués de Villarías ponía en mano de Fernando VI una nueva impresión de la *Restauración Política de España*, de Sancho de Moncada. En ella se plasmaba con claridad lo que se entendían como remedios de la monarquía española, siendo uno de ellos la contención y/o exterminio de los gitanos⁶⁶. El hecho de ser gitano conllevaba, entonces, una posibilidad negativa para ellos, al mismo tiempo que era identificado por la sociedad como un temor, como algo dañino y, por ende, de lo que se debía cuidar y combatir.

Este combate contra los gitanos se expuso nítidamente en el artículo 20 de la Real Pragmática del 19 de septiembre de 1783, por el cual se les prescribía pena de sello y apercibimiento. Fruto de ello fue la campaña de encarcelar a la comunidad gitana de los distintos pueblos de España que se emprendió entre 1783 y 1787⁶⁷. En el caso de la comunidad gitana apesada en Granada, la documentación específica que “fueron presos por no tener vecindad conocida, y andar de pueblo en pueblo”, por lo que se los condenaba, acorde a la Real Pragmática a “diez años de Presidio de Africa y que cumplidos no salgan sin licencia de la Sala”⁶⁸. La vecindad volvía a

⁶⁶ Moncada, S. de, *Restauración política de España y deseos públicos que escribió en ocho discursos el doctor Sancho de Moncada*, Madrid, Juan de Zuñiga, 1746. Se indicaba en la portadilla que había sido entregada al rey Fernando VI por el marqués de Villarías. Esta cuestión de los gitanos se plasma claramente en la segunda parte del discurso séptimo, pp. 128-146, cuyo capítulo IV se titulaba: “Los Gitanos se debían condenar à muerte”. Un análisis de estos tratados de los arbitristas y la cuestión gitana, en Guasti, N., “The Debate on the Expulsion of the Gypsies in the Castilian Arbitrismo of the Early Seventeenth Century”, en *Reforming Early Modern Monarchies. The Castilian Arbitrista in Comparative European Perspective*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016, pp. 157-175.

⁶⁷ AGS, Gracia y Justicia, leg. 1004. Véase, igualmente, Herzog, T., “Beyond Race. Exclusion in Early Modern Spain and Spanish America”, en *Race and Blood in the Iberian World*, Berlín, Lit Verlag, 2012, pp. 156-157.

⁶⁸ AGS, Gracia y Justicia, leg. 1004. Ejemplos de estas personas los encontramos en “Antonio Joseph Santiago, natural del Lugar de Zujar de Baza casado con Maria Ygnacia Martin, de edad de 34 años, de dos varas y tres dedos de alto, cenceño, pelo negro y largo, cerrado de barba, bien moreno, oyoso e viruelas, ojos negros, patilla larga,

ser un elemento diferenciador entre los extranjeros y los naturales. Sin embargo, en este caso de los gitanos, hay que añadir o tener presente los presupuestos que con respecto a ellos ya se tenían y que plasmaba perfectamente en la obra de Sancho de Moncada. La extranjerización de los gitanos, con todo, se producía por esta doble vía: el extrañamiento, miedo e incertidumbre que generaban en la comunidad, al mismo tiempo que este se retroalimentaba en la imposibilidad de vecindad que se les confería a los gitanos. En definitiva, los gitanos eran vistos y construidos como una ontología ajena a la comunidad de la monarquía y de la que esta comunidad debía protegerse.

Como se comentaba al principio de este texto con el caso de Bucareli y las comunidades guaraníes, la monarquía española percibía a las poblaciones originarias, a los indios según su denominación, como gentes que no compartían la civilización suya, muchas veces incluso incapaces para ello, como ponía de manifiesto el limeño Victorino Montero, en su memorial presentado al rey Fernando VI acerca del *Estado Político del Reyno del Perú*, donde afirmaba “su conocida inclinación al ocio”⁶⁹. Esta asunción del indio como el sujeto a civilizar, hizo que las poblaciones originarias generasen en las comunidades españolas un extrañamiento, una incertidumbre y un miedo. Se debía ser contundente ante ellos, al mismo tiempo que benévolo con quienes eran buenos y domesticables. Se construía, así, el mito del buen y mal indio, del buen y mal salvaje⁷⁰. Esta idea era perfectamente plasmada en la correspondencia que el gobierno de la ciudad de Salta (norte de la actual Argentina) enviaba a la Audiencia de La Plata (Charcas) a finales del siglo XVII a propósito de la denominada tercera guerra o revuelta calchaquí. Tras narrar los problemas defensivos de la ciudad de Salta y, por tanto, solicitar ayuda militar, el gobierno de la ciudad incidía en la diferenciación de los ‘buenos y los malos indios’, dado que la aproximación y entrada de los ‘malos indios’ en la ciudad provocaba graves problemas: los ‘buenos indios’ no se sentían obligados a pagar los tributos que pagaban⁷¹. Se constata, entonces, que el extrañamiento del ‘mal indio’ y su proyección sobre el ‘buen indio’ incidía en el ordenamiento productivo y tributario de la monarquía,

nariz corta y afilada, y cejas negras” y en “Eugenio Lucas natural de Lugar de Vicar, obispado de Almería, de estado Soltero, huérfano de Padres, de edad de 39 años, de dos varas y quatro dedos de alto, color mui moreno, pelo negro y largo, cejas negras, cerrado de barba, tuerto del ojo izquierdo, nariz larga y afilada, algo retrecho”.

⁶⁹ Montero, V., *Estado Político del Reyno del Perú*, 1744/1747, en Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (en adelante ABNB), Rück, 22, f. 46v. Igualmente, acerca de la ‘naturaleza del indio’, según los términos de la época, véase ABNB, Rück 72, en donde se encuentra un papel anónimo en el que se afirmaba que eran vagos, bebedores, no tenían honor y, sobre todo, no profesaban la fe.

⁷⁰ Sobre esta cuestión, continúa resultando fundamental, a pesar de la cronología del siglo XVI, el ensayo XXX “De los caníbales” de Montaigne.

⁷¹ *Libro de Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas, 1661-1737*, Sucre, Editorial Tupac Katari, 2007, VI, pp. 67-81.

concretado en la ciudad de Salta. Así, las diferenciaciones ontológicas y la extranje-rización del otro, de las poblaciones originarias en este caso, implicaba o era parte de una dominación ontológica, epistemológica y material simultánea.

La falta de civilización, cultura, estilo, lenguaje y religión que aludía Bucareli con respecto a los guaraníes es una muestra más de esta triple dominación. La necesidad de civilización plasma las políticas que, en términos actuales, podríamos entender como de colonialidad del ser, del saber y del poder⁷²; esto es, el otro extranje-rizado debe ser atravesado por estas políticas para poder comenzar a ser permitido como parte de la comunidad. Esto es lo que se le escribía desde Buenos Aires al conde de Aranda el 14 de septiembre de 1767, cuando comentaban las cartas que llegaban de los nuevos misioneros responsables de las comunidades guaraníes. En ellas se indicaba, por ejemplo, que

les haré vestir a la Española, asistiéndolos, y tratándolos de modo que conozcan la mejor de su suerte, conservándolos aquí hasta imponerlos como conviene, y tener proporcionados los medios para casar los Curas, y poner otros estableciendo el nuevo Gobierno en cuya obra recelo se me ofreciera vastante que vencer; según empiezan a explicarse algunos corregidores sobre la inducción de aquellos Curas a que no crean lo que yo les diga⁷³.

Si antes se ordenaba enseñarles el lenguaje y la fe de la civilización, ahora se orde-naba una vestimenta a la española, es decir, se convenían todas formas para alcanzar una inserción en la comunidad, para poder comenzar a ser considerados ontológica y epistemológicamente: los pobladores originarios entraban, de esta forma, en la civilización europea, en tanto que devenían, o se aproximaban por lo menos, en españoles. La vestimenta, además, remite en un orden simbólico y discursivo a la identidad del individuo, pero también del imperio español⁷⁴. En este sentido, la

⁷² Quijano, A., "Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America", *Nepantla: Views from South*, 3, 2000, pp. 533-580; Sousa Santos, B. de., "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en *Descolonizar la modernidad, Descolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina*, Madrid, Iepala, 2010, pp. 101-146; Maldonado-Torres, N., "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007 y Castro-Gómez, S., "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

⁷³ AGN, División Colonia-Sección Gobierno, Sala IX, 21-01-10.

⁷⁴ A nivel general, véase, Eagleton, T., *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2011. Para el caso concreto de la monarquía española y la cuestión del estilo como vestimenta, Fernández Albaladejo, P., *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 132-127 y "Soldado del Rey, soldados de Dios. Ethos militar y militarismo en la España del siglo XVIII", *Espacio, Tiempo y Forma*, 11, 1998, p. 311, llegando a afirmar que "la mudanza del traje resultaba así anuncio de declinación de imperio", visto este último como una particular forma de gobierno. Igualmente, sobre la relación entre las cuestiones del traje y la identidad, cfr. Molina, Á. y Vega, J., *Vestir la Identidad, construir la apariencia. La cuestión del traje en la España del siglo XVIII*, Madrid, Centro Cultural Conde Duque, 2004, pp. 18-46.

ausencia de la misma implicaba la no pertenencia al grupo, a la comunidad, al orden civilizado del imperio, por lo que, visualmente inclusive, los indios, como eran llamados, generaban extrañeza en la población española. Los procesos de extranjerización del otro o de algunos grupos en particular, en resumen, implicaban una conceptualización de esas ontologías otras de manera peyorativa, además de la puesta en prácticas de ejercicios de contención (como los gitanos) y/o conversión (como se pretendía con los pobladores originarios) de esos otros dentro de la comunidad.

Conclusiones

Pensar la extranjería y los extranjeros durante el siglo XVIII no se arroja un trabajo sencillo ni unívoco. Requiere combinar la fundamentación normativa y jurídica de la época con las múltiples casuísticas que durante este siglo se dieron en las diferentes espacios imperiales y monárquicos. Como identidades políticas en construcción que eran los extranjeros, los discursos de la extranjería atravesaron este proceso de identidad/identificación/diferencia gracias a las re-presentaciones que en cada momento y en cada sector social se hizo de los extranjeros. En este sentido, del extrañamiento de la extranjería devenía su propia incertidumbre, la cual atravesaba a todos los sectores sociales, desde el rey hasta la nobleza, pasando por los migrantes, los viajeros, los literatos, los comerciantes, etc. y afectaba la cotidianidad de las vidas de estas personas e, incluso, de sus cuerpos⁷⁵. Puede resultar lógico comprender que esta incertidumbre, aunque afectase a todos los extranjeros, no lo hacía de la misma forma, siendo más beligerante en los sectores no privilegiados y marginados.

Los discursos de la extranjería y las construcciones del otro marcaron un carácter continuo y constante de incertidumbre, pero al mismo tiempo, por momentos podían abrir caminos a nuevas condiciones de posibilidad, los cuales siempre se intentaron cerrar por las mismas autoridades y sectores sociales que reglaban la extranjería y su definición. En este sentido, las distintas coyunturas del siglo XVIII informaron de cómo la extranjería era vista y de cómo los conflictos supusieron la puesta en práctica de ejercicios de conversión o exclusión mayoritariamente. Asimismo, estos discursos de la extranjería tampoco estuvieron exentos de prácticas xenófobas y/o peyorativas para referirse a determinados extranjeros, como era el caso del cardenal Giudice al escribir al Grimaldo acerca de un francés y recomendarle

⁷⁵ Farge, A., *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos, historia del pueblo en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 77-109.

que “no descuidara la ignorante malignidad de un gabacho afeando el temperamento de mi natural...”⁷⁶. En definitiva, pensar los extranjeros en el siglo XVIII, así como los discursos acerca de las condiciones de extranjería, es pensar en la incertidumbre de un grupo heterogéneo y con una definición cambiante dependiendo de las circunstancias sociales y políticas, que puede (y debería) ser pensado desde múltiples fuentes y aristas de interpretación y comprensión.

⁷⁶ AGS, Estado, leg. 4316, carta del 28 de mayo de 1714. Incluso el *Diccionario de Autoridades* (1734) definía “gabacho” como: “Soez, asqueroso, sucio, puerco y ruin. Es voz de desprecio con que se moteja a los naturales de los Pueblos que están a las faldas de los Pyrenéos entre el rio llamado Gaba, porque en ciertos tiempos del año vienen al Reino de Aragón, y otras partes, donde se ocupan y exercitan en los ministerios más baxos y humildes”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G., “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, 73, 2011, pp. 249-264.
- ANDREWS, G., *Afro-Latinoamérica. 1800-2000*, Vervuert, Iberoamericana, 2007.
- APPADURAI, A., *El futuro como hecho global. Ensayo sobre la condición global*, Buenos Aires, FCE, 2015.
- APPADURAI, A., *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets, 2007.
- AUERBACH, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 2011.
- BARRIOS, F., “Práctica diplomática de la corte de España de principios del siglo XVIII: notas a un reglamento ceremonial de 1717”, *Revista de Estudios Políticos*, 62, 1988, pp. 163-183.
- BÉLY, L., “Préface: Le cérémonial comme langage politique”, en *Le cérémonial de la cour d’Espagne*, París, 2009, pp. 7-10.
- BÉLY, L., *Espions et ambassadeurs au temps de Louis XIV*, París, Fayard, 1990.
- BENIGNO, F., “La corte e la foresta. Sulla non coincidenza tra cultura cortigiana e cultura nobiliare”, en *Testi e contesti per Amedeo Quondam*, Roma, Bulzoni, 2015.
- BENIGNO, F., *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Madrid, Cátedra, 2013.
- BERNAND, C., “Los olvidados de la revolución: el Río de la Plata y sus negros”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [on line], <http://nuevomundo.revues.org/58416> (consultado el 14 de noviembre de 2016).
- BHABHA, H., *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- BIERSACK, M., “Las prácticas de control sobre los extranjeros en el virreinato del Río de la Plata (1730-1809)”, *Revista de Indias*, 268, 2016, pp. 673-716.
- BIERSACK, M., “Los franceses en el virreinato del Río de la Plata”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 15, 2015, pp. 1-21.
- BOULAINVILLIERS, H. de, *Essais sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine & abaissement*, Ámsterdam, 1732.

- BOULAINVILLIERS, H. de, *État de la France*, Londres, Chez T Wood, 1737.
- BOULAINVILLIERS, H. de, *Memoire pour la noblesse de France, contre les ducs et pairs*, París, 1717.
- BOURDIEU, P., *La Distinction. Critique social du jugement*, París, Éd. de Minuit, 1979.
- BOUZA ÁLVAREZ, F., *Papeles y Opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid, CSIC, 2008.
- CABRERA, J. de, *Crisis política determina el más florido imperio, y la mejor institución de príncipes, y ministros*, Madrid, 1719.
- CARZOLIO, M. I., “En los orígenes de la ciudadanía en Castilla: La identidad política del vecino durante los siglos XVI y XVII”, *Hispania*, 211, 2002, pp. 637-691.
- CARZOLIO, M. I., “Vecinos, comunidades de aldea y súbdito del reino. Identidad política en la periferia castellana. Siglos XVI-XVII”, *Anales de Historia antigua, medieval y moderna*, 35-36, 2003, pp. 269-292.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, S., *La hyrbis del punto cero: ciencia, raza e ilustración en Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- CASTRO-GÓMEZ, S., “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- CERUTTI, S., “À qui appartiennent les biens qui n’appartiennent à personne? Citoyenneté et droit d’aubaine à l’époque moderne”, *Annales HSS*, 62:2, 2007, pp. 355-383.
- CERUTTI, S., “Nature des choses et qualité des personnes. Le Consulat de commerce de Turin au XVIIIe siècle”, *Annales. HSS*, 57:6, 2002, pp. 1491-1520.
- CERUTTI, S., *Étrangers. Étude d’une condition d’incertitude dans une société d’Ancien Régime*, París, Bayard, 2012.
- CHARTIER, R., “Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l’œuvre de Louis Marin”, *Annales. HSS*, 49, 1994, pp. 407-418.
- CHARTIER, R., *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005.

- CONNOLLY, W., *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- CRESPO SOLANO, A. y Montojo Montojo, V., “La Junta de Dependencia de Extranjeros (1714-1800): Trasfondo socio-político de una historia institucional”, *Hispania*, 232, 2009, pp. 363-394.
- DELEUZE, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- DELEUZE, G., *El Poder. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires, Cactus, 2014.
- DENIS, V. y About, I., *Historia de la identificación de las personas*, Barcelona, Ariel, 2011.
- DESOS, C., *Les français de Philippe V. Un modèle pour gouverner l’Espagne (1700-1724)*, Estrasburgo, 2009.
- DI MEGLIO, G., *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la revolución de mayo y el rosismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- DÍAZ POLANCO, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006.
- DUBOST, J.-F. y Sahlins, P., *Et si on faisait payer les étrangers? Louis XIV, les immigrants et quelques autres*, París, 1999.
- DUBOST, J.-F., “Signification de la lettre de naturalité dans la France des XVIIe et XVIIIe siècle”, *EUI Working Papers in History*, 90:3, 1990.
- DUPILET, A., *La régence absolue. Philippe d’Orléans et la polysynodie (1715-1718)*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.
- EAGLETON, T., *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2011.
- ENRÍQUEZ, F., *Conservación de Monarquías, Religiosa y Política*, Madrid, 1648.
- ESCAMILLA GONZÁLEZ, I., “Razones de lealtad, cláusulas de fineza: poderes, conflictos y consensos en la oratoria sagrada novohispana ante la sucesión de Felipe V”, en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004, pp. 179-204.
- FANON, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- FARGE, A., *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos, historia del pueblo en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., “Soldado del Rey, soldados de Dios. Ethos militar y militarismo en la España del siglo XVIII”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 11, 1998.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 125-147

FERNÁNDEZ NAVARRETE, P., *Conservación de Monarquías y Discursos Políticos* (ed. y estudio preliminar de M. D. Gordon), Madrid [1623] 1982.

FOUCAULT, M., *Defender la Sociedad. Cursos en el Collège de France (1975-76)*, Buenos Aires, FCE, 2001.

FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961.

FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, FCE, 1986.

GINZBURG, C., "L'étrangement. Préhistoire d'une procédé littéraire", en *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, París, Gallimard, 2001, pp. 31-36.

GINZBURG, C., "Représentation: le mot, l'idée, la chose", *Annales ESC*, 46/6, 1991, pp. 1219-1234.

GINZBURG, C., *El Hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*, Buenos Aires, FCE, 2010.

GUASTI, N., "The Debate on the Expulsion of the Gypsies in the Castilian *Arbitrismo* of the Early Seventeenth Century", en *Reforming Early Modern Monarchies. The Castilian Arbitrista in Comparative European Perspective*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016, pp. 157-175.

HERING TORRES, M., "Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales", en *La Cuestión Colonial*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, pp. 451-470.

HERMANT, H., *Guerres de plumes. Publicité et cultures politiques dans l'Espagne du XVIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012.

HERZOG, T., "Beyond Race. Exclusion in Early Modern Spain and Spanish America", en *Race and Blood in the Iberian World*, Berlín, Lit Verlag, 2012.

HERZOG, T., "Communities Becoming a Nation: Spain and Spanish America in the Wake of Modernity (and Thereafter)", *Citizenship Studies*, 11:2, 2007, pp. 151-172.

HERZOG, T., "La vecindad. Entre condición formal y negociación continua. Reflexiones en torno de las categorías sociales y las redes personales", *Anuario IEHS*, 15, 2000, pp. 123-131.

HERZOG, T., "Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico", *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo X, 2011, pp. 21-31.

- HERZOG, T., “Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l’époque moderne”, *Annales*, 62:3, 2007, pp. 507-538.
- HERZOG, T., “Vecindad y oficio en Castilla: la actividad económica y la exclusión política en el siglo XVIII”, *Cuadernos Unimetanos*, 20, 2009, pp. 12-13.
- HERZOG, T., *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la edad moderna*, Madrid, Alianza, 2006.
- JOHNSON, L., “Juan Barbarin: The 1795 Conspiracy in Buenos Aires”, en *The Human Tradition in Colonial Latin America*, Wilmington, Scholarly Resources, 2002, pp. 259-277.
- JOHNSON, L., *Los talleres de la revolución. La Buenos Aires plebeya y el mundo Atlántico, 1776-1810*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- LE ROY LADURIE, E., *Saint-Simon ou le système de la Cour*, Paris, Fayard, 1997.
- LEFERME-FALGUIÈRES, F., “La noblesse de cour aux XVIIe et XVIIIe siècles. De la définition à l’autoréprésentation d’une élite”, *Hypothèses*, 1:4, 2001.
- LEFERME-FALGUIÈRES, F., “Le fonctionnement de la cour de Versailles. Une modélisation des notions de centre et périphérie”, *Hypothèses*, 1:3, 2000.
- LEFERME-FALGUIÈRES, F., *Les courtisans. Une société de spectacle sous l’Ancien Régime*, Paris, 2007.
- LEWIN, B., “La ‘conspiración de los franceses’ en Buenos Aires (1795)”, *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 4, 1960, pp. 9-57.
- MALDONADO-TORRES, N., “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- MARÍN, J., *Principe Catholico*, Madrid, Don Gabriel del Barrio, 1720.
- MARIN, L., *Des pouvoirs de l’image. Gloses*, Paris, Seuil, 1993.
- MARIN, L., *La critique du discours. Études sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Ed. Minuit, 1975.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J., “La corte de la Monarquía hispánica”, *Studia Historica*, 28, 2006, pp. 17-61.
- MOLINA, Á. Y VEGA, J., *Vestir la Identidad, construir la apariencia. La cuestión del traje en la España del siglo XVIII*, Madrid, Centro Cultural Conde Duque, 2004, pp. 18-46.
- MONCADA, S. de, *Restauración política de España y deseos públicos que escribió en ocho discursos el doctor Sancho de Moncada*, Madrid, Juan de Zuñiga, 1746.

- OTO, A. de (ed.), *Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon América Latina*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2011.
- OTO, A. de, *Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México, Colegio de México, 2003.
- PALERMO, Z., “Una escritura de frontera: Salta en el N.O.A”, *Inti: Revista de literatura hispánica*, 52, 2000.
- PORTOCARRERO Y GUZMÁN, P., *Teatro Monárquico de España* (ed. y notas de C. Sanz Ayán), Madrid, CEPC, [1700] 1998.
- QUIJANO, A., “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, *Nepantla: Views from South*, 3, 2000, pp. 533-580.
- QUONDAM, A., *El discurso cortesano*, Madrid, Polifemo, 2013.
- RAMOS, F., “Un puñal, un tóxico que quita la vida de toda una monarquía: ceremonias públicas, sermones panegíricos y el discurso antiinglés en la víspera de Utrecht”, en *Resonancias imperiales. América y el Tratado de Utrecht de 1713*, México, UNAM, 2015, pp. 119-145.
- RECIO MORALES, Ó., “Los extranjeros del rey: la nueva posición de los extranjeros en el comercio y el ejército borbónico de Felipe V (1700-1746)”, *Dieciocho: Spanish Enlightenment*, 35:1, 2012, pp. 49-74.
- REMOTTI, F., *Contro l'identità*, Bari, Laterza, 2009.
- REMOTTI, F., *L'ossessione identitaria*, Bari, Laterza, 2010.
- SAHLINS, P., “De Bodin a Rousseau: Derecho y política en la ciudadanía en la Francia del Antiguo Régimen”, *Pedralbes*, 20, 2000, pp. 37-61.
- SAHLINS, P., “Fictions of a Catholic France: The Naturalization of Foreigners, 1685-1787”, *Representations*, 47, 1994, pp. 85-110.
- SAHLINS, P., “Sur la citoyenneté et le droit d'aubaine à l'époque moderne. Réponse à Simona Cerutti”, *Annales. HSS*, 63:2, 2008, pp. 385-398.
- SAHLINS, P., *Frontières et identités nationales: La France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis le XVIIe siècle*, París, 1996.
- SAHLINS, P., Rab, S. y Alduy, C. “La nationalité avant la lettre. Les pratiques de naturalisation en France sous l'Ancien Régime”, *Annales. HSS*, 55:5, 2000, pp. 1081-1108.
- SAHLINS, P., *Unnaturally French. Foreign Citizens in the Old Regime and after*, Ithaca y London, Cornell University Press, 2004;

SÁNCHEZ MEJÍA, H., “De arrojados a vecinos: reformismo borbónico e integración política en las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena, Nuevo Reino de Granada, 1740-1810”, *Revista de Indias*, 264, 2015, pp. 457-488.

SENNETT, R., *El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*, Barcelona, Anagrama, 2014.

SOUSA SANTOS, B. de., “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en *Descolonizar la modernidad, Descolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina*, Madrid, Iepala, 2010, pp. 101-146.

TORRES PUGA, G., “Los pasquines de Huichapan, el cura Toral y el espacio público (1794-1821)”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 26, 2013, pp. 77-102.

TORRES PUGA, G., “Los procesos contra las ‘conspiraciones revolucionarias’ en la América española. Causas sesgadas por el rumor y el miedo (1790-1800)”, en *Independencia y revolución. Reflexiones en torno del Bicentenario y el Centenario*, México, El Colegio de Jalisco, 2010.

TORRES PUGA, G., *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)*, México, Colegio de México, 2010.

VEYNE, P., *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2014.

VICENT LÓPEZ, I., “El discurso de la fidelidad durante la Guerra de Sucesión”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 13, 2000, pp. 61-82.

VICENT LÓPEZ, I., “La cultura política castellana durante la Guerra de Sucesión: el discurso de la fidelidad”, en *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 217-243.

VISCEGLIA, M.A., “Il cerimoniale como linguaggio político. Su alcuni conflitti di precedenza alla Corte di Roma tra Cinquecento e Seicento”, en *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XVIIe siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1997, pp. 117-176.

VISCEGLIA, M.A., “Las ceremonias como competición política entre las monarquías francesa y española en la Roma del siglo XVII”, en *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Polifemo, 2010, pp. 93-132.

VISCEGLIA, M.A., *La città rituale. Roma e le sue ceremonie in età moderna*, Roma, Viella, 2002.



*The latent Europe of José Ortega y Gasset.
Analysis and assessment of his Idea of Europe*

*La Europa latente de José Ortega
y Gasset. Análisis y valoración
de su Idea de Europa*

LUCIO GARCÍA FERNÁNDEZ

Universidad de Huelva
luciogf@telefonica.net

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.030>
Bajo Palabra. II Época. Nº17. 2017. Pgs: 597-618



Recibido: 07/06/2016

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Analizamos en este trabajo la idea de Europa de Ortega y Gasset, entendida como la concepción de una realidad histórica latente que se proyecta como ideal político de unidad de la convivencia de los pueblos europeos, integrando y superando los localismos, regionalismos y nacionalismos, desde el fundamento que presta la cultura común de usos y costumbres entretejidos por dichos pueblos a lo largo del tiempo. Valoramos, a su vez, las razones de tal idea desde la circunstancia orteguiana, mostrando su vigencia y sus posibilidades de futuro.

Palabras clave: Europa, Unión Europea, culturalismo, pueblos europeos, latencia histórica.

Abstract

We analyze in this paper the idea of Europe by Ortega y Gasset, considering it as a viewpoint about a latent historical entity that is projected as a political ideal of unity respect of the coexistence of European peoples, integrating and overcoming localism, regionalism and nationalism from the basis provided by common cultural and social customs. These have been weaved by European peoples over time. We also assess the reasons of his viewpoint from Ortega's circumstances, showing its applicability and future possibilities.

Keywords: Europe, European Union, culturalism, European peoples, historical latency

En el primer apartado de este trabajo intentamos explicar la idea de Europa de Ortega y Gasset desde su contexto histórico y cultural, con la intención de descubrir las razones que llevaron al filósofo español a desarrollar una concepción particular sobre Europa al modo de una perspectiva. Lo cual concuerda con su doctrina epistemológica del punto de vista, de marcado carácter historicista, tal como será expuesto en el apartado segundo.

El análisis orteguiano sobre Europa es penetrante y rico, y mantiene plena actualidad y posibilidades de futuro ante la indefinición cultural y política de la propia realidad europea. Por ello, en las conclusiones confrontamos la propia concepción con la realidad histórica, para observar el carácter realista o idealista de sus aseveraciones, y presentamos la aplicabilidad de sus ideas al fenómeno europeo. De algún modo, los análisis orteguianos nos permiten comprobar los obstáculos que han impedido progresar a Europa hacia una entidad política y cultural más cohesionada, pero también nos ofrecen las claves del camino que el continente europeo podría recorrer para hacer realidad un ideal presente desde antaño. Dicho de otra manera, Europa nos preocupa y ocupa, y así debe ser, porque ineluctablemente ha formado parte y compone hoy nuestra circunstancia vital más inmediata. Reflexionar sobre ella, desde las enseñanzas de Ortega, puede permitirnos comprender la senda recorrida y las posibilidades de futuro de los proyectos de los europeos.

Este análisis es interpretativo y realizado desde la perspectiva que nos ofrece la circunstancia histórica en la que nos encontramos, pero no se cierne exclusivamente a lo expuesto por el autor, aunque las obras en las que se expone de un modo más completo la visión sobre Europa aludida, es decir, *La rebelión de las masas* y *Meditación de Europa* constituyen su fuentes primarias, también hemos prestado atención a otros escritos del autor sobre el fenómeno y, a su vez, comparamos a lo largo del trabajo nuestra interpretación con la de otros autores que han analizado la obra de Ortega, argumentando sobre nuestras propuestas para tratar de hacerlas razonables.

1. ¿Qué es la Europa latente?

La preocupación de Ortega y Gasset hacia Europa ha sido constante en toda su obra, aunque se haya expuesto diáfananamente en unos pocos ensayos. En ellos se

expresa, en nuestra opinión, una característica que destaca por encima del resto, la de latencia de Europa en la mentalidad y convivencia de los europeos, aunque estos pertenezcan a diversos pueblos y naciones. Entendemos por latencia europea la condición de un estado oculto, larvado y manifestado expresamente solo en unos pocos momentos a lo largo del tiempo histórico, respecto a la creencia de los europeos relativa a formar parte de una realidad social y cultural y, en menor medida, política, que denominamos Europa, pero también al estado de ocupación del pensamiento del autor sobre dicha realidad a lo largo de su vida. Por lo tanto, la latencia no se refiere solo a los rasgos que la concepción de Ortega expone sobre la realidad europea en su dimensión política, cultural y social, sino también a la preocupación sobre dicha concepción en el propio pensamiento orteguiano. Hablaríamos, en todo caso, de una doble latencia: como característica atribuida por Ortega a la realidad de los europeos a través de su idea sobre el fenómeno, y al estado permanente en el pensamiento del filósofo como tema de estudio, aunque no siempre abiertamente expuesto en muchos de sus escritos. No obstante, una lleva a la otra y viceversa, de tal modo, que sin la idea de Europa su preocupación por el fenómeno carecería de contenido y sin el impulso curioso que trata de desvelar qué sea Europa no habría surgido concepción alguna, la cual nos descubre precisamente el estado de latencia de Europa en la mentalidad de los europeos a través de su historia.

El punto de vista de Ortega sobre Europa no queda reducido a la enunciación de lo que aquí denominamos latencia europea, sino, más bien, su concepción nos permite alcanzar la interpretación de dicho rasgo como definatorio de su percepción de la realidad histórica de Europa. Así, la concepción de Europa del filósofo madrileño remite a una creencia en la mente de los europeos, forjada desde la experiencia de convivencia que los mismos han desarrollado a lo largo de la historia, al menos desde el Imperio romano¹. La Europa de Ortega, más que una unidad política o un espacio geográfico, como dice Raley, “es un repertorio de creencias, conceptos y vigencias de origen común”². En este sentido, Europa se presentaría como una especie de realidad o mejor dicho, un componente de dicha realidad en forma de creencia, en la que se vive de un modo casi inconsciente, convertida en idea cuando se hace consciente a la mente de los europeos e integrada, en este caso, por conceptos más específicos como el de continente geográfico europeo, economía europea, ciencia europea o política europea como ejemplos³. Pero, en la medida en que la

¹ Ortega y Gasset, J., *Meditación de Europa y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2015, pp. 27-28.

² Raley, H. C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 87. Véase también Sevilla Fernández, J. M., “Ortega y Gasset y la idea de Europa”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 3, 2001, p. 82.

³ Bueno, G., “La idea de España en Ortega”, *El Basilisco*, nº 32, 2002, pp. 11-22.

vida de los europeos se proyecta hacia el futuro, Europa es para Ortega y Gasset un ideal, el de la unidad europea, que anima la empresa de construcción de un espacio político, un estado⁴. Ahora bien, Ortega no hablaba de ideal en un sentido utópico, ni tampoco de un principio ético modélico a modo de un “deber-ser”, sino más bien como una realidad de futuro que puede darse desde lo que existe, es decir, como un principio moral e histórico que orienta la construcción europea desde las circunstancias que le rodeaban, una posibilidad, contemplada desde su realismo con un estilo dramático.⁵

A nivel político, Ortega concibe el proyecto de una Europa supraestatal, una federación de estados, en suma, unos Estados Unidos de Europa, teniendo en cuenta que siempre ha existido un poder europeo, una forma política europea, entendida como imperio, “concierto europeo”, “equilibrio europeo”⁶, junto a otras formas de pertenencia política locales, regionales o nacionales, pero nunca como una unión política de estados europeos. De este modo, su visión se inserta en una tradición de pensar a Europa políticamente en términos federales, con afán europeísta⁷. Sin embargo, no se trata de un Estado que pudiera tomar a Estados Unidos como modelo, el cual adolece de una tradición cultural como la europea, sino más bien de una confederación de pueblos europeos unidos por su cultura común, sin renunciar a sus peculiaridades de lengua y demás especificidades culturales. La comunidad europea es de origen y solo podemos interpretarla como una comunidad de destino en el sentido de que se conforme políticamente mediante un proyecto común⁸, un proyecto de acción colectiva que sea aceptado por los miembros de los pueblos europeos.

A dicho proyecto le es esencial la voluntad y ésta solo puede darse desde la conciencia de europeidad, o sea, desde la idea que aclara los elementos culturales que los europeos⁹, a pesar de nuestras diferencias, compartimos, y que confía en el deseo de compartir un proyecto de futuro o, dicho de otro modo, el apoyo de

⁴ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa y otros ensayos*, op. cit., p. 129.

⁵ De acuerdo con Raley consideramos que el análisis de Ortega sobre Europa equilibra el realismo con el idealismo, muy al contrario del carácter idealista que le atribuye Lalcona. Véanse Raley, op. cit., p. 138, y Lalcona, F. *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.

⁶ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, op. cit., p. 39.

⁷ Abellán, J. L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, p. 180.

⁸ Véanse Duque, F., *Los buenos europeos: hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Nobel, 2003, p. 281; Lemke Duque, C. A., “El concepto de “Europa” en la Revista de Occidente y su recepción en José Ortega y Gasset”, *Política y Sociedad*, vol. 52, nº 2, 2015, pp. 561-563; Sebastián Lorente, J. “La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 83, 1994, p. 221.

⁹ Por esto Ortega insiste en la necesidad de definir a Europa, lo cual no se había hecho hasta entonces, véanse sus obras *Meditación de Europa y otros ensayos*, op. cit., pp. 177-178, y *La Rebelión de las masas*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p.14.

la opinión pública, sin el cual es imposible ejercer el poder¹⁰. Lo cierto es que el proyecto político de los europeos se ha concretado en el nivel local, regional o nacional durante la mayor parte de su historia, y ello no significa para Ortega que no fueran conscientes de pertenecer al Imperio romano, a Occidente o a Europa, sino que dichas ideas eran abstractas y desvinculadas de la convivencia cultural que se encuentra en sus raíces.

Pero no menos esencial resultan para él la tarea de las élites y la de las masas, en tanto que componentes de la sociedad¹¹, de acuerdo con su teoría de las minorías selectas. Por élite o minoría selecta entiende Ortega a aquellos que están cualificados por su autoexigencia y responsabilidad para dirigir y orientar el proyecto vital de cualquier pueblo.¹² Por masa, aquel conjunto de personas que por no estar especialmente cualificados para la dirección social, adoptan el papel de dirigidos dentro de la homogeneidad de la sociedad. Ni las élites ni las masas han tomado conciencia de sus respectivos papeles en el concierto europeo, porque les falta voluntad. Las primeras tenían y tienen miedo a perder su protagonismo nacional e incertidumbre ante el traspaso de soberanía, las segundas desarrollan una opinión pública cambiante en función del desarrollo de los acontecimientos. Las minorías selectas, llamadas a cumplir la misión de hacer una nación de Europa, han caído en el funcionalismo económico, favoreciendo los intereses de las élites económicas. No obstante, cabe establecer una distinción entre élites intelectuales y élites directoras. Las primeras deben ser las que innoven creando nuevos valores dentro del proyecto de una nueva Europa, las segundas, las que dirijan a las masas. En todo caso, cada miembro de la sociedad, una vez asumido el proyecto común, debe participar en la construcción y mantenimiento del estado. Las masas se han rebelado intentando ocupar el puesto de las élites, como el fascismo y el comunismo han puesto de manifiesto.

Dicho supraestado no puede ser construido desde cero, porque toda construcción política requiere de una base en la que apoyarse y la misma no puede ser sino la que presta la cultura compartida por los miembros de dicha sociedad política. No se trata de cultura *docens* sino de cultura *utens*, es decir, a modo de conjunto de experiencias vividas, entre los que se encuentran una opinión pública, un conjunto de normas, lenguas diversas, formas de vida, tópicos de pensamiento, etc.¹³ Como todo orden social, también el europeo posee una dimensión constitutiva cultural de

¹⁰ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 126.

¹¹ Para Ortega la idea de sociedad como comunidad (*gemeinschaft*) tiene primacía frente a la de asociación (*gesellschaft*), términos derivados de Ferdinand Tönnies.

¹² La influencia de Nietzsche sobre Ortega es evidente.

¹³ Sevilla Fernández, *op. cit.*, p. 85.

usos y costumbres, es decir, como toda sociedad es de hecho un “sistema de usos y costumbres”, en los que se basa la creencia, y una dimensión política de organización del orden y distribución del poder¹⁴. Sin embargo, los rasgos culturales de la sociedad europea son la condición para que aflore la voluntad de elaborar un proyecto político común¹⁵, que en la medida en que se trata de un proyecto contiene elementos racionales. Históricamente el orden social precede al orden político. Así, lo observamos en el hecho de que la ciudad renacentista haya sido previa a la *comune* y a la posterior *signoria* o la nación al estado-nacional, por ejemplo.

La idea de Europa de Ortega es eminentemente cultural porque se fija en la vida compartida de los europeos, en su mentalidad y en el marco que permite expresar su vida y construirla, sea conflictiva o cooperativa, y solamente por ello puede ser política. Estando constituida, a su vez, como toda cultura por una dimensión racional y otra emocional que se funden en lo vital, de acuerdo con el raciovitalismo orteguiano. El ideal político puede ser una construcción racional imposible de llevar a la práctica si no existe la práctica de la vivencia común, inordinada en su circunstancia histórica¹⁶. Dicha circunstancia se ha venido construyendo a lo largo del tiempo, mediante las interdependencias habidas en el suelo europeo y extra-europeo por los pobladores del continente, sin embargo, la conciencia de la unidad europea ha permanecido latente o inconsciente, debido a la identidad cultural y política local, primero, y a la nacional, después, hasta su extremo nacionalista, para los europeos, quienes se ven a sí mismos como alemanes, franceses, italianos antes que europeos, lo cual el romanticismo decimonónico contribuyó a asentar.¹⁷ Por eso comienza Ortega su ensayo “Europa y el hombre gótico” del siguiente modo:

Es un estricto error pensar que Europa es una figura utópica que acaso en el futuro se logre realizar. No, Europa no es solo ni tanto futuro como algo que está ahí ya desde un remoto pasado; más aún, que existe con anterioridad a las naciones hoy tan claramente perfiladas.¹⁸

El germen de dicha comunidad europea lo ve Ortega en la fusión no exenta de tensión entre la prudencia, la ambigüedad, la fraternidad, el cosmopolitismo, la comunidad y la contención de los pueblos del sur de Europa, de origen greco-latino,

¹⁴ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁵ Raley, *op. cit.*, p. 70.

¹⁶ Llano Alonso, F. H., “El estado y la idea orteguiana de nación: España y Europa como circunstancias”, *Revista digital Facultad de Derecho*, N° 2, 2010, p. 26.

¹⁷ Para Ortega, la nación no tiene un carácter negativo en sí, es solo un tipo de sociedad integrada por diversos pueblos y sus respectivas culturas, pero sí lo tiene la radicalización extremista de la nación, es decir, el nacionalismo. Véase Villacañas, J. L., “Europa hora cero: meditación europea de Ortega”, *Agora: Papeles de filosofía*, vol. 24 n° 2, 2005, p. 178.

¹⁸ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 259.

y el furor, la radicalidad, el personalismo, la individualidad, la libertad y la lealtad de los pueblos del norte europeo, que ha alumbrado esta realidad cultural europea, caracterizada por el afán de verdad, la reflexión racional, la ciencia, la invención técnica y el descubrimiento de la cultura de los derechos, alcanzando su plenitud en la Edad Moderna.¹⁹

Junto a la realidad europea, cada europeo vive inserto en otra realidad local, regional o nacional, la cual ha alumbrado la idea de su pertenencia a la misma. Ortega lo explica del siguiente modo:

El hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron, como formas peculiares de sociedad, a las actuales grandes naciones.²⁰

La densa red de relaciones del europeo a nivel local o regional ha predominado históricamente frente al menos tupido sistema de usos europeos. Un mayor fortalecimiento de la densidad de Europa es necesaria, pues, para consolidar el proyecto político europeo. Y ha sido precisamente tal lo ocurrido en Europa, las estrechas relaciones culturales, sociales y económicas habidas entre algunos europeos se han convertido en un impulso del proceso político de integración en las últimas décadas.

Estas dos realidades del europeo se corresponden en nuestra opinión con dimensiones que expresan su particularismo y su globalismo. Ambas nacen de su impulso hacia la identificación grupal y la diferenciación individual²¹. La historia de Europa ha estado jalonada por el predominio de una de esas dos sociedades sobre la otra, Ortega pone el ejemplo del periodo carolingio y la afirmación de la unidad europea mediante el latín vulgar hablado en buena parte del continente en dicha época²². Así, los siglos XVII y XIX son particularistas, el XVIII europeísta²³. La latencia de la unidad cultural de Europa se ha visto intensificada en la primera mitad del siglo XX por una radicalización del nacionalismo, que ha juzgado a los vecinos desde un punto de vista totalmente negativo y desconfiado debido a las

¹⁹ Véanse Cerezo, P., “Experimentos de Nueva España”, p. 102; Duque, *op. cit.*, p. 262, y Sebastián Lorente, *op. cit.*, p. 235. Nótese la omisión de Ortega sobre los europeos del este, puesto que él considera como Europa a la Europa occidental fundamentalmente.

²⁰ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 27. Hay que tener en cuenta que para Ortega la nación es una creación original europea, como expresa en *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 99.

²¹ José Lasaga Medina apunta que esa dualidad respecto a la identidad de los europeos está basada en las tendencias a la libertad y al pluralismo de los seres humanos, en “Europa versus Nacionalismo. Examen de algunas ideas de Ortega sobre el nacionalismo”, *Revista de Estudios orteguianos*, nº 5, 2002, p. 126.

²² Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 30. Véase al respecto García Valdecasas, A., “Ortega y Europa.”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 43, 1967, p. 11.

²³ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 31.

experiencias bélicas europeas. Por eso dice Ortega en su época respecto al momento que vive Europa:

En cierto modo, la idea y el sentimiento nacionalistas han sido su invención más característica. Y ahora se ve obligada a superarse a sí misma. Este es el esquema del drama enorme que va a presentarse en los años venideros.²⁴

En consecuencia, parece razonable señalar que Ortega rescata para Europa la visión comunitarista, de origen griego, que basa la razón de ser de cualquier proyecto político en la existencia previa de un pueblo o conjunto de pueblos que al convivir dan lugar a una sociedad, un *demos*, cuyos miembros mantienen relaciones entre sí en base a una cultura compartida, frente al idealismo ilustrado, que formaliza los elementos culturales más vitales para someterlos a ideas abstractas atribuidas a la humanidad en general, tratando de borrar el pasado y fundar un comienzo de la historia originario. Y también contra el contractualismo moderno y contemporáneo, que le parece absurdo, al tratar de negar toda espontaneidad de las relaciones sociales en los seres humanos. Por esto mantiene Ortega:

El hombre en general no existe, que sólo hay hombre producido en la historia de cada pueblo y que esta historia se origina no en juicios abstractos racionales, sino en azares, circunstancias y creaciones ocasionales; por tanto, en prejuicios.²⁵

Y aclarando el prejuicio en el que la vida de los seres humanos se produce dice:

Hoy vemos con toda claridad y suficiente tranquilidad que el hombre es esencialmente un prejuicio y que siéndolo es lo mejor que puede ser. La cultura, aun en su más alto y ejemplar sentido, es el arte de pulimentar todo lo posible el irremediable prejuicio que somos.²⁶

Pero, al mismo tiempo, su punto de vista destaca la diversidad cultural de los pueblos europeos sobre el fundamento de una convivencia común, que se erige, a pesar de los nacionalismos particularistas, en posibilidad del proyecto político para Europa. Esta siempre será un quehacer, una tarea para los europeos, pero elegir su futuro de un modo cabal requiere comprender su historia. Con lo cual, Ortega incorpora el historicismo vitalista de Dilthey a su concepción sobre la comunidad, a diferencia del estatismo característico del pensamiento griego.

Ya los griegos propusieron una unidad cultural de sus *polis*, aunque en ellos el proyecto de orden político quedaba restringido a tales ciudades-estado y a las ligas militares y comerciales que formaron, hasta su sometimiento a manos del Imperio

²⁴ Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, op. cit., p. 161.

²⁵ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, op. cit., p. 138.

²⁶ *Ibidem*, p. 138.

macedónico. Sin embargo, en el orden de las ciudades-estado no hubo nunca la proyección de un ideal político que abarcara a toda Grecia, porque no existió la idea política de Grecia, a diferencia de lo que sí ocurre hoy respecto a Europa²⁷.

2. Razones de la idea sobre Europa de Ortega y Gasset

Una vez expuesta la concepción de Europa de Ortega, tratamos en este apartado de descubrir los motivos que llevaron al pensador a formularla, analizando su método filosófico y los contextos histórico y biográfico en los que se desarrolló el pensamiento sobre el tema que aquí abordamos.

Desde el punto de vista metodológico, Ortega aplica al análisis de Europa su habitual método fenomenológico, consistente en reducir el fenómeno a sus notas esenciales (imperativo de esencialidad), mediante una serie de aproximaciones en las que hace uso de las categorías de carácter onto-epistemológico desarrolladas a partir de sus doctrinas del punto de vista, racio-vitalista e historicista. Es decir, de ideas que han sido elaborados para dar cuenta de los aspectos fundamentales de la realidad social en la que los seres humanos nos desenvolvemos al hacer nuestra vida. Sin embargo, Ortega es perfectamente consciente del carácter simplificador y esquematizador que toda idea conlleva, o sea, aunque nunca conoceremos del todo que son los europeos, merece la pena intentar considerar sus vivencias a través de la historia para desde nuestra circunstancia alcanzar un conocimiento veraz de la cuestión de qué es “ser europeo”. Poniendo en suspenso las creencias previas y las verdades impuestas (imperativo de autonomía) a través de las mencionadas categorías trata de comprender en su globalidad (imperativo de pantonomía) el fenómeno en que consiste la realidad europea²⁸. Sin embargo, su análisis no está exento de cierta contextualización historicista en el sentido de que las categorías fenoménicas son referidas, por una parte, al marco temporal en el que acontecen, y, por otra, al contexto histórico desde el que son analizadas, con la intención de que la comprensión capte el dinamismo histórico del fenómeno. Todo ello provoca que el resultado del análisis orteguiano constituya una interpretación o un punto de vista, de acuerdo con su propio perspectivismo, válido, pero relativo a otras posibles interpretaciones del mismo fenómeno. Lo cual le aproxima al método hermenéutico de Gadamer, al menos, respecto a los resultados, aunque partan de presupuestos diferentes.²⁹

²⁷ *Ibidem*, p. 100.

²⁸ Sobre la metodología orteguiana, véase Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 75-94.

²⁹ Véase Duque, *op. cit.*, p. 218.

Las obras en las que el filósofo madrileño encara el análisis europeo de un modo directo son obras de madurez, como “Cosas de Europa”, de 1926, o *La Rebelión de las masas*, de 1930, e incluso correspondientes a su última etapa, como “*De Europa meditatio quaedam*”, de 1949, “Europa y el hombre gótico”, de 1951, o “Cultura europea y pueblos europeos”, de 1953, aunque su ocupación del tema de un modo tangencial esté dada desde 1908, con los dos artículos de “Asamblea para el progreso de las ciencias”. Ello explicaría el amplio uso de las categorías a las que antes nos hemos referido. Así, la vida humana como un quehacer que requiere de un proyecto es aplicado a la vida de los europeos; la contraposición entre creencias e ideas para mostrar los componentes de la mentalidad europea; la afirmación de Europa como una comunidad cultural, compuesta por diferentes pueblos, frente a la asociación política (nación-estado), que constituiría solo una de sus dimensiones; la caracterización de la sociedad europea en base a las ideas de élites y masas; el carácter histórico de las realidades culturales, desempeñan un papel fundamental en su análisis del fenómeno, como hemos puesto de manifiesto en el apartado anterior. Otras categorías, no menos esenciales, como yo y circunstancia, el carácter invertebrado de Europa y la idea de generación también juegan un papel destacado como se observará al analizar el contexto histórico y biográfico que expondremos a continuación.

Desde el punto de vista histórico y biográfico, podemos decir que la reflexión sobre Europa de Ortega va ligada a su reflexión sobre España desde un primer momento. La generación del 14, a la que nuestro pensador pertenece, toma a Europa como instrumento de regeneración de España y aborda la necesidad de refundación de los valores europeos para solucionar la crisis que afectaba a la realidad europea y a Occidente en general.³⁰ En 1910, Ortega aseveraba: “verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución.”³¹ La tarea de la generación de Ortega era pensar la crisis de España. Recoge esta tarea de la del 98³², y, como mantiene Menéndez Alzamora, para la generación de Ortega “Europa se convierte en el revulsivo emocional para superar el pesimismo de una generación, la finisecular, ensimismada, llorando un origen nativista de España”.³³ La generación del 14 sintoniza con las posiciones regeneracionistas de Giner de los Ríos y Joaquín Costa, y se opone a la negativa europeizadora de Miguel de Unamuno o Ángel Ganivet, al mismo tiempo que rechaza la política ineficaz y anquilosada

³⁰ Molinuevo, J. L., “La crisis del socialismo ético en Ortega”, p. 138.

³¹ Ortega y Gasset, *Mediación de Europa...*, *op. cit.*, pp. 9-10.

³² Camazón Linacero, J. P., “La crisis europea en Revista de Occidente (1923-1936)”. *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea*, nº 13, 2000, p. 388. Véase también Baquero Aguilar, J., “Europa invertebrada. Una conversación con Ortega”, *Revista de Occidente*, nº 300, 2006, p. 131.

³³ Menéndez Alzamora, M., *La generación del 14: intelectuales y acción política*, Madrid, Catarata, 2014, p. 3.

de la Restauración. Ortega perfecto conocedor del estilo de vida europeo y de los avances científicos, técnicos y de pensamiento que se estaban produciendo en Europa observaba la necesidad de introducirlos en España, aunque adaptándolos a la circunstancia del país, es decir, más que como solución definitiva como palanca que impulsara las soluciones propias, porque, en suma, el país no podía vivir de espaldas a su inclusión en una realidad social y cultural a la que pertenece.³⁴ Se trataba de una reforma social, de un cambio de mentalidad, no de la mera incorporación de estructuras administrativas y políticas, que modernizaran definitivamente a España permitiéndole salir de su arcaísmo, lo que es puesto de manifiesto en el carácter pedagógico de sus primeros escritos políticos: “La pedagogía social como programa político” o “Vieja y nueva política”.

Las dos guerras mundiales fueron la constatación más evidente de la decadencia de Europa. A ésta situación se había llegado como consecuencia del imperialismo y el colonialismo europeos, que habían conducido a sus pueblos a la pérdida de hegemonía en el mundo ante el surgimiento de las nuevas potencias mundiales: Estados Unidos y la Unión Soviética, haciendo añicos la idea ilustrada de que Europa tenía el derecho de hablar y dirigir a la humanidad.³⁵

En el trasfondo del imperialismo y el colonialismo de las naciones europeas latía, a su vez, el particularismo nacionalista europeo más crudo, un virus que recorría el continente para Ortega. El hipernacionalismo que quería hacer alemana, española o francesa a la humanidad³⁶, y el internacionalismo comunista. Ambas son, en opinión de Ortega, consecuencias del triunfo del hombre-masa, indiferente, complaciente y sin opinión, apoyado en el materialismo, la tecnocracia y el maquinismo, y dirigido por el nacionalismo (fascista) o por el internacionalismo (comunista) beligerantes, que siembran el odio hacia las otras naciones o hacia las élites. El resultado fue la invertebración de Europa, el vivir de cada pueblo en sí mismo, ajeno y enfrentado a los demás pueblos, y, con ello, la limitación de cada europeo a su nación. Pero, como ya señalaba en *La rebelión de las masas* las naciones europeas no eran independientes y sustantivas unas respecto de otras.³⁷

El europeísmo liberal democrático de Ortega, expresado en el proyecto de unidad europea, acompaña su concepción de Europa, como la única salida al callejón de la invertebración en el que se encontraban las naciones europeas. Esta circunstancia requería ser afrontada por el “ser europeo” para salvarse y Ortega lo expresa del siguiente modo:

³⁴ Raley, *op. cit.*, pp. 74-75.

³⁵ *Ibidem*, p. 131.

³⁶ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 139.

³⁷ Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*, *op. cit.*, p. 16.

Las naciones europeas han llegado a un instante en que solo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones, es decir, si se consigue hacer en ellas vigente la opinión de que la nacionalidad como forma más perfecta de vida colectiva es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro, en suma, es históricamente imposible.³⁸

Ahora bien, Europa debía refundarse en valores e ideales nuevos, sin renegar de su pasado, sino, más bien, integrándolo, pero, sobre todo, tenía que ofrecer un proyecto vital a los europeos en sentido realista, con su cultura compartida, su política, su economía y la intensificación de los lazos sociales, en otras palabras, una vida europea. Y también a nivel europeo la pedagogía social estaba llamada a desempeñar un papel de vehículo integrador, porque lo que se requería era un cambio de creencias e ideas. De este modo, la Europa del futuro era para Ortega una Europa con las naciones, pero, por encima de éstas, no reducidas a la barbarie del nacionalismo ni del internacionalismo, porque éstos harían imposible toda convivencia y aceptación de un proyecto común.

En definitiva, España y Europa constituyen dos problemas relacionados para nuestro pensador, cuyas soluciones también se hallan vinculadas. Ambas se encuentran en una crisis de valores que amenaza con el nihilismo.

Algunos intérpretes, como Elorza o Bastida, han señalado que Europa no es sino un problema derivado en el caso de Ortega del verdadero problema que es España, hasta el punto de mantener que su europeísmo no es más que un prejuicio de su patriotismo español.³⁹ Otros como Ardao han considerado que Ortega pasa del problema de España, en una primera etapa, al de Europa, en una segunda.⁴⁰ Esta última opinión ha podido estar influida por el hecho de que Ortega trata primero el problema de la crisis de España en *España invertebrada* (1921) y más tarde el de la crisis de Europa en *La Rebelión de las masas* (1930). Ambas tesis responden, en nuestra opinión, a una lectura superficial o interesada o ambas cosas a la vez de su obra, quedando totalmente desacreditadas cuanto, en 1908, Ortega afirmaba:

Mi liberalismo lo exige: me importa más Europa que España, y España sólo me importa si integra espiritualmente Europa. Soy, en cambio, patriota, porque mis nervios españoles, con toda su herencia sentimental, son el único medio que me ha sido dado para llegar a europeo. Ni tristeza, ni melancolía me produce ser español; es más, creo que España tiene una misión europea, de cultura, que cumplir; veo en ella un campo donde hay más faena por acabar que en otras dentro de esta grande obra del progreso moral.⁴¹

³⁸ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 83.

³⁹ Llano, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁰ Ardao, A., "Los dos europeísmos de Ortega", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 403-405, 1984, pp. 493-494.

⁴¹ Ortega y Gasset, J., "La conservación de la cultura", en *Obras Completas, Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004, p. 152.

La implicación de Ortega y de los miembros de su generación en el conocimiento y difusión de los usos europeos a través de la revista *Europa* (1910), guiada por las ideas del propio Ortega y de Joaquín Costa, el aliadófilo semanario *España* (1915) y la *Revista de Occidente* (1923) constituyen la prueba de que la del 14 fue la primera generación de españoles europeístas con conciencia de serlo, aunque se tratara de una élite intelectual y política minoritaria.

Europa y España estaban obligadas a encontrarse tras el aislamiento de la segunda respecto a la primera, y Ortega trata de fusionarlas en la medida en que representan dos planos de pertenencia cultural diferentes, como ha mantenido Fernando Llano.⁴²

De acuerdo con su culturalismo vital, no se puede ser humano sino siendo español, francés o alemán, etc. Lo cual está de acuerdo, al mismo tiempo, con su perspectivismo, puesto que la circunstancia nacional condiciona el punto de vista que obtenemos de la realidad. Es decir, es imposible observar a Europa desde una perspectiva vacía, solo puede ser percibida desde el punto de vista de cada cual. Cualquiera persona captará Europa desde su experiencia vital, que es eminentemente cultural. No la verá igual un indio que un europeo y tampoco un alemán que un italiano e, incluso, tampoco un americano impregnado de cultura europea que un americano que haya vivido alejado de Europa. Como no la entienden del mismo modo el propio Ortega que un castizo español. El patriotismo español de Ortega habría que relacionarlo con la perspectiva que España puede aportar a Europa. No se trata tampoco de anteponer Europa a España, como el texto anterior pudiera dar a entender, si así fuera, se trataría de una contradicción de Ortega respecto a su perspectivismo. Para él, se trata de comprender a Europa desde España. Desde una perspectiva propia, creativa y rejuvenecedora, válida como otras posibles.⁴³ Sin embargo, esto no justifica la omisión del filósofo de otras perspectivas relativas a las regiones españolas.

Para Ortega, Europa estaba afectada por los mismos problemas que España: falta de una élite dirigente capaz de desarrollar su proyecto político, el triunfo del hombre-masa, los peligros del nacionalismo fascista y del internacionalismo comunista y, sobre todo, su invertebración. Para algunos autores como Villacañas, Ortega traslada la solución adoptada para España, el modelo nacional, a Europa.⁴⁴ Lo cual sería una contradicción porque Europa no sería indemne al nacionalismo que afectaba a las naciones europeas. Pero, la idea de nación española no es exactamente igual que

⁴² Llano, *op. cit.*, p. 4.

⁴³ Herrero, J., "Europa: Punto de vista y razón convivencial según Ortega", *Arbor*, vol. 111, nº 436, 1982, p. 87.

⁴⁴ Villacañas, *op. cit.* p. 180. Véase también LEMKE DUQUE, *op. cit.*, p. 565, y Camazón Linacero, *op. cit.*, p. 376.

la idea de Europa como nación. Aunque ambas sean formas de colectividad integradas en función de unos elementos culturales comunes en su propia diversidad de pueblos con raíces étnicas, lingüísticas y pasado diferentes, Ortega es consciente de la complejidad mayor de Europa y, sobre todo, de su perdurabilidad en el tiempo, por ello la entiende como una colectividad supranacional, un orden evolucionado capaz de situarse cultural, social y políticamente más allá de las naciones europeas, que, no olvidemos, evolucionaron, a su vez, a partir de lo local y lo regional en el seno del ser europeo. Dicha perdurabilidad está referida al trasfondo histórico de relaciones comunes de los europeos, lazos meramente latentes en muchas épocas de la historia, pero existentes en un sentido más fundamental o, al menos igual, que los que puedan haber surgido entre los miembros de cada comunidad nacional. Por tanto, no es extraño, como el propio Villacañas indica que Ortega, como el pensador alemán Wilhelm Haas, oponga el tipo europeo al tipo asiático, no de un modo biológico sino histórico, es decir, fruto de la cultura como sustentadores de sistemas de usos diferentes. Valga recordar aquí que para Ortega el ser humano no tiene naturaleza sino historia.

Esto no significa que Europa vaya a resolver por encima de las naciones los problemas antes señalados que les afectan, no obstante, es cierto que Ortega se muestra esperanzado en sus escritos respecto al surgimiento de una élite europea capaz de dirigir a las masas y abordar los peligros del fascismo y el comunismo, así como el de la invertebración.⁴⁵ Los “buenos europeos”, como los ha llamado Félix Duque⁴⁶, constituirían una élite intelectual cosmopolita llamada a pulsar el momento de Europa en contra del nacionalismo e internacionalismo del hombre-masa. Sin embargo, tiene razón Villacañas respecto a que la supranación europea no escapa al problema del nacionalismo europeísta frente a otras comunidades culturales ni al de la invertebración, creada en gran medida por los nacionalismos internos, en este caso, nacionales, regionales o locales, entendidos como una actitud de defensa etnocéntrica de la cultura propia y menosprecio de las ajenas.

Para Félix Duque, el centralismo español de Ortega tendría su equivalente en el eurocentrismo que éste defiende⁴⁷. Es cierto que veía en Francia, Alemania y Gran Bretaña como los países que debían impulsar la unión europea. Pero, en nuestra opinión, ello es fruto de la circunstancia histórica, el poder político y económico de tales países en los años cincuenta del pasado siglo, más que de la unificación cen-

⁴⁵ Karagiannis, S., “José Ortega y Gasset-HYPERLINK “<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308847>” KonstantinosHYPERLINK “<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308847>” HYPERLINK “<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308847>” TsatsosHYPERLINK “<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308847>”. Dos versiones de la idea de Europa”, *Diálogo filosófico*, nº 55, 2003, p. 64.

⁴⁶ Duque, *op. cit.*, p. 276.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 302.

tralizada de las naciones europeas en una nación única. De hecho Ortega detestaba tanto el equilibrio inestable como el predominio insostenible entre los que se había movido Europa a lo largo de su historia.⁴⁸

Conclusiones: de la Europa pensada a la Europa realixada. Vigencia de la concepción de Ortega y posibilidades de Futuro

La propuesta de Ortega se distingue de otras que se han ido dando a lo largo del siglo XX. Así, su eurocentrismo es coyuntural en nuestra opinión, por lo tanto, poco tendría que ver con la *Mittleuropa* centralizada bajo la hegemonía de Alemania⁴⁹, y tampoco con una Europa nacionalista, que niegue la pluralidad cultural de los pueblos europeos, como ya Carl Schmitt defendió, una Europa unida bajo un estado-director⁵⁰, que, a veces se ha identificado con el eje Alemania-Francia.

Aunque a veces se ha indicado que Ortega defiende la idea federalista de unos Estados Unidos de Europa, se trata de un federalismo con entidad propia para Europa, al margen del modelo americano que sirvió al paneuropeísmo⁵¹ de Coudenhove-Kalergi, porque, aunque comparte el elitismo de capacidades –no de clases–, el voluntarismo, el papel de la educación y la defensa de una raza cultural europea con éste, no se reduce a un proyecto político, sino que constituye un proyecto vital para los europeos, en el que la paz, la libertad y el bienestar están comprometidos.⁵²

Por otra parte, su punto de vista se muestra muy alejado de la ordenación multinivel en la que parece ir conformándose a nivel político, jurídico y cultural la Unión Europa actualmente⁵³. En parte, porque Ortega simplificaba desde un punto de vista cultural a Europa mediante la fusión de lo germánico y lo mediterráneo⁵⁴, desconsiderando otros elementos comunes, como el religioso, y las particularidades culturales, más presentes hoy con la ampliación hacia los países del este europeo. Y porque reducía dualmente la identidad del ser europeo a la nacionalidad y a la europeidad. En las identidades locales y regionales siempre hubiera visto el pro-

⁴⁸ Véase García Valdecasas, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁹ Sobre el sentido y significado de *Mittleuropa*, véase García Picazo, P., *La idea de Europa: historia, cultura, política*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 244-247.

⁵⁰ Pérez Bustamante, R., *Historia política y jurídica de la Unión Europea*, Madrid, Edisofer, 2008, p. 76.

⁵¹ Sobre *Paneuropa*, véase García Picazo, *op. cit.*, pp. 247-250.

⁵² Sánchez Cámara, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986, p.41. También Lemke Duque, *op. cit.*, P. 561; Duque, *op. cit.*, p. 281; Sebastián Lorente, *op. cit.*, p.221, consideran un error atribuir una perspectiva paneuropea al pensamiento de Ortega.

⁵³ Sobre la ordenación multinivel, véase Morata, F. *Gobernanza multinivel en la Unión Europea*, Valencia, Tirant lo Blanc, 2004.

⁵⁴ Véanse Raley, *op. cit.*, p. 94; Duque, *op. cit.*, p. 262.

vincianismo y el consecuente peligro de la desintegración. Tampoco consideraba otros tipos de identidades raciales, sexuales, religiosas, sociales (pacifistas, ecologistas, etc.) o laborales (trabajadores autóctonos, parados, migrantes económicos, etc.) desarrolladas intensamente en las últimas décadas del siglo XX.

La Europa que Ortega proyecta es una confederación de estados cosmopolita, por influencia de Kant, recibida a través de los neokantianos Cohen y Natorp⁵⁵. Una liga confederada de naciones que tiene a diferencia del filósofo alemán sus límites en la unión cultural de las naciones europeas, pero también posee en la misma su potencial de integración supranacional, con unas tareas fuertes y centralizadas económica, de defensa y de relaciones exteriores⁵⁶, democrática, liberal y moderada frente a los extremismos fascista y comunista. Es decir, en la que la cultura europea viene a llenar de contenido la forma política proyectada por Kant, de un modo bastante cercano las ideas federales de Saint-Simon⁵⁷. Por tanto, tampoco constituye una mera organización internacional al modo de una sociedad de naciones, la cual para Ortega comete el error de suponer que son las sociedades las que conviven en lugar de los individuos.⁵⁸

En los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, Ortega era consciente de que, aunque el proyecto político europeo por él defendido era el más adecuado a Europa para superar el equilibrio de poderes que había presidido la política del continente durante las edades moderna y contemporánea, las dificultades para su realización eran enormes, debido a los recelos y veleidades nacionalistas que aún persistían.⁵⁹ Sin embargo, acertó al considerar que la internacionalización de la economía capitalista y las crisis que la misma genera impulsaban a las naciones europeas, en el horizonte inmediato, a pulsar la cooperación y la unidad económica⁶⁰, como efectivamente sucedió con la creación de la Comunidad Europea del Acero y del Carbón (CECA), en 1951, y el funcionalismo de los padres fundadores de las Comunidades Europeas. De hecho, la construcción europea ha sido económica fundamentalmente, en menor medida política y jurídica, fruto de las necesidades coyunturales, dejando en un segundo plano la unidad cultural. No obstante, Ortega veía la unión

⁵⁵ Como dice Cirilo Flórez: “Ortega piensa a Europa de acuerdo con el programa neokantiano de federación. El destino de Europa es la federación de los estados nacionales europeos en la gran nación federal europea articulada en torno a la idea de democracia liberal”, “Política y Filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad”, p. 130.

⁵⁶ Duque, *op. cit.*, p. 292.

⁵⁷ Sobre las ideas de Saint-Simon, véase García Picazo, *op. cit.*, pp. 200-201.

⁵⁸ Ortega y Gasset, *Meditación de Europa...*, *op. cit.*, p. 255; Ortega y Gasset, *España invertebrada. Bosquejos de algunos pensamientos históricos*, Madrid, Alianza, 2009, p. 157. Véase, además, Villacañas, *op. cit.*, p. 196. Sobre el carácter de organización internacional de la Unión Europea puede consultarse Mangas Martín, A. y D. J. Noguera, *Instituciones y Derecho de la Unión Europea*, Madrid, Tecnos, 2013, pp. 48-49.

⁵⁹ Véase Duque, *op. cit.*, p. 277.

⁶⁰ Véanse Raley, *op. cit.*, p. 188; Abellán, *op. cit.*, p. 180, y Llano, *op. cit.*, p. 38.

económica como una dimensión del proyecto político y éste como la forma de la sustancia cultural que es Europa.

Por tanto, el proyecto orteguiano no se ha aplicado, pero, no lo ha hecho, porque el error europeo ha sido observar a Europa como dice Ortega como un acuerdo de voluntades, como un contrato económico, social y político, una Europa de los ciudadanos, prescindiendo de la historia de convivencia que portaban los europeos, prescindiendo pues de la unidad cultural, para construir un artificio político-económico, que pudiera algún día dar lugar a una cultura europea igualmente artificiosa, sin ser conscientes de que la cultura europea, aunque latente, ya existe, sin haber sido puesta en primer plano, hasta que se han visto las deficiencias del contrato social y, entonces, se han buscado los elementos comunes a los europeos: origen greco-romano, cristianismo, etc., omitiendo los rasgos particulares y diversos, sin entender que éstos son también parte de los europeos y de sus mutuas interdependencias. Pero, así, seguimos reivindicando, desde el pluralismo cultural, la Europa de los pueblos, no la unidad de los pueblos de Europa.

No cabe duda de que Ortega estaba haciendo una apuesta de futuro, que tenía en cuenta el carácter pasajero de la nación como forma de orden social, el cual podría pasar a superarse a sí mismo mediante la unión de naciones.⁶¹ En este sentido, la perspectiva orteguiana, a pesar de haber sido construida desde una circunstancia histórica diferente a la nuestra, mantiene su vigencia en la actualidad, porque, aunque es solo una de las posibilidades para Europa, tuvo en su momento el acierto de indicar determinados aspectos que se han mantenido en el tiempo, intensificado o han vuelto a resurgir. A pesar de los avances integradores, todavía Europa no ha recuperado el protagonismo histórico perdido con las dos guerras mundiales.⁶² Tampoco se ha definido con claridad su sustancia cultural ni su proyecto político. La opinión pública europea sigue oscilando entre el europeísmo y el particularismo nacionalista, con un preocupante renacimiento de este último al son de los cambios políticos, que son consecuencia de la carencia de un proyecto preocupado por la vida de los europeos en lugar de por los intereses nacionales o de los grupos de interés. La globalización económica impele a las naciones europeas cada vez más a tomar decisiones para las que no posee el poder de control suficiente. Las élites dirigentes siguen mostrándose temerosas respecto a la pérdida de soberanía nacional, cada vez menor de por sí en el contexto de la propia globalización económica y financiera. Las élites intelectuales aparecen divididas respecto a la integración y cada vez más alejadas de los centros de decisión política. Y el fascismo y el co-

⁶¹ Duque, *op. cit.*, p. 260.

⁶² Nótese que Ortega está expresando la idea hegeliana del protagonismo de los pueblos en la historia. Véase Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*, *op. cit.*, p. 148.

munismo están nuevamente en el horizonte, si es que alguna vez desaparecieron, como alternativas pujantes, a pesar de que fueron conjurados en el pasado siglo XX como peligrosos extremismos. Hoy como en la época de Ortega sigue faltando de modo palmario y evidente la voluntad imprescindible para construir una Europa integrada.

En conclusión, tan importante es la articulación del proyecto político para los europeos como la construcción de una opinión pública sustentada en el sistema de sus usos, en un *demos* que todavía hoy permanece latente en la conciencia de los europeos, pero que es necesario para legitimar democráticamente el proceso de integración. Como han señalado Carpentier y Lebrun, “la lentitud de la construcción europea se explica por la fortísima impregnación nacional de pueblos que tienen dificultades para sentirse europeos y son muy reticentes a dar el paso decisivo de la transformación de una comunidad económica en una comunidad política.”⁶³ Es decir, la gran aportación de Ortega y Gasset, consiste en conciliar la necesidad de pensar y sentir Europa, por tanto, tratar de armonizar los planes racionalistas ilustrados y positivistas con la vivencia sentimental romántica respecto a la realidad europea. Como mantiene Villacañas sobre la idea de Ortega: “En el momento actual de Europa, quizás es una propuesta a tener en cuenta. Su valor adicional es que está muy cerca al momento fundador de Europa, a ese instante de Europa hora cero.”⁶⁴

⁶³ Carpentier, J. y F. Lebrun (dirs.), *Breve historia de Europa*, Madrid, Alianza, 1994, p. 621.

⁶⁴ Villacañas, *op. cit.* p. 198.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARDAO, Arturo, “Los dos europeísmos de Ortega”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 403-405, 1984, pp. 493-510.
- ABELLÁN, José Luis, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.
- BAQUERO AGUILAR, José Julio, “Europa invertebrada. Una conversación con Ortega”, *Revista de Occidente*, nº 300, 2006, pp. 129-146.
- BUENO, Gustavo: “La idea de España en Ortega”, *El Basilisco*, nº 32, 2002, pp. 11-22.
- CAMAZÓN LINACERO, Juan Pablo. “La crisis europea en Revista de Occidente (1923-1936)”. *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea*, nº 13, 2000, pp. 369-391.
- CARPENTIER, Jean y LEBRUN, François (dirs.), *Breve historia de Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- CEREZO, Pedro, “Experimentos de Nueva España”, en Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA, *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: En torno a “Vieja y nueva política”*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 101-119.
- DUQUE, Félix, *Los buenos europeos: hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Nobel, 2003.
- FLÓREZ, Cirilo, “Política y Filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad”, en Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA, *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: En torno a “Vieja y nueva política”*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 121-139.
- GARCÍA PICAZO, Paloma, *La idea de Europa: historia, cultura, política*, Madrid, Tecnos, 2008.
- GARCÍA VALDECASAS, Alfonso, “Ortega y Europa.”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 43, 1967, pp. 7-14.
- HERRERO, Jesús, “Europa: Punto de vista y razón convivencial según Ortega”, *Arbor*, vol. 111, nº 436, 1982, pp. 83-97.
- KARAGIANNIS, Stelios, “José Ortega y Gasset-HYPERLINK “<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308847>” KonstantinosHYPERLINK “<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308847>” HYPERLINK “<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308847>” TsatsosHYPERLINK “<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=308847>”. Dos versiones de la idea de Europa”, *Diálogo filosófico*, nº 55, 2003, pp. 61-70.

LALCONA, Francisco J., *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.

LASAGA MEDINA, José, “Europa versus Nacionalismo. Examen de algunas ideas de Ortega sobre el nacionalismo”, *Revista de Estudios orteguianos*, nº 5, 2002, pp. 111-139.

LEMKE DUQUE, Carl Antonius, “El concepto de “Europa” en la Revista de Occidente y su recepción en José Ortega y Gasset”, *Política y Sociedad*, vol. 52, nº 2, 2015, pp. 557-575.

LLANO ALONSO, Fernando H., “El estado y la idea orteguiana de nación: España y Europa como circunstancias”, *Revista digital Facultad de Derecho*, Nº 2, 2010, pp. 1-39.

LÓPEZ DE LA VIEJA, Teresa, *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: En torno a “Vieja y nueva política”*, Madrid, Tecnos, 1996.

MANGAS MARTÍN, Araceli y NOGUERAS, Diego J., *Instituciones y Derecho de la Unión Europea*, Madrid, Tecnos, 2013

MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel, *La generación del 14: intelectuales y acción política*, Madrid, Catarata, 2014.

MOLINUEVO, José Luis, “La crisis del socialismo ético en Ortega”, en Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA, *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: En torno a “Vieja y nueva política”*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 23-50.

MORATA, Francesc (ed.), *Gobernanza multinivel en la Unión Europea*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004.

ORTEGA Y GASSET, José, *Discursos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

La Rebelión de las masas, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

¿Qué es filosofía?, Madrid, Alianza, 1989.

“La conservación de la cultura”, en J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas, Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004, pp. 152-153.

“América una Europa mejor”, en J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas, Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2004, pp. 469-472.

“España y Europa. Eugenia de Montijo”, en J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas, Tomo III (1917-1925)*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus, 2005, pp. 350-352.

Vieja y nueva política y otros escritos programáticos, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

España invertebrada. Bosquejos de algunos pensamientos históricos, Madrid, Alianza, 2009.

Meditación de Europa y otros ensayos, Madrid, Alianza Editorial, 2015.

PEREÑA, Luciano, “Reseña de *Meditación de Europa*”, *Arbor*, nº 51, 1962, p. 129.

PÉREZ-BUSTAMANTE, Rogelio: *Historia política y jurídica de la Unión Europea*, Madrid, Edisofer, 2008.

RALEY, Harold C., *Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986.

SEBASTIÁN LORENTE, Jesús J., “La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 83, 1994, pp. 221-246.

SEVILLA FERNÁNDEZ, José Manuel, “Ortega y Gasset y la idea de Europa”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 3, 2001, pp. 79-111.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, “Europa hora cero: meditación europea de Ortega”, *Agora: Papeles de filosofía*, vol. 24 nº 2, 2005, pp. 177-198.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.030>
Bajo Palabra. II Época. Nº17. 2017. Pgs: 597-618



Vitalism, Europeanism and Intellectuality

*Vitalismo, Europeísmo
e Intellectualidad*

NIKLAS SCHMICH

Universidad Autónoma de Madrid
niklas-schmich@t-online.de

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.031>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 619-634



Recibido: 02/10/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

En una investigación bibliográfica y biográfica de las primeras bases teóricas de *El tema de nuestro tiempo*, nos encontramos ya alrededor de 1905, en la estancia de José Ortega y Gasset en Alemania, con dos referentes fundamentales: Dilthey y Simmel. Pero el libro no se publicó antes de 1923 y será resultado de un afianzamiento del pensador como líder cultural en España y filósofo de talla europea. Bajo el signo de una correlación de un europeísmo español heredado y el vitalismo europeo, trataremos de someter las primeras obras a un relectura para interpretarlas como base de una autojustificación del grupo de intelectuales que se está formando alrededor de la figura de Ortega.

Palabras clave: Ortega y Gasset, europeísmo, vitalismo, pensamiento español.

Abstract

In a bibliographical and biographical research of the main theoretical topics of *El tema de nuestro tiempo* (*The Theme of Our Time*), we already find around 1905, during José Ortega y Gasset's stay in Germany, two main references: Dilthey and Simmel. But the book won't be published until 1923 as a result of cultural responsibilities in Spain and a consolidation of his person in the European philosophical panorama. In this context of a correlation of an inherited Spanish Europeanism and a European vitalism, we will again discuss the early works of Ortega to interpret them as a base of a self-justification of a group of intellectuals which is forming itself around the figure of Ortega.

Keywords: Ortega y Gasset, Europeanism, vitalism, Spanish philosophy.

El fenómeno sociocultural del intelectual cobra vigencia entre la crisis de fin de siglo hasta finales de los años sesenta, tanto en España como en Europa. Se conoce la intervención de Émile Zola en su artículo *J'Accuse* y el *Manifeste d'intellectuels* en el diario *L'Aurore* el 13 de enero de 1898, que fue firmado por una considerable cantidad de escritores, artistas y docentes franceses para pedir la revisión del caso Dreyfus. Los intelectuales, cuyos nombres se difundieron rápidamente en la prensa europea, labrando la realidad social de su país correspondiente, actuaron de forma parecida entre 1894 y 1898 frente a los abusos del poder con denuncias públicas (el caso Spahn, el proceso de Oscar Wilde y los sucesos de Montjutic). En España en concreto, en el contexto de la Revolución liberal, una fracasada Revolución burguesa con una débil clase media nacional, escasamente representada en los centros urbanos, pronto exigía la politización de la figura del intelectual.¹ Aunque los intelectuales tengan una conciencia de sí mismos y, ocasionalmente, comunes propósitos a partir de finales del siglo XIX no implica que podamos diferenciarles como sector social propio.²³ Sin embargo, desde este comienzo, se puede señalar una línea de continuidad intelectual, al hilo del debate del Ser de España anteriormente vigente. La generación del 14 alrededor de la figura de José Ortega y Gasset retomaba ideas de grupos como los regeneracionistas que antes contribuyeron con sus aportaciones a este discurso en un contexto histórico distinto. En la nueva generación, la generación de Ortega, se intensificaba la acción política institucional en un proyecto de progreso educativo-modernizador que culminará en la publicación del manifiesto fundacional de la Agrupación del Servicio a la República en *Sol* el 10 de febrero de 1931.⁴

Al menos desde la publicación de *El tema de nuestro tiempo* en 1923, José Ortega y Gasset es considerado como el representante español por excelencia del vitalismo europeo. Aparte de la tarea de encontrar términos comunes, las clasificaciones que

¹ Márquez Padorno, M., *La Agrupación del Servicio a la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 22 y ss.

² Julía, S. "Literatos sin pueblo: La aparición de los 'intelectuales' en España", *Sutia historica. Historia contemporánea*, 1998, 16: 107-121.

³ Para una introducción más detallada al fenómeno intelectual en España se recomienda el capítulo 'La emergencia del intelectual moderno en España' en el siguiente libro: Roberts, S., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, trad. por María José Martínez Jurico, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.

⁴ Es disponible la versión digital del diario de Nicolás María de Urgoiti en la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España: <http://hemerotecadigital.bne.es/details.vm?lang=es&q=id:0000182002> (última visualización: 27.09.2017).

se ocupan de la corriente filosófica europea, derivan de las particularidades de la individualidad del filósofo – es su máximo representante español. Las investigaciones orteguianas y del pensamiento español en cambio, describen la construcción cultural e institucional del joven Ortega alrededor de la fecha de 1914 con el concepto de ‘europeización de España’, ligado a la definición de una generación de reformadores estatales, con acciones políticas e institucionales hasta su culminación en la Agrupación al Servicio de la República. A su posición en la encrucijada de un movimiento europeo moderno, que se opone al mero idealismo, se suman una serie de proyectos políticos después de su incorporación al ámbito institucional español como máximo referente intelectual. Tal proceso sigue la experiencia intercultural del mismo Ortega en sus años de formación y afianzamiento filosófico en Alemania, pero con toda conciencia de las controversias del ‘problema español’. Aunque su postura le coloca en este mismo discurso español en una tradición aperturista, se afianzan – gracias a su fidelidad teórica– los lazos con la filosofía occidental. La ‘razón vital’, como Ortega titula su libro, es: ‘El tema de nuestro tiempo’. La implantación de un concepto europeo, con lo cual, se justifica en aquel momento para España. Entre la dicotomía de los tópicos sobre el vitalismo europeo, que con Ortega se aplica al contexto cultural español y su europeísmo heredado y modificado, tiene que leerse la base teórica del proyecto intelectual orteguiano.

1. Alemania: Entre la experiencia vital y el problema teórico de la vida

En lo que concierne a las circunstancias de la publicación de esta obra vitalista más importante de Ortega, hay que añadir lo que el autor señala en su *Advertencia al lector* – la primera parte del libro nació en el curso de 1921-1922 en la Universidad Central de Madrid. Este contenido engloba los primeros seis capítulos, que se publicaron en *El Sol* entre el 27 de diciembre de 1922 y el 22 de marzo de 1923 bajo el título *El tema de nuestro tiempo (Una lección universitaria)*. Los capítulos siete a diez se publicaron en el periódico argentino *La Nación* entre el 1 de mayo y el 12 de agosto de 1923, aunque el octavo ya salió en *El Sol* el día 31 de mayo de 1923.⁵ Por lo tanto, más que de un libro cerrado, se trata de una recopilación de artículos que se publicaron en estos años y que demuestran cierta coherencia temática. En los mencionados cursos universitarios y artículos se desarrolla la ‘razón vital’, probablemente, sin ninguna intención de elaborar este término tan emblemático y de sacar un libro posteriormente.

⁵ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo III (1917-1925)*, Madrid, Taurus, 2005, pp. 931 y s.

A la hora de considerar el nivel de conciencia de los ‘problemas españoles’ en el joven escritor, se aprecian las posibles motivaciones de su viaje a Alemania. El *Prólogo para Alemanes*, escrito hacia 1931 para una edición alemana de *El tema de nuestro tiempo*, pero finalmente publicado en el tomo póstumo de las *Obras Completas*,⁶ contiene una interpretación de su relación con el país del norte: “El precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la fuerte decisión de aceptar íntegro y sin reservas un destino español. No era un destino cómodo.”⁷ A pesar de estas palabras personales, que reflejan el efecto vocacional de la estancia, Ortega justifica la necesidad de absorber la cultura alemana a través de una concepción cultural histórica concreta y un esbozo de una teoría general. En primer lugar proclama la necesidad histórica: “Después de la Contrarreforma España pierde por completo contacto con Alemania. En cambio, desde 1700 la influencia de la cultura francesa va aumentando, progresa continuamente todo lo que la resistencia del alma española a dejarse invadir tolera.” Había, por lo tanto, un influjo de “ciertas cosas inglesas”, pero de “Alemania poco más que nada.”⁸ En segundo lugar, dice el pensador “que toda cultura necesita periódicamente el enfrentamiento con otra. Y ese enfrente supone conocimiento, intimidad previa con ésta, en suma; influencia. Es más, pienso que se trata de uno de los dos hechos radicales en la historia humana. Uno es la aparición de culturas autóctonas, pero el otro es la fertilización de una por otra.”⁹ Aplicando esto al ejemplo de España, los contactos previos y el escaso conocimiento de sus compatriotas y antecedentes, disponen unas condiciones adecuadas para aquella “fertilización”.¹⁰

Sus experiencias interculturales en Alemania coinciden con el reinado de Guillermo II entre 1888 y 1918 – una política personal de tinte imperialista. No obstante, tanto la filosofía de Guillermo Dilthey e incluso el neokantismo¹¹ de Marburgo, criticaban la sociedad guillerminista. Con sus discípulos alrededor del carismático

⁶ Para más informaciones sobre la edición: Ortega Spottorno, J., *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002, pp. 171 y s.

⁷ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo IX (1933-1948)*, Madrid, Taurus, 2009, p. 162.

⁸ *Ibid.*, pp. 130 y s.

⁹ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰ A pesar del peligro de una voluntaria o involuntaria deformación de sus recuerdos desde la perspectiva de 1931, que las representaciones podían haber sufrido, la toma de conciencia de una circunstancia española se refleja también en la misma producción intelectual de Ortega durante la estancia en Alemania. Véanse los trabajos recopilados en: San Martín, J., *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994. El volumen vislumbra la recepción de la filosofía teórica, preferentemente el neokantismo y la fenomenología, para interpretar “el conjunto de textos reales del autor para considerarlos como un conjunto sincrónico que se interpreta mutuamente” (p. 251).

¹¹ En una interpretación histórica-filosófica Ortega y Gasset declara el valor del neokantismo para la filosofía occidental: “El idealismo transcendental había terminado en una radical catástrofe de la filosofía. Hegel (...) fue acaso el más imprudente (...) de aquí que las generaciones de 1840 y 1855 tuviesen que volver a la escuela, es decir, a los clásicos (...) y Cohen (y otros) fueron al aula de Kant. Este es el gran sentido que tuvo el neokantismo, una necesidad escolar europea recaído en puerilidades filosóficas” (Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo IX ...*, op. cit., p. 138).

protagonista Hermann Cohen, el neokantismo que Ortega recibía en el centro de la Universidad de Marburgo, ejercía finalmente cierta influencia en la modificación del Partido Socialdemócrata alemán. Su postura frente al Guillerminismo consistía en un gran respeto hacia el Estado de derecho pero postulaba la necesidad de un cambio evolutivo de la sociedad desde la izquierda liberal. En cambio, antes de incorporarse en la Universidad de Marburgo, Ortega intentó vanamente integrarse en el círculo privado del ya retirado Guillermo Dilthey.¹² Su filosofía de la vida,¹³ reacciona casi diametralmente opuesta al intento, según él – deficiente del neokantismo, con sus modos de racionalidad para captar la vida en su totalidad.

Un interés vitalista tiene también *Ni vitalismo ni racionalismo* de la Revista de Occidente del año 1924 y la traducción española de *Philosophie der Mode (Filosofía de la Moda)* del filósofo alemán Georg Simmel, publicado en la editorial de la Revista de Occidente en el mismo año, con una hoja de anuncio de la salida,¹⁴ posiblemente redactado por Ortega mismo, además de una pequeña semblanza de Ortega al final del volumen: “El estilo de su pensamiento le sitúa aparte de los demás filósofos alemanes contemporáneos. No es el constructor de grandes armazones abstractas, sino la mente sutilísima que se acerca a la menudencia de la vida con fino aparato filosófico (...).”¹⁵ Indudablemente se reconoce el criterio que Ortega emplea para alabar la obra de Simmel, que vislumbra de alguna manera una

¹² Sieg, U., *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 228 y s.

¹³ A modo de digresión, es necesario indicar, que la propia corriente filosófica forma parte de una manifestación cultural mucho más amplia. Generalmente la filosofía de la vida estaba en el foco del interés filosófico alrededor del cambio de siglo hasta los años 20. Sobre todo la filosofía existencial retomaba las ideas, para buscar terminologías más radicales que los confiados y optimistas, que se comprobaron como ilusiones infantiles frente a los miedos que se sufrían a partir de 1914. A partir de este momento se consideraba la filosofía de la vida más bien como fase previa a la filosofía existencial. Según Bollnow, vida tal y como se entiende en esta rama de pensamiento, parte de una lucha que se destaca en su vitalidad de las convenciones y todo ser constante, y por otro lado, de sus fuerzas irracionales y sentimentales frente a la hegemonía de una razón abstracta. En este sentido el movimiento literario del ‘tormenta e ímpetu’, sobre todo Friedrich Heinrich Jacobi, y a continuación el romanticismo de un Friedrich Schlegel, que contraponen la filosofía de la vida a la incomprensible ‘filosofía escolar’. El fenómeno, por lo tanto, trasciende el ámbito filosófico y se trata más bien de un movimiento espiritual general que atraviesa varios ámbitos perimetros vitales de la misma forma. Su relación con la poesía a través del enlace de unión Friedrich Nietzsche o en la mística vital en la poesía temprana de Hofmannsthal, Rilke y Hesse. Como reacción a los canales modernos de navegación que llevaban Europa al naufragio de 1914, aparece la ‘Jugendbewegung’ (‘movimiento de la juventud alemana’) como continuación del movimiento ‘Wandervögel’ y la pedagogía progresista (Bollnow, O. F., *Schriften Band IV. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 9 y ss). Lo que el alcance de este fenómeno implica para un futuro análisis son, por lo tanto, las cuestiones: ¿hasta qué nivel repercute el ambiente que respiraba Ortega en la formación de la Generación 14, teniendo en cuenta también la morfología cultural vitalista de la *Decadencia de Occidente*, que se redacta como reacción a las experiencias de la Primera Guerra Mundial? ¿Y de qué forma están los proyectos políticos de Ortega relacionados? ¿Y cómo enfocarlos- desde una recepción concreta o como espíritu europeo general?

¹⁴ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo III ...*, op. cit., p. 1051.

¹⁵ *Ibid.*, p. 742.

identificación propia. Es el cuidado del estilo que define la fisonomía de la obra de Ortega – recordamos “que la claridad es la cortesía del filósofo.”¹⁶ Además, respecto a las temáticas tratadas, también el filósofo español se dedica, a través de unas herramientas excepcionales debido a su formación, con mucha frecuencia a las menudencias de la vida – a esta forma de trabajo corresponde su oficio de articulista. El paralelismo no parece ser casual, puesto que a Simmel, que Ortega valora en esta época suya de auge vitalista, le debe nada menos que la introducción a la filosofía de la vida en la Universidad de Berlín, en su estancia de 1905. En fin, aunque el aprecio trasciende el ámbito meramente filosófico hacia una postura intelectual general de Simmel, llega a ser imprescindible cuestionarse la evolución del mismo concepto vitalista en este margen de tiempo de más o menos dieciséis años, margen que separa aquellos años de estudio en los cursos de Berlín y la elaboración de los propios cursos como profesor en la Universidad Central de Madrid.

Aunque el joven español nunca consiguió formar parte del círculo de Dilthey¹⁷ en Berlín –hacia donde se traslada después de su estancia en Leipzig en 1905– escuchaba a otro filósofo de la vida, que como ya sabemos es Georg Simmel. A este filósofo y sociólogo, se le puede considerar como punto de enlace clave para la cuestión vitalista orteguiana, porque se le clasifica tanto neokantiano como filósofo de la vida. Como premisa, la filosofía de Simmel parte del ser de la vida humana para aplicarlo posteriormente a la cultura. La cultura no tiene validez sin el afecto de la vida humana como regulador entre lo dado para la conciencia y la elección de tal contenido.¹⁸ La adaptación de este pensamiento se hace más evidente en *El tema de nuestro tiempo* (1923), texto que introduce su lema de la ‘razón vital’ y que expresa la relación bidireccional de cultura y vida o vitalidad y espiritualidad, desde un término medio como crítica a un posicionamiento único relativista o racionalista. Dice Ortega en una de sus pocas referencias directas:

Simmel, (...) insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre –o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico– tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí mismo y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. (...) La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma.

¹⁶ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo VIII (1926-1932). Obra póstuma*, Madrid, Taurus, 2008, p. 238.

¹⁷ Dice el mismo Ortega en *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, texto de centenario del nacimiento del filósofo alemán (19.11.1833): “Cuando en 1906 estudiaba yo en Berlín, no había en las cátedras de aquella Universidad ninguna gran figura de la filosofía. *Daba la casualidad* de que Dilthey desde unos años antes había dejado de explicar sus lecciones en el edificio universitario y sólo admitía a su enseñanza, que practicaba en su propia casa, unos cuantos estudiantes especialmente preparados. Esta *casualidad* hizo que yo no tropezase con su persona. Sin embargo, yo quise entonces conocer su obra.” (Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo XI (1941-1955)*, Madrid, Taurus, 2006, p. 227).

¹⁸ Orringer, N. R., *Ortega y Gasset y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, pp. 31 y s.

Y a partir de ahí concluye: “Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo ‘cultura’. Esas funciones vitales – por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos -, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura.”¹⁹ ¿Y en qué se quedó la relación con Dilthey, el supuesto iniciador de la corriente, tras los intentos fracasados de 1905? Según el ensayo *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* publicado en los números 125 a 127 de la *Revista Occidente* (1933/1934), la curiosidad inicial causada por los mencionados círculos intelectuales alrededor del retirado Dilthey nunca culminó en un estudio propio en aquella época:

Una y otra vez quise leerlo (*Introducción a las ciencias del espíritu*) en la biblioteca de la Universidad, pero su rareza hacía que *casualmente* estuviese siempre en otras manos. Puedo añadir algo más: ahora que lo he leído veo que, para lo esencial, hubiera sido inútil mi lectura en 1906, por la sencilla razón de que aquella obra es sólo un comienzo y no expresa tampoco el pensamiento de Dilthey (...).²⁰

Este aspecto parece ser, según Ortega, un problema del propio pensamiento de Dilthey: “*Lo característico de Dilthey es que no llegó él mismo a pensar del todo, a plasmar y dominar su propia intuición (...).*”²¹ Este defecto arrastra las deudas de la filosofía de finales del siglo XIX, dado que

Dilthey es hijo de su tiempo, que ve todo lo filosófico como una ocupación directa con las ciencias, con la cultura etcétera, y sólo indirecta y al través de eso, con lo real. Por eso, sin que lo justifique, la autognosis que debía ser la ciencia de la realidad ‘hombre’, se le convierte, desde luego, en teoría de los saberes que el hombre ha ejecutado. Este ‘pliegue de su tiempo’ es el que hace imposible a Dilthey llegar a la plenitud de sí mismo (...).²²

A pesar de esta lectura crítica del pensador español, se da cuenta de un paralelismo que le une desde las *Meditaciones del Quijote* (1914) hasta *La rebelión de las Masas* (1930) a Dilthey – su autodenominado ‘alter ego’. Va sobre seguro con la imagen de las paralelas, pues el pensamiento, aunque surge de los mismos problemas, no coincide en ningún momento, por su origen independiente. En modestia orteguiana: “La idea de la ‘razón vital’ representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la ‘razón histórica’, donde Dilthey se quedó (...).”²³ La necesidad de desnivelación con Dilthey, nace probablemente de una toma de

¹⁹ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo III ...*, op. cit., p. 581.

²⁰ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo XI ...*, op. cit., p. 228.

²¹ *Ibid.*, p. 229.

²² *Ibid.*, p. 264.

²³ *Ibid.*, p. 231.

conciencia de un problema común, que Ortega, dicho de paso, nombra: “el problema de la vida”. Dado que este problema es una constante también en el pensamiento de Ortega, ya en 1910, en un artículo estético, fundamental en el desarrollo de su neokantismo²⁴, se declara que el hombre fuera ‘el problema de la vida.’ Y detalla, en la línea de sus reparos de 1933/1934: “La ciencia parece reducir el significado de la palabra ‘vida’ a una disciplina particular: la biología. (...) Frente a todo esto, opongo un concepto de vida más general, pero más metódico.”²⁵

2. Ortega regresa: institucionalización y europeísmo²⁶

Tras sus viajes a Leipzig, Berlín y Marburgo entre 1904 y 1907, Ortega ocupó la cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid, aunque volvió a Marburgo por otro año en el bienio de 1910-1911²⁷ con una beca otorgada por la Junta para la Ampliación de Estudios.²⁸ La Junta volvió a restablecerse con el gobierno liberal de José Canalejas dónde aparecieron también la Asociación de Laboratorios, el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales y la Residencia de Estudiantes en cuyo proyecto modernizador se publicaron las *Meditaciones del Quijote*.²⁹

²⁴ Para el desarrollo del neokantismo de Ortega y Gasset y el texto en este contexto véanse: San Martín, J., *Ensayos sobre...*, op. cit..

²⁵ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 65 y s.

²⁶ El próximo capítulo contiene conclusiones del segundo capítulo de mi Trabajo Fin de Máster, defendido en el mes de septiembre 2017 en la Universidad Autónoma de Madrid.

²⁷ En un proyecto digital reciente de la Residencia de Estudiantes se dejan consultar los bienios de la Junta para la Ampliación de Estudios: Residencia de Estudiantes, Archivo de la JAE, http://archivojae.edaddeplata.org/jae_app/ (última visualización: 27.09. 2017).

²⁸ La pedagogía progresista como manifestación del espíritu vitalista en Alemania, ya se había conectado con la mentalidad científica española. Esta logra su plasmación institucional-educativa con la fundación de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. A su mismo fundador Giner de los Ríos, se considera como pedagogo reformista. Es discípulo de Julián Sanz del Río, que llevó las ideas del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause a España, tras sus estancias en la Universidad de Heidelberg. Pronto absorbe el pensamiento modernizador de una filosofía sistemática, con moral laica y la convicción de que los problemas del momento se podían resolver partiendo desde el ámbito educativo. El encarcelamiento de Giner en la primavera de 1875 por su oposición con otros académicos a las órdenes del Real Consejo de Instrucción Pública, que suprimían la libertad de cátedra bajo la política de la Restauración de Alfonso, fue causa determinante para el futuro de la tradición intelectual aperturista española. (Jiménez García, A., *Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1992, pp. 133 y ss). La reflexión en el Castillo de Santa Catalina de Cádiz le empujan a la búsqueda de una alternativa, cuya creación es la Institución Libre de Enseñanza, mantenida con un ímpetu no-doctrinal y donativos voluntarios. Esta piedra de construcción institucional-modernizadora, que rápidamente amplía su campo de acción desde los estudios universitarios a los medios y primarios, tuvo un papel básico en la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (García Camarero, E., “La regeneración científica en la España del cambio de siglo”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 2000, 5: 17-42, pp. 38 y ss).

²⁹ *Ibid.*, p. 3.

Con su vuelta a la península la incorporación a los círculos intelectuales españoles aparece paulatinamente un respaldo más institucional. Si la beca de la Junta de Ampliación de Estudios, el cargo de secretario del Congreso Científico, el nombramiento³⁰ como miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y el proyecto de la Liga de Educación Política reflejan su compromiso social hasta 1914, sus labores públicas como editor tienen que reafirmarse.³¹ Ortega crea con la *Revista de Occidente* en 1923 un espacio de reflexión sobre las corrientes culturales y científicas europeas y la divulgación de las traducciones de autores destacados³², tras haber sufrido ciertos desacuerdos ideológicos con los demás fundadores de la revista *España* que se fundó en 1915. La sincronía entre los compromisos en España y su creciente prestigio internacional es evidentemente llamativo.

En las *Meditaciones del Quijote* (1914) uno de los temas principales es el distanciamiento de la ‘España que ha sido’ para poner de relieve, finalmente, la ‘España que pudo ser’. En la época de Cervantes, tal y como indica Ortega en *Asamblea para el progreso de las Ciencias*³³ que apareció en julio de 1908 en *El Imparcial*, España había vuelto su mirada a lo extraño para imitar a otros países europeos como Italia, Francia e Inglaterra. Como confirma Francisco José Martín, aquel primer libro orteguiano de 1914, resultado de sus años de formación en Alemania y obra pionera de la generación del 14, es “un espectacular salto del ‘problema de España’ al ‘problema de Europa’.”³⁴ Centrándose en el problema de la identidad española³⁵ como mayor preocupación, es necesario, según Ortega, reabsorber la propia ‘circunstancia’ que tiene que incorporarse a un proyecto propio e iluminar la confusa realidad con el concepto –en este aspecto Ortega y Gasset apela a una colaboración con Alemania.³⁶ Partiendo de la propia circunstancia como problema, entonces, se manifiesta a favor de una ‘integración’³⁷ –en este caso con técnica profundamente literaria y filosóficamente abstracta– a través del amor como medio de “ampliación

³⁰ Se habla de nombramiento, porque finalmente no se efectuó hasta 1955.

³¹ Abellán, J. L. y Mallo, T., *La Escuela de Madrid. Un Ensayo de Filosofía*, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991, pp. 18 y s.

³² Véanse también el trabajo del mismo referente sobre la llamada ‘Escuela de Madrid’ en el trabajo anteriormente citado. En gran medida se trata de la filosofía rigurosa con la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid como centro. Según Marías, Ortega realiza primero “esa misión intelectual”, e introduce “esa forma de filosofar, la más eficaz de todas, que es la escuela” (Marías, J., *La escuela de Madrid*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1959, p. 11).

³³ Véanse: Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo I...*, op. cit., pp. 183 y ss.

³⁴ Martín, F. J., “Hacia el ‘14’: Para una génesis del movimiento intelectual en España”, en Martín, F. J. (ed.), *Intelectuales y Reformistas: La generación de 1914*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014: 17-46, p. 32.

³⁵ Las *Meditaciones* intentan concentrar en el Quijote la pregunta “Dios mío, ¿qué es España?”, esta cuestión está ligada a su relación con Europa, por eso Ortega sigue: “¿qué es esta España, este promotorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?” (Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo I...*, op. cit., p. 791).

³⁶ *Ibid.*, pp. 787 y ss.

³⁷ Así mismo, se llama el capítulo: *Ibid.* pp. 789 y ss.

de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de esta, que las funde con nosotros.”³⁸ Este modelo abstracto del primer libro de Ortega –que se presenta aquí probablemente en su manera más elocuente– será una constante en otras contribuciones significativas del filósofo. Al fijarnos por ejemplo en *La Pedagogía social como programa político*, una conferencia impartida en el mes de marzo de 1910 en Bilbao, podemos deducir que para Ortega el individuo aislado se demuestra como pura abstracción. La reciprocidad entre lo individual y social en la educación está vinculado igualmente a la igualdad y la unión, lo cual alude a lo democrático como modelo europeo, cuyo origen se analiza más extensamente abajo. La fundación de Liga de Educación Política Española, asociación liberal reformista,³⁹ entonces, tiene el fin de fomentar en las élites una conciencia de los problemas de España. Desde la idea educativa anticipa el modelo de una ‘minoría dirigente’:

*Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. No cabe empujar a España hacia ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, el labriego en el campo, la clase media en la villa y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad áspera de sus propios deseos, por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra parte. La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos*⁴⁰

El ensayo *España invertebrada* (1922) parte de la premisa sociológica de la decadencia española, que el filósofo deduce de una interpretación histórica en la formación feudal de España como causa principal del particularismo. En el capítulo “La magia del ‘Debe ser’” del libro, por lo tanto, se plantea una cuestión fundamental para el rumbo conceptual de *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*. Para Ortega, “desde el punto de vista ‘ético’ o ‘jurídico’ no se puede construir el ideal de una sociedad. Ésta fue la aberración de los siglos XVIII y XIX. (...) Por tanto, antes que la ética y el derecho, son sus esquemas de lo que debe ser, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que es.”⁴¹

En este momento Ortega parte de una nueva premisa teórica, que ya planteó de manera práctica anteriormente, y que aquí se formula en una construcción teórica.

³⁸ Ibid., p. 748.

³⁹ Esto se plasma también en las *Meditaciones del Quijote* (1914) el mismo año de la fundación de La Liga. En la ‘Meditación preliminar’ llamada “Restauración y Erudición” retoma las críticas a la Restauración pronunciadas en el discurso de inauguración de la Liga, llamado *Vieja y nueva política*, tomando el reconocimiento del *Quijote* como barómetro de la sensibilidad social española: “Ha habido una época de la vida española en que no se quería conocer la profundidad del *Quijote*. Este época queda recogida en la historia con el nombre de Restauración. Durante ella llegó el corazón de España a dar el menor número de latidos por minuto.” (Ibid., p. 770).

⁴⁰ Ibid., pp. 739 y s.

⁴¹ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo III...*, op. cit., pp. 487 y s.

Con la estrategia de asignar lo ético a los tiempos pasados –recordamos que para Ortega el pasado inmediato es lo que hay que superar⁴²– se deduce la pretensión de validez de una minoría directoria: “Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana; una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad.”⁴³ Una vez liberado del criterio ético, la idea de lo social se basa en *El tema de nuestro tiempo* igual que en *Imperativo de intelectualidad* (1922) en una premisa vitalista para teorizar la articulación dinámica entre el individuo y la masa; su concepción histórica; y por supuesto, para justificar la función de la ‘minoría selecta’ en este cuerpo social dinámico:

Ahora bien, para que una modificación de los senos históricos llegue a la masa tiene que haber influido en la minoría selecta. (...) En el puro pensamiento es, por consiguiente, donde imprime su primera huella sutilísima el tiempo emergente. (...) En suma: la ciencia que hoy se produce es el vaso mágico donde tenemos que mirar para obtener una vislumbre del futuro.⁴⁴

En la teorización de Ortega la razón se tiene que someter a una concepción vitalista. Aunque el filósofo no elabora una razón clásica y celestial, aún se habla de una razón. Por este motivo la figura del intelectual, que debe ejercer la ciencia, ocupa un lugar privilegiado en la teoría social creada por Ortega. En fin, aunque las premisas teóricas se modificarán hasta la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, el fin de justificar una minoría formaba una constante en las obras de Ortega desde aproximadamente 1914, cuando el pensador lanzaba su primer ‘salto’ entre España y Europa. Por eso hemos tratado de demostrar que la importancia que cobraba el pensador en las instituciones españolas tenía que autojustificarse desde su propia concepción intelectual. Lo que esto implica tal y como ya expresó Ortega años antes, de forma bastante simplificada, es la fórmula “Europa=Ciencia”⁴⁵. Según él, la cultura sólo pasa donde la ciencia existe. El lema parte de la Liga de Educación Política Española, autodesignada herencia del europeísmo de Joaquín Costa.

⁴² Esta tendencia se expresa en *El tema de nuestro tiempo*, como objeto de análisis, de la siguiente manera: “Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz. Aquellas son épocas de filosofía pacífica; éstas son épocas de filosofía beligrante, que aspira a destruir el pasado mediante su radical superación. (...) Cuando el pensamiento se ve forzado a adoptar una actitud beligrante contra el pasado inmediato, la colectividad intelectual queda escindida en dos grupos. De un lado, la gran masa mayoritaria de los que insisten en ideología establecida; de otro, una escasa minoría de corazones de vanguardia, de almas alerta que vislumbran a lo lejos zonas de piel aún intacta.” (Ibid., pp. 561 y s).

⁴³ Ibid., pp. 487 y s.

⁴⁴ Ibid., p. 570.

⁴⁵ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo I...*, op. cit., p. 186.

Se institucionaliza la idea de la ‘europeización de España’ desde la herencia de Costa como espíritu de la generación del 14,⁴⁶ ligado a la controversia del papel español en el relato moderno. Junto a la *Introducción a un tratado de política textualmente refraneros, romanceros y gestas de la Península* (1881), Costa introduce con *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España: Urgencia y modo de cambiarla* (1901) una gran aportación al debate del ‘Ser de España’.⁴⁷ Con él compartía el joven filósofo el diagnóstico de la patria muerta, cuando hacia 1904 le vio por primera vez en el Ateneo: “Sencillamente, buscaban a alguien en quien poder creer, a quien elevar, como repetía Ortega, al altar de nuestros respetos. (...) Costa ocupó por unos años ese vacío.”⁴⁸ Costa ni era político o intelectual, pero compartió el mismo dolor para España como estímulo europeizador, y además, fundó una Liga política. En las conclusiones de *La pedagogía social como programa político*, Ortega alaba la obra de Joaquín Costa, visualizando además, de qué manera su proyecto y el regeneracionismo de Costa están unidos. Resulta que el ideal de la regeneración es todavía el mismo, lo que se ajusta son las herramientas debido a las nuevas exigencias del contexto temporal de Ortega:

La palabra regeneración no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza hablar de europeización. Uniendo fuertemente ambas palabras, D. Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro *Reconstitución y europeización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano. (...) Regeneración es inseparable de europeización; (...) Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo.⁴⁹

La “doble herencia” del “dolor de España” y la “idea de Europa” es lo que lleva Ortega a reflexionar sobre el significado de Europa, y esto como ya sabemos, es para Ortega la ciencia: “Es como si dijera: amigos de mi tiempo, vamos a dejar de llorar, vamos a ponernos a estudiar. Estudiad.”⁵⁰ Y ahí resuena otra herencia orteguiana de la Institución Libre de Enseñanza y la Junta para la Ampliación de Estudios.

⁴⁶ Añadimos que el tema viene de los debates en torno al 98 y la generación 14 toma una nueva postura.

⁴⁷ En este lapso de tiempo apareció *Idearium Español* (1897) de Ángel Ganivet como otra gran contribución al debate. Se propone una ruptura con los tópicos heredados como solución a la crisis española. Curioso en cuanto a las *Meditaciones del Quijote* (1914) es la utilización de Ganivet de la figura del Quijote, al lado de Segismundo y el mito de la “España Virgen” como encarnación española de la nación ideal. (Abellán, J. L., *Historia Crítica del Pensamiento Español. Tomo V* (II), Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 223).

⁴⁸ Juliá, S., “Europeizar España: Ortega y Azaña encuentran a Costa”, en Peiró Martín, I. (ed.), *Joaquín Costa: el fabricante de ideas*, Institución ‘Fernando el Católico’, Zaragoza, 2012: 99-108, p. 102.

⁴⁹ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, Tomo II* (1916), Madrid, Taurus, 2004, p. 102.

⁵⁰ *Ibid.*

3. A modo de conclusión

José Ortega y Gasset, primero como estudiante, después como becario de una Junta de Ampliación de Estudios bajo el signo de una política aperturista ya en marcha, representa la intelectualidad europea del momento. Francisco José Martín perfila: “Son hijos de su tiempo los intelectuales. (...). Su geografía es transnacional y europea, y su hábitat natural el fin de siècle.”⁵¹ Si la experiencia alemana le lleva a Ortega a aumentar su conocimiento, de forma imprescindible también cobra aquella condición “transnacional” como propia “geografía”, aunque igualmente se reencuentra con la llamada “circunstancia”, como resuena en las *Meditaciones del Quijote* (1914). El respaldo institucional de la Junta provoca aquellos viajes afianzando el espíritu aperturista que define a aquella generación de jóvenes intelectuales reformistas formados en el extranjero. Esta generación protagonizará la futura élite política desde la intelectualidad. Como se ve en la obra del regeneracionista Joaquín Costa, el europeísmo no es un concepto importada de otros países a España, sino una concepción española heredada, que se modifica bajo ciertas circunstancias históricas. Si nos fiamos de las declaraciones del propio Ortega, nunca entró en contacto directo con una obra de Dilthey antes de haber desarrollado la ‘razón vital’. Pues, se trata de un movimiento filosófico, que él percibe en su época neokantiana del filósofo Georg Simmel. Éste se sitúa entre el neokantismo, que pronto se revela como anticuado, y el espíritu joven europeo del vitalismo.

La dialéctica entre la circunstancia y el europeísmo está operativa en el pensamiento de Ortega a partir de su experiencia intercultural y, por tanto también en su desarrollo vitalista, que será la base teórica que autojustifica su nuevo grupo intelectual.

⁵¹ Martín, F.J., *Intelectuales y Reformistas...*, op. cit., p. 17.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, J. L., *Historia Crítica del Pensamiento Español. Tomo V (II)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- ABELLÁN, J. L. y Mallo, T., *La Escuela de Madrid. Un Ensayo de Filosofía*, Asamblea de Madrid, 1991.
- BOLLNOW, O. F., *Schriften Band IV. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.
- JIMÉNEZ GARCÍA, A., *Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1992.
- JULIÁ, S., “Literatos sin pueblo: La aparición de los ‘intelectuales’ en España”, *Sutia historica. Historia contemporánea*, 1998, 16: 107-121.
- “Europeizar España: Ortega y Azaña encuentran a Costa”, en Peiró Martín, I. (ed.), *Joaquín Costa: el fabricante de ideas*, Zaragoza, Institución ‘Fernando el Católico’, 2012: 99-108.
- MARÍAS, J., *La escuela de Madrid*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1959.
- MÁRQUEZ PADORNO, M., *La Agrupación del Servicio a la República. La acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- MARTÍN, F.J., “Hacia el ‘14’: Para una génesis del movimiento intelectual en España”, en Martín, F. J. (ed.), *Intelectuales y Reformistas: La generación de 1914*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014: 17-46.
- ORRINGER, N. R., *Ortega y Gasset y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
- ORTEGA SPOTTORNO, J., *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas, Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Taurus, 2004.
- *Obras Completas, Tomo II (1916)*, Madrid, Taurus, 2004.
- *Obras Completas, Tomo III (1917-1925)*, Madrid, Taurus, 2005.
- *Obras Completas, Tomo XI (1941-1955)*, Madrid, Taurus, 2006.
- *Obras Completas, Tomo VIII (1926-1932). Obra póstuma*, Madrid, Taurus, 2008.
- *Obras Completas, Tomo IX (1933-1948)*, Madrid, Taurus, 2009.

ROBERTS, S., *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*, trad. por María José Martínez Jurico, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.

SAN MARTÍN, J., *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.

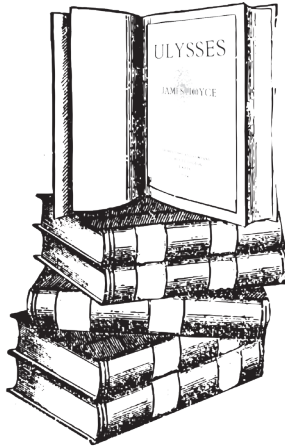
SIEG, U., *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.031>

Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 619-634

Reseñas

Books Reviews



Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas

*Aporofobia, el rechazo al pobre.
Un desafío para la democracia*

ADELA CORTINA

*PAIDÓS Estado y Sociedad,
Barcelona, 2017
Pags: 196*



Adela Cortina, preocupada por la ola de migrantes que vienen del otro lado del mediterráneo jugándose la vida por llegar a una supuesta Tierra Prometida que es la Unión Europea; alarmada por la llegada de refugiados políticos y de inmigrantes pobres cuyo éxodo viene de muy lejos en el espacio y en el tiempo, arrancados de sus hogares a causa de la guerra, el hambre y la miseria, escribe el libro *Aporofobia, el rechazo al pobre*, para explorar si desentrañando el problema, poniéndole nombre y reflexionando sobre él, se puede ayudar a enfrentar la gran crisis de refugiados políticos que se vive en Europa desde el año 2007. Le importa hacerlo porque la aporofobia es, en su opinión, un atentado diario, casi invisible, contra la dignidad, el bienser y el bienestar de las personas concretas hacia las que se dirige.

Adela Cortina sostiene que junto con el racismo, la xenofobia, la misoginia, la homofobia y los fundamentalismos religiosos (cristianofobia e islamofobia), existe una patología social que resulta urgente ponerle nombre para poder diagnosticarla

con precisión, para intentar descubrir su etiología y proponer tratamientos efectivos. Dicha «lacra sin nombre» es la fobia hacia el pobre.

El libro trata de esa realidad innegable y cotidiana de la aporofobia, de la necesidad de ponerle un nombre para poder reconocerla, así como buscar sus causas y proponer algunos caminos para superarlas. Intenta ofrecer un antídoto frente a ese daño, que, en su opinión, requiere del concurso de la educación formal e informal y la construcción de instituciones que caminen en esa dirección.

En el primer capítulo, la autora narra la historia del término, relatando que en un artículo publicado en el periódico *El País* el siete de marzo de 2000, brindaba a la Real Academia Española el neologismo «aporofobia» para ver si aceptaba incluirlo en el *Diccionario de la Lengua Española*. Siguiendo las pautas del diccionario, proponía que figurara en él con una caracterización –por analogía con otras– como la siguiente:

«Dícese del odio, repugnancia u hostilidad ante el pobre, el sin recursos, el desamparado». Y en ese ilustrativo paréntesis que sigue al término diría algo así como: «(Del gr. *á-poros*, pobre, y *fobéo*, espantarse)».

Es ciertamente, sostiene la autora, una expresión que no existe en otras lenguas, e ignora si es la mejor forma de construirla, pero lo indudable es que la repugnancia ante el pobre, ante el desamparado, tiene una fuerza en la vida social que todavía es mayor precisamente porque actúa desde un deleznable anonimato.

En esta sección define la aporofobia como la repugnancia ante el áporos, ante el sin recursos, ante el que parece que no puede ofrecer nada interesante a cambio. Y, sin embargo, ése es el que molesta, es la fobia hacia el pobre la que lleva a rechazar a las personas, razas y etnias habitualmente sin recursos. El problema no es de raza, de etnia ni tampoco de extranjería, el problema es de pobreza. Por eso hay racistas y xenófobos, pero aporófobos, son casi todos. La razón es simple, escribe, descubrirla no precisa grandes especulaciones. En sociedades como las nuestras organizadas en torno a la idea de contrato en cualquiera de las esferas sociales, el pobre, el verdaderamente diferente en cada una de ellas, es el que no tiene nada interesante que ofrecer a cambio y, por lo tanto, no tiene capacidad real de contratar.

«Los delitos del odio al pobre» es el título del segundo capítulo. Cortina caracteriza en este apartado los principales delitos de odio. Por medio de diversas historias la autora revela la abrumadora lista de grupos a los que se dirige el discurso del odio: la xenofobia, la aversión extremada al extranjero; la homofobia, el odio a las personas homosexuales; la fobia a musulmanes, cristianos o personas de cualquier religión; y también la aporofobia, el desprecio al pobre e indigente.

El tercer capítulo lo denomina «El discurso del odio», ahí invita la autora a debatir sobre lo que se ha llamado «discurso del odio» para preguntar si ese tipo de discursos no son un obstáculo para construir una convivencia democrática.

«Nuestro cerebro es aporóforo» es el nombre del cuarto capítulo del libro, según ella, nuestra identidad innata, propia de la especie a la que pertenecemos, nos predispone a desarrollar tendencias evaluativas universales que nos plantean problemas a lo largo de la vida, y a menudo entran en contradicción entre sí. Nuestra identidad neuronal nos hace a la vez sociales e individualistas porque las tendencias que entran en conflicto son el autointerés, la orientación de control, la disociación, la simpatía selectiva, la empatía y la xenofobia. Explicar qué implica cada una de estas tendencias es el núcleo de este apartado. Ahora bien, tener una predisposición no implica estar determinado a actuar en ese sentido, porque el cerebro está dotado de una enorme plasticidad que nos permite modularlo a lo largo de la vida, y, además, existen en él otras tendencias evaluativas universales que los humanos podemos reforzar para reducir y eliminar esas fobias, como es el caso de la tendencia a cuidar de otros. Concluyendo que es necesario ir hacia el reconocimiento recíproco de la dignidad y hacia la compasión, que rompe barreras y se extiende universalmente y que no viene inscrita en los genes ni instalada en el cerebro, pero que la hemos bebido los humanos en tradiciones culturales que hacen de ella la experiencia humanizadora por excelencia.

«Conciencia y reputación» es el título del quinto capítulo del libro. Aquí afirma Cortina que la aporofobia tiene bases cerebrales y sociales que indiscutiblemente pueden ser modificadas, proponiendo que los caminos más seguros para esa transformación son la educación entendida en sentido amplio, y la construcción de instituciones económicas, políticas y sociales capaces de fomentar el respeto a la igual dignidad de cada persona.

El sexto capítulo lo nombra «Biomejora moral». Nuestra autora se muestra convencida de que un factor clave en el proceso de mejora o mejoramiento moral es la motivación. Puesto que la educación es el mejor instrumento con el que contamos para motivar en un sentido distinto el olvido de los menos afortunados, aunque al parecer la educación ha resultado insuficiente, quizá porque la sociedad no ha participado como debiera a educar en el respeto a la dignidad ni en la compasión. Porque sin duda la experiencia compartida del sufrimiento y la alegría, la compasión vivida, sigue siendo la mejor escuela.

Cortina titula el capítulo siete «Erradicar la pobreza, reducir la desigualdad», en él presenta el papel del pobre en la sociedad del intercambio, donde éste provoca sentimientos de rechazo y desprecio. Propone entender como un deber de justicia el compromiso de trabajar para erradicar la pobreza extrema, el hambre y reducir las desigualdades económicas; a su juicio, la sociedad está obligada a empoderar a las personas pobres para que puedan salir de su pobreza. Entendiendo que erradicar la pobreza y reducir desigualdades es una meta ineludible del mundo económico para los siglos XX y XXI, en los que nos ha tocado vivir.

«Hospitalidad cosmopolita» es el octavo capítulo, donde la filósofa, en sintonía con Kant, apuesta por educar para un mundo mejor. Y este mundo sería el de una sociedad en que ningún ser humano se sienta excluido. Cortina apuesta por ir construyendo una sociedad cosmopolita, en la que todos los seres humanos se sepan y sientan ciudadanos. Cultivando los valores de la hospitalidad, convivencia, acogida y solidaridad.

Porque convencida que «lo que es necesario es posible», invita en este libro a sus conciudadanos europeos a tomarse en serio al menos esas dos claves de nuestra cultura que son el respeto a la igual dignidad de las personas y la compasión, entendida como la capacidad de percibir el sufrimiento de otros y de comprometerse a evitarlo.

TERESITA SEVILLA ZAPATA

La nueva lucha de clases.

Los refugiados y el terror.

SLAVOJ ŽIŽEK

*Editorial Anagrama,
Barcelona, 2016, 137 pp.*



Da la impresión de que cuando se habla de Slavoj Žižek es necesario hacerlo desde un calificativo. Muchos son los que lo acusan de histriónico, marxista desfasado, poco serio, lacaniano anacrónico y adjetivos por el estilo, con la intención –explícita o implícita– de mediatizar al que se aproxima a su obra sin prejuicios. También es cierto que, en la orilla opuesta, nos encontramos una legión de seguidores del filósofo esloveno que persiguen influir haciendo de él una suerte de chamán, un santón fuera del alcance de la crítica, basándose en su proverbial teatralidad.

Por eso es difícil, aunque necesario a nuestro juicio, abstraerse de todo ese ruido que rodea a Žižek antes de iniciar la lectura de uno de sus textos. Tal es el caso de *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, publicado por Anagrama en abril de 2016. De su lectura entendemos, en primer lugar, que el filósofo esloveno se toma en serio la tarea hegeliana de captar nuestra época con el pensamiento. En efecto, pocos problemas son más actuales y candentes que el del terrorismo islamista y el de los refugiados, uno y otro, además, estrechamente relacionados.

Žižek acomete en primer lugar la tarea de derribar los mitos que nos impiden acercarnos a la cuestión del modo adecuado. El culpable, por acción u omisión, del auge de los fanatismos islamistas y populistas de corte neofascista es el liberalismo de izquierdas, que ha construido toda una serie de relatos que nos impiden individuar el problema correctamente y, en consecuencia, actuar eficazmente. El primer tabú es la defensa de la libertad de expresión “llevada al extremo” (página 24), es decir, asumir que cualquier enemigo de esa misma libertad de expresión es alguien al que no se ha escuchado debidamente. Otro, no menos importante, es el que equipara cualquier referencia al legado emancipador europeo al imperialismo cultural y al racismo. El tercero es la asimilación de que la defensa de nuestro modo de vida es, en sí misma, una idea protofascista. Tampoco es asumible, según el filósofo esloveno, que toda crítica al islam sea fruto de la islamofobia, tal como se desprende de ciertas sensibilidades progresistas occidentales. Por tanto, la crítica al I.S.I.S. no debe ser entendida ni como una crítica al islam en su conjunto, ni como imperialismo cultural europeo, así como tampoco hay nada profundo que entender en su barbarie; su violencia es salvaje, sin un fin concreto, es la “violencia divina” de W. Benjamin, que es un fin en sí misma (página 46). Por todo esto no caben paños calientes en la condena, ya que el mundo en general y Europa en particular se está jugando su futuro en esta batalla contra el terror.

La respuesta de Žižek no supone una sorpresa viniendo de un filósofo marxista, aunque sí resulta curioso que se realice en pleno siglo xxi: reclama la centralidad del concepto de lucha de clases marxista y el análisis económico y social concreto. Ese análisis (páginas 51 ss.), se aplica a la situación geopolítica actual, y a su repercusión en la crisis de los refugiados, donde el terror islamista juega un papel fundamental. Aunque conviene resaltar que, aunque es cierto que la mayoría de refugiados afganos, sirios e iraquíes huyen de una guerra provocada por los terroristas islamistas, no es menos cierto que la mayoría de esos conflictos han sido tolerados, apoyados o fomentados por las fuerzas occidentales que ahora se rasgan las vestiduras por las barbaries de esos radicales.

Es la geoestrategia del capital la que, en definitiva, hace que el apoyo del imperio se decante de un lado u otro. Esa es la clave y es donde el filósofo esloveno centra su argumentación y donde nos muestra su versión de la teoría de la lucha de clases hodierna. Efectivamente, el capital global dicta sus normas internacionalmente, y para luchar contra ellas (por una sociedad justa) hay que buscar el enfrentamiento de clase. Pero no es tan fácil como parece porque, por ejemplo, en el caso de los refugiados, ¿son todos ellos “clase obrera”? Lógicamente, no. Hay mucho desfavorecido, pero también hay muchas personas pertenecientes a élites explotadoras caídas en desgracia y que buscan recuperar su status en Europa. También encontramos

entre ellos simpatizantes de ramas radicales del islam. Incluso gente que no tiene ninguna convicción ni necesidad de aceptar los valores de las sociedades de acogida. Lo cierto es que, teniendo en cuenta que nadie por el hecho de ser refugiado tiene unos valores morales y políticos determinados, no podemos incluir a todos los refugiados dentro de la clase trabajadora. Si realmente buscamos una transformación radical de la sociedad, sostiene Žižek, debemos identificar a nuestros aliados (los refugiados pertenecientes a nuestra clase) y a nuestros adversarios (los que no pertenecen a ella).

En ese sentido, la tarea de la izquierda consiste en amalgamar la clase transformadora independientemente de su país de procedencia (página 74). Como el mismo Marx sentenció en el *Manifiesto comunista*, “el proletariado no tiene patria”, lo que, aplicado a esta crisis de refugiados, equivale a sumar adhesiones dentro de nuestra clase, sin tener en cuenta el origen de cada individuo. Si comparamos esta propuesta con la del liberalismo de izquierdas, se puede observar lo lejos que éste se encuentra de una solución práctica a la injusticia del sistema actual, ya que toma pie en una abstracción sin sentido, a juicio de Žižek: la de considerar un fondo común a todos los seres humanos, es decir, lo que se entiende por “naturaleza humana” (página 93). Tal cosa no existe para el esloveno, no hay nada en el concepto de “humano” que nos determine, y mucho menos desde una perspectiva ética y política. Somos individuos que pertenecen a una clase social concreta, y ésta determina nuestra educación, posibilidades de prosperar, nuestros hábitos más cotidianos, nuestros intereses, etc. Por eso mismo, según las tesis del esloveno, un burgués es alguien esencialmente distinto a un trabajador. Esa es la justificación de la lucha de clases, y el principal motivo para superar el multiculturalismo y su sentimentalismo. Siguiendo las tesis de Žižek, en resumen, la justificación para ayudar al prójimo (en este caso, los refugiados) no responde al hecho de ser todos humanos y la empatía que se nos exige para con nuestros congéneres, sino a que es nuestro deber en tanto que “personas decentes” (página 95). Entendido así, el ser o no decente viene dado, o al menos así lo hemos entendido nosotros del texto, por acometer esa praxis ética que se deriva de la postura política de la lucha de clases, esto es, actuar ética y políticamente con el objetivo de transformar radicalmente la sociedad. Dicha transformación es la condición *sine qua non*, porque sólo a través del derrocamiento del capitalismo globalizado se puede aspirar a solucionar problemas como el terrorismo y los éxodos masivos.

Ahora bien, el camino hacia la revolución que propone Žižek no es un camino de rosas. La principal arma del capital para debilitar a sus contrincantes es la de arrebatarse al proletariado la conciencia de pertenencia a la clase trabajadora. Mucho se ha discutido acerca de las tesis que sostienen que, en el siglo xxi, no se puede

defender la existencia de clases sociales, esto es, todos somos burgueses y el éxito (léase la riqueza acumulada, la fama, el reconocimiento, etc.) dentro de esa clase sólo depende del esfuerzo y del talento individual. El uso de la ideología y de la cultura que realiza el imperio para “convencer” a los desfavorecidos es el mayor peligro con el que se enfrenta la causa obrera. Pero, ¿convencerlos de qué? Pues de que su sometimiento es “lógico” e incluso “justo”, o lo que es lo mismo, hacerles ver que la injusticia intrínseca al capitalismo globalizado es el orden normal de las cosas. Es ahí donde surge el gran problema al que antes nos referíamos, el de que grandes masas de desfavorecidos se vean atraídos por el populismo de extrema derecha en occidente (UKIP en el Reino Unido, Frente Nacional en Francia, AfD y PEGIDA en Alemania, etc.) o por el terrorismo islamista. Ante este problema, Žižek nos lanza la pregunta leninista de “¿qué hacer?”, y no duda en reproponer la receta de la lucha por la educación de las clases sometidas, mostrándoles que los enemigos no son ni los refugiados ni los seguidores del islam en general. El verdadero enemigo es el capitalismo globalizado, al causar con su violencia inherente todas las injusticias que generan los conflictos; por todo esto, la unión de la clase trabajadora se impone como necesaria. Lo que conviene subrayar, para no caer en los triunfalismos del marxismo-leninismo de antaño, según el cual la historia acabará dando la razón a la causa proletaria (es decir, la lucha del proletariado acabará imponiéndose por sí sola), es que todo el camino está por hacer, solo cabe la opción de organizarse a todos los niveles, luchar, debatir y convencer. Esta actitud, en definitiva, es la actitud de la filosofía, de (casi) toda filosofía, y creemos que representa mejor que cualquier adjetivo *ad hominem* el modo de pensar y de actuar de Slavoj Žižek. Por eso creemos interesante la lectura de *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, porque nos ayuda a captar nuestro presente desde el pensamiento, abriéndonos perspectivas interesantes sobre temas de máxima actualidad y, además, nos permite acercarnos al autor sin ser presa de los tópicos.

ÁLVARO RAMOS COLÁS.

Graduado en Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, donde además cursé el Máster de Filosofía Teórica y Práctica. Actualmente realizo en dicha universidad el doctorado en Filosofía bajo la supervisión y dirección del profesor Ramón del Castillo Santos.

Ejercicios espirituales para materialistas.

*El diálogo (im) posible entre
Pierre Hadot y Michel Foucault.*

ROCA JUSMET, L.

*Barcelona, Terra Ignota, 2017,
154 páginas.*



Roca es un gran conocedor tanto de la obra de Foucault como del pensamiento de Hadot, como ha mostrado en diversas ocasiones con sus comentarios rigurosos y tomas de posición a varios trabajos de estos dos autores. Por eso, de entrada, contamos con una buena base de confianza para leer el libro.

Puede haber lectores que sientan cierta extrañeza al encontrarse con la relación Hadot-Foucault. Quizás éstos sean los más interesados en entrar en la lectura de este trabajo, porque, precisamente, en la admiración está el comienzo de la filosofía, como bien se sabe. Aquí se encontrarán con una aportación precisa al estudio de la relación entre Hadot-Foucault.

El objetivo de Roca es claro desde el principio: quiere plantear una alternativa ante los “tiempos convulsos e inciertos” (página 9) que nos han tocado vivir. No se trata de los fundamentalismos, ni de neoliberalismo, lo que propone es adentrarse “en las artes de la existencia tal y como las propusieron los antiguos” (página 10).

En el capítulo uno propone a estos dos autores como “dos trayectorias paralelas” (página 19). Se diferencian en unos pocos años: Hadot nace en 1922 y Foucault en 1926. Por eso los contextos socio-culturales de ambos pueden ser coincidentes. Uno es de clase media-baja, el otro pertenece a la burguesía. El primero se hace sacerdote, se forma filosóficamente en el Instituto Católico de París y enseña filosofía tomista. El segundo estudia filosofía bajo la orientación de Hyppolite, es introducido en el marxismo por Altusser y milita en el partido comunista francés, aunque es muy celoso de su libertad individual. Los dos despegan a partir de 1950 (hay que corregir los puntos 1.2 de las páginas 29 y 30). Hadot deja el sacerdocio en 1952. Lo hace en parte por el integrismo de la jerarquía de Roma y también porque se enamora de Iseltrant Martin, con la que se casa, aunque el matrimonio fracasaría once años después.

Mientras tanto, Foucault se forma como filósofo y psicólogo, trabajando en varias universidades, como Nanterre y Vincennes, además de ser profesor agregado de la École Normale Supérieure. Los dos confluyen en los años 80. Sus vidas fueron diferentes, pero sus “trayectorias filosóficas paralelas” (página 36), siendo “hijos de una misma época y de una misma cultura” (página 37). Sin embargo, esto es inevitable, lo que importa es qué llevó a Foucault a ocuparse de la concepción grecorromana de la filosofía como modo de vida. Este giro no parece encajar en su pensamiento por el que era conocido. ¿Fue, acaso, una transformación de su pensamiento de los años 70? No es que lo abandone, pero sí puede haber una cierta transformación filosófica, fruto de su estudio del pensar grecorromano. Al final, como escribe Nietzsche uno se lleva su propia biografía. Ahora bien, esta evolución sólo puede extraerse de los cursos del Collège, que publicó Gallimard a partir de las grabaciones, pero que nunca fueron revisados por el autor, a causa de su muerte temprana.

El capítulo dos lo dedica Roca al análisis de Hadot, quien hizo de la filosofía una forma de vida y no “un discurso intelectual sistemático” (página 50). El sujeto tiene que ser transformado por ella. Para que esto suceda hay que aprender a leer (porque los textos nos hablan, si los dejamos), a lo que Hadot ha dedicado 80 años. La filosofía es una mirada sobre el mundo (“cada alma es lo que mira”), una percepción diferente y no la construcción de un sistema. Wittgenstein le enseñó mucho acerca de esto.

Para esto, Sócrates es el maestro indiscutible, no ofrece conocimientos, sino un modo de vivir basado en hechos y no en palabras. Lo que importa es *hacer*, no saber, aprender a ocuparse del alma. A esto lo denomina Hadot ejercicios espirituales, que consisten en “transformarse interiormente”, llevando una forma de vida, un estilo que dé sentido a la palabra, según escribe en *Exercices spirituels et philosophie antique* (París, 2002, páginas 367-8). Para los antiguos la filosofía era habla, oralidad, no

escritura. Sócrates no escribió nada y hasta Platón se resiste a escribir (“nunca he escrito nada sobre lo que me preocupa”. Carta VII). Sin embargo, nunca dejaron de dialogar, porque es el diálogo el que nos cambia, haciéndonos comprender. No se trata de decir, sino de *mostrar*, con Wittgenstein. No importa el cómo sea el mundo, sino *que* sea. Esto nos lleva también al cielo estrellado de Kant y a la ley moral. Hay que descender a lo cotidiano, en lugar de estudiar la naturaleza, que “ama ocultarse”, según Heráclito, y a los seres concretos, al presente. Nadie se engañe, esto es también objetividad, dado que el sujeto se trasciende a sí mismo y se conecta con el Todo.

El capítulo tres analiza la última etapa de la vida de Foucault, en la que se ocupa del cuidado de sí, porque “sólo el que se conoce y se cuida a sí mismo es capaz de gobernar a los otros” (página 75). Para esto es necesario el autoexamen, que nos permite ver desde lo alto y mantener el silencio para construirnos como sujetos éticos.

La filosofía siempre ha pensado el presente desde la tradición cristiana. Ya va siendo hora de cambiar tal perspectiva. El máximo responsable de esto ha sido Hegel. La filosofía debe ser transmitida desde la Universidad, porque no es algo particular como en los antiguos, sino una función del Estado, del que los filósofos son sus funcionarios y tienen encomendado este oficio. Cuando la filosofía se hace una forma de vida, las cosas cambian completamente. Hegel estableció la separación tajante entre pensamiento y vida y su influencia ha sido total. Foucault se formó con Hyppolite, que no en vano fue uno de los grandes hegelianos franceses. Sin embargo, ya en *El orden del discurso*, de los años 70, señaló Foucault que “toda nuestra época [...] intenta escapar a Hegel”, aunque no lo logró del todo.

Entre los dos pensadores franceses hay acuerdos y desacuerdos, lo cual es normal. A esto dedica Roca el capítulo cuatro y hasta se lanza a imaginar la respuesta que Foucault daría a los argumentos de Hadot. Cuando se conocen, en otoño del 80, Foucault le propone que presente su candidatura al Collège de Francia, nada menos. Ya tenía que valorarle para proponerle tal cosa. Puede que también estuviera pensando en dar un enfoque nuevo a sus trabajos en ese año, aunque podría resultar arriesgado ofrecer una respuesta firme y segura, por más que en el 82 emprende la investigación del *cuidado de sí*. ¿Se encuentra, quizás, aquí el último Foucault?

Desde luego, los dos coinciden en que la filosofía tiene un único objetivo: transformarse a sí mismo e igualmente a todos los demás. Ahora bien, nuestra última ley de educación no quiere saber nada de semejantes ingenuidades. Sólo tiene que mirar a lo que se hace en una fábrica y aplicar estos estándares de calidad a los estudiantes que se están formando. Esto es no tener ni idea de lo que es la educación y sólo queda despreciar a quienes han concebido esto, porque son unos verdaderos cafres.

En el *Epílogo* Roca responde a la pregunta formulada al principio, de si la filosofía es una forma de vida. Pues lo hace negativamente: “Mi respuesta es no” (página 138), aunque sí acepta la lectura, escritura, el examen de conciencia, vivir el presente y la visión global como importantes estrategias. Estas prácticas son fundamentales. Sin embargo, hay que sostener con firmeza que “la filosofía no nos hace más sabios ni tampoco nos vuelve mejores ni más felices. La filosofía nos vuelve más lúcidos y hace de nuestra vida algo más interesante” (página 145). La empatía evidente con los dos pensadores franceses no impide a Roca decirnos con claridad cuál es su propia posición. Hay que agradecer un proceder tan directo.

Roca hace sugerencias muy variadas en este libro, que los lectores tendrán que valorar. Procede siempre con argumentos de rigor, apoyado en los textos y con la seguridad de quien conoce bien lo que afirma, porque lo ha pensado mucho durante toda su vida profesional. Hay que leer este libro y posicionarse críticamente ante él. Estoy seguro de que el autor posee un buen talante para saber agradecerlo.

JULIÁN ARROYO POMEDA

Del Ápeiron a la alegría

(La subjetividad en Deleuze)

MICHELE BOTTO

UAM Ediciones, Madrid, 2014
Pags: 286



Se trata de una versión ampliada y corregida de la tesis doctoral del joven profesor Michele Botto en la que hace un estudio muy exhaustivo y profundo sobre la noción de sujeto en Deleuze: ¿qué decimos cuando decimos yo? El libro se articula en 10 capítulos y un epílogo titulado “Consideraciones tempestivas” en la que se extraen las conclusiones. Además se intercala un pequeño relato literario en tres partes: al inicio, a la mitad y al final (Pro-logos, Infra-logos y Post-logos) En él se describe a un personaje llamado Ismael, que experimenta, tras su monótona vida de administrativo en Madrid, un cambio y decide darle un vuelco a su vida condicionada por el devenir de los sucesos. Con el relato se ejemplifican las ideas de Deleuze sobre el sujeto humano que Michele Botto desgana en su tesis. Se trata de un libro original, interesante e imprescindible para el que quiere profundizar en pensamiento de Gilles Deleuze.

La idea central es que no se puede hablar de un sujeto humano entendido como una entidad estática, “pétreo” carente de vida y de evolución. Las circunstancias van

modificando al sujeto y generan un proceso evolutivo según el cual el sujeto humano se hace individuo, siguiendo la terminología del autor. Uno de los objetivos de este estudio es mostrar cómo el individuo hombre no nace sino que se hace. El relato trata de defender la tesis de que no somos lo que nos gustaría ser (aunque nadie sabe en el fondo lo que le gustaría ser) que tampoco somos un yo, sino un conjunto de devenires que confluyen en algo que tratamos de identificar como yo. Pero en ningún momento está claro qué es el yo, o incluso que haya un yo distinto al devenir y al ambiente en que mi singularidad se mueve. La filosofía de Deleuze interpretada por Botto se mueve dentro en un empirismo radical, ya que hasta lo a priori de la mente es fruto de la experiencia.

Por otra parte, aunque esta tesis radica en centrarse en un aspecto concreto: la concepción del sujeto humano, no por ello deja de abordar otras cuestiones. Para ello es imprescindible entender como el autor francés creador de la “filosofía de la diferencia” va extrayendo conceptos e ideas para componer sus tesis. Se parte de Hume con su crítica a la idea del alma o yo como sujeto, que pasa a ser un haz de percepciones unidas por la memoria. Estamos acostumbrados a entender al sujeto como una especie de armadura o esqueleto que sostiene la vida, y el autor pone de manifiesto como Deleuze nos hace entender que la identidad es un efecto y no una causa de la vida, que no hay esa estructura racional sino un caos, un delirio, una locura. El yo humano es algo mucho más complejo que sustancia pensante, alma, animal racional, etc. Es precisamente la vida y la sociedad las que van estructurando y creando algo que nunca ha existido ni existirá del todo: la persona. La tesis de Deleuze es que el individuo surge como intento de ordenar las experiencias. La racionalidad se esfuma: solo hay experiencias y pasiones. La sociedad intentará imponer (imponernos) un orden y sentido. Aparece también en la filosofía de Deleuze Gilbert Simondon, sobre quien versará su tesis. De él toma la distinción entre sujeto e individuo y recupera la noción del “Ápeiron” de Anaximando que aparece en el título de este libro. Lo indeterminado va pasando de una fase a otra por un proceso de transducción en la que aparecen elementos ausentes y no previsibles. En el mismo capítulo se abordan también las aportaciones de Von Uexküll y Lorenz en el terreno de la biología también sobre el tema del proceso de individuación.

La subjetividad en Deleuze es una subjetividad “elástica” relativa al propio espacio-tiempo, potencialmente abierta. En el capítulo tercero, recoge la expresión de Shakespeare: “El tiempo ha salido de sus goznes” le sirve para abordar como la noción de tiempo en los estoicos, Kant, Hume, Bergson y Nietzsche le ha servido a Deleuze para explicar el proceso de individuación del sujeto. Desde la distinción entre “aión” y “kronos” nos enfrentamos al devenir y al fluir que hacen que el tiempo no sea un marco exterior al proceso sino parte del mismo. Elemento im-

prescindible en la formación del individuo humano. Se remarca la irracionalidad de que hace gala Deleuze y el poder de la sociedad en la formación de cualquier individuo: el “socius”

Para acabar de entender estos planteamientos se incorpora la idea de que en nuestra indeterminación inicial no somos uno sino una multiplicidad pre-individual. En ese sentido el sujeto es potencial: “potencia y proporción” en expresión de Deleuze. Para el autor las consideraciones de Riemann relativas al espacio reflejan esta actitud parecida a Deleuze: otra perspectiva es posible para entender al hombre y su vida. El sujeto no es identidad sino multiplicidad, multidimensionalidad.

A partir del capítulo cinco entra en el libro Guattari, autor sin el cuál es imposible explicar a Deleuze. El inconsciente va a formar parte ineludible en la filosofía de Deleuze, el “cuerpo sin órganos” como le denominan estos dos autores. Aparecen también en este capítulo las nociones de “socius”(entorno social), “rizoma”(desarrollo de la personalidad del individuo) para explicar el proceso de formación de la persona humana. Hay que añadir otro concepto fundamental: “lo virtual”. Partiendo del personaje de Stevenson “Doctor Jekyll y Mr. Hyde, como ámbito de lo pluripotencial del sujeto llega hasta la idea de lo virtual. Lo virtual como algo real y potencial y no como irreal -capítulo 6- que potencia las posibilidades -multiplicidades- en que el yo humano se desarrolla y se hace algo. Esta es la tesis más atrevida del Deleuze -leído por Botto-: nuestra esquizofrenia constitutiva, la disolución del individuo en la perspectiva, la transición del psicoanálisis en esquizoanálisis y una propuesta lanzada a la psicología del futuro.

En esa línea, un estudio sobre lo irracional en Spinoza conduce el paso a la ética, pero una ética dependiente de la ontología. Deleuze la asume entendiéndola como la potencialidad del ser: lo que soy es un proyecto, una potencialidad, la ética también será un proyecto; pero de la ontología se pasa a la etología. La ética tal y como la entiende Deleuze partiendo de Spinoza es la ciencia del comportamiento humano en desarrollo y evolución constantes; por tanto, no hay una base sobre la que establecer lo que está bien y lo que está mal. El bien y el mal se escapan en Spinoza, se diluyen como en Deleuze en el proyecto, sujeto humano en devenir. Y en esto hay una conexión con la transmutación de valores de la moral de los señores de Nietzsche. Deleuze interpreta a Nietzsche entendiéndola ética como la ética de la apuesta en sentido lúdico, en el que el azar juega un papel importante. Le confiere a la vida humana el sentido de la aventura y de abertura a lo que está por venir. En otras palabras, se trata de la afirmación del caos. El que vuelve a apostar vuelve a lanzar los dados hacia el cielo, vuelve a poner su destino en duda y, lo que es lo mismo, vuelve a abrir su destino a infinitas potencialidades. Es el proceso el eterno retorno nietzscheano, que Deleuze interpreta como el reaparecer infinito del

azar cuando todo parece suspenderse en equilibrio, es este el eterno retorno de la diferencia. Y en este punto el autor nos sorprende con una afirmación inesperada. “Cada vez que nos desequilibramos hacia lo iniciático personal nos topamos con la exposición al ridículo, de un lado, y con el riesgo al fracaso, del otro. Sin embargo, feliz es el momento de quien desafía los lugares comunes y se arriesga. Feliz, aunque conduzca a la derrota, será aquel que sabe leer la alegría del cambio”.

Falta ahora una de las piezas más importante del proyecto de Deleuze: “deshacerse del organismo” -capítulo 8-: “el CsO” (cuerpo sin órganos). M. Botto analiza la poesía de Artaud (inspirador de Deleuze) y el fenómeno de Mayo del 68. Ambos le sirven a Deleuze para explicar la suprema ruptura: “eliminar los órganos del cuerpo.” Bajo esta expresión se describe, a través de un trabajo de destratificación de la personalidad del individuo, la supresión de las enseñanzas recibidas y se pone en entredicho todo lo que nos han enseñado como bueno o malo.

El joven profesor Michele Botto, afirma que según Deleuze, nacemos con algunas predisposiciones genéticas, pero libres; sin embargo el “socius” (estado-familia-entorno) nos obliga a asumir una determinada vida. Nos convertimos en miembros educados de una sociedad determinada. Esto es lo que significa tener un cuerpo con órganos: esos órganos, nuestra estructura mental, vienen de los demás, somos desde el principio lo que otros quisieron. Deleuze y Guattari proponen una liberación que consiste en la desorganización de la organicidad de nuestra vida. El CsO es la situación de pura subjetividad pre-individual que nunca realmente se podrá alcanzar. Es el campo de intensidad puro que intentamos describir acerca del deseo y del subconsciente entendido como fábrica deseante. Si el psicoanálisis de Freud intentó encontrar el verdadero yo, el de Deleuze y Guattari quieren decostruir el yo, abriéndolo en “rizomas” de nuevas experiencias. “Decostruir” no significa destruirse sino todo lo contrario, liberarse de lo impuesto para alcanzar la autenticidad.

Afronta al final la difícil tarea de explicar el significado del devenir, entendido como transducción: el abandono de lo que nos impide asumir nuevas configuraciones del yo. En este sentido, por ejemplo, la palabra “anómalo” carece de sentido porque el sujeto evoluciona, cambia, se conduce a nuevos estados y vivencias. Hay que “salirse” del sedentarismo al que nos ha condenado la civilización y cultura actuales. Por otra parte cuando analiza la situación del hombre contemporáneo que vive en unos estados dominados por el capitalismo y la sociedad del bienestar, Deleuze piensa que hay que romper con eso y evitar el falso nomadismo de vivir instalados en la satisfacción de necesidades artificiales. Hay que resistir frente a este falso nomadismo. El concepto de “nómada” en Deleuze está en consonancia con toda su filosofía: el nómada es el que se adapta a la diferencia. Al no tener un sistema fijo

y preconcebido, es el modo de entender la vida que propone Deleuze. Aquí Botto tiene la valentía de saltar al vacío y hacer que su obra no solo sea hermenéutica, sino una propuesta filosófica original. A partir de Deleuze, pero más allá de lo que dice el autor francés, Botto opina que no hay valores terminados, sino valores haciéndose. Los principios de ese “nomadismo” son: el nomadismo busca una liberación, para ello hay que partir ligeros de equipaje, no se puede mirar atrás (anclarse en el pasado), el sujeto además no vive aislado sino con otros y hay que compartir, somos sociales. Y, por último: no hay dirección pre-establecida.

Ante este panorama caótico, problemático del yo humano, solo cabe una solución “amarse”, ir en la dirección que más alegría nos proporcione. Hacer el “cuerpo sin órganos” es deslizarse hacia la belleza y el amor. Acrecentar nuestra personalidad es dejarse llevar de nuestras pasiones felices. El devenir deleuzeano no es un devenir ciego sino que desde el punto de vista ético está sometido a la creatividad y a la energía. La actividad que propone Deleuze no es algo sin freno (fren-ético) sino todo lo contrario es la ética del placer. Desde Epicuro, Spinoza, y Nietzsche hasta Deleuze hay un línea que enaltece la vida, la alegría, lo bello y placentero. El individuo humano se hace “disfrutando” de su vida y no yendo en contra de ella.

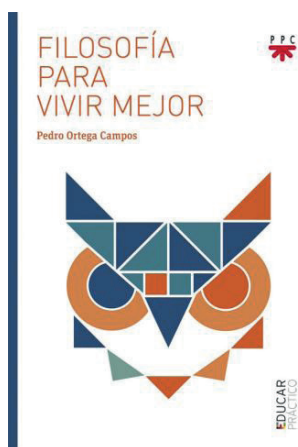
Se trata por tanto, de una obra de profunda calidad científica, bien estructurada y casi imprescindible para comprender al filósofo francés. Es un intento de describir rizomaticamente esta experiencia única que llamamos vida. El libro es hijo de una tesis doctoral, pero pretende saltar fuera del género, pretende vivir. Habría que añadir que la bibliografía de que consta la obra es una de las más completas sobre el autor francés.

MANUEL SANLES

Filosofía para vivir mejor.

PEDRO ORTEGA CAMPOS

Edit. PPC. Madrid, 2017.



El libro del profesor Pedro Ortega Campos deja claro ya desde el título cuál es su finalidad: *Filosofía para vivir mejor*. En la *Introducción* desarrolla esa misma idea de la necesidad de “pensar” para poder vivir una “buena vida” con más amplitud. Se encuentra, pues, el libro en la línea de una gran tradición que arranca en Grecia y que sostiene que pensar es imprescindible para llevar una buena vida, para ser feliz.

Al leer las reflexiones que hace sobre esta afirmación, me parecía estar escuchando a Epicuro en su *Carta a Meneceo* cuando dice: *Nadie por ser joven dude en filosofar, ni por ser viejo de filosofar se hastie.*

Pues nadie es joven o viejo para la salud del alma. El que dice que aún no tiene edad de filosofar o que la edad ya le pasó, es como el que dice que aún no ha llegado o que ya le pasó el momento oportuno para la felicidad.

Después, en el *Prámbulo* trata de dejar claro a qué se refiere al hablar de la necesidad de “pensar” para llevar una vida mejor. “Pensar”, dice, no es lo mismo que “opinar”. Para pensar se necesita información, se necesitan datos en los que

apoyarse para poder inferir conclusiones, mientras que la “opinión” carece de fundamento, de base. Por eso, precisamente el pensamiento es más costoso que la opinión; pensar supone un esfuerzo, aunque el esfuerzo que requiere tenga después su recompensa. Lo mismo que en el plano fisiológico sin comer no se puede vivir, en el intelectual, sin información, sin datos, es imposible pensar. Un pensamiento que no se apoya en datos es como una mandíbula que se mueve como si masticara, pero que en realidad no lo hace, porque no hay nada en la boca que masticar.

Y eso es lo que fundamentalmente trata de aportar este libro, y creo que lo consigue: información. Una información sencilla, pero seria y fundamentada, sobre una gran variedad de temas -treinta y tres en concreto-, que van desde los relacionados con lo más íntimo de las personas: la alegría, los deseos, las emociones, sentimientos y pasiones, las ilusiones, el placer... hasta otros, más teóricos, más alejados de las vivencias personales, pero no de las preocupaciones de las personas: la ciencia, la cultura, la justicia, la religión... A mi, personalmente, uno de los que más me ha gustado es el dedicado al “mito” donde creo que se pueden apreciar muy bien la claridad, la sencillez y la seriedad con la que trata los temas.

La información es además variada. No procede de una sola fuente sino que contraponen opiniones diferentes y enfrentadas, puesto que no pretende “adoctrinar” sino servir de material para que los que lean el libro puedan pensar por su cuenta.

Se puede estar de acuerdo o no con los temas de los que se ocupa, se puede estar de acuerdo o no con la información que se da de ellos, pero lo que no se puede cuestionar es que los treinta y tres temas de los que se ocupa los trata con seriedad, de forma asequible y clara, y con una gran cantidad de citas que permiten al lector, en caso de que quiera profundizar en algunas de las ideas o puntos de vista que se exponen, saber a dónde puede recurrir.

Pero el libro no se limita a dar datos. Después de darlos invita al lector a que reflexione sobre ellos haciéndole una serie de preguntas, muy acertadas en la mayoría de los temas. Las preguntas son, para el profesor Ortega Campos, una herramienta filosófica imprescindible.

Considera las preguntas como el instrumento más adecuado para ayudar a pensar. Y lo son, entre otros motivos -como es lógico al hablar de este tema cita a Sócrates- porque ayudan a que la reflexión, la filosofía sea transformadora de la vida de las personas, tarea que muchas veces ha dejado por el camino perdiéndose en especulaciones y elucubraciones llenas de coherencia, pero huecas, vacías de humanidad.

Este es el otro pilar fundamental del libro. La convicción de que la filosofía sin se limita a ser un conjunto de conocimientos sin relación con la vida de la persona que piensa, si es solo académica, no es verdadera filosofía, es pura elucubración.

Solo cuando el pensamiento transforma la vida, cuando ayuda a vivir más saludablemente, es pensamiento auténtico.

A mi modo de ver este es el acierto más significativo del libro del profesor Ortega Campos: lo que pretende es que el pensamiento sirva para transformar la vida de los que piensan, y lo hace no solo hablando de la necesidad de que ocurra, sino dando al libro una estructura concreta que facilita esa tarea. Si tenemos en cuenta el comienzo del libro y vemos que lo dedica a sus alumnos, y *a las cinco mil doscientas personas atendidas por mí en treinta y dos años en una ONG de ayuda psicológica*, no nos extraña el esfuerzo que hace el autor por conseguir ese objetivo. Su trayectoria personal le proporciona una perspectiva inmejorable para descubrir la posibilidad terapéutica del pensamiento, para descubrir la relación entre la filosofía y una vida saludable, y también para saber cómo conseguir relacionar a ambas. Por eso, creo que hay que confiar en la metodología que utiliza en su libro.

Metodología, además, que, siempre con el mismo fin, no solo se queda en las preguntas que hace al lector después de cada uno de los temas de los que se ocupa, sino que la complementa con la sugerencia de una serie de obras literarias, musicales, películas, obras de arte... relacionadas con el tema y que pueden ayudar a pensar sobre el mismo, y, sobre todo, a que ese pensamiento una vez elaborado se transforme en vida.

También en este aspecto se puede estar de acuerdo o no con las obras elegidas, pero lo que no se puede poner en cuestión es el que las que se han elegido sirven adecuadamente para el objetivo que se persigue.

Por todo ello, me parece un libro muy recomendable, y no solo para jóvenes o para personas que carecen de conocimientos filosóficos sino incluso para los que poseemos algunos y que, en ocasiones, olvidamos que el pensamiento, si no se transforma en vida, no es pensamiento auténtico.

JOSÉ ANTONIO BAIGORRI GOÑI.

Problemas en el paraíso.

Del fin de la historia al fin del capitalismo

SLAVOJ ŽIŽEK



Muchos¹ críticos del capitalismo actual podrían pensar que el paraíso al que hace referencia el título del presente volumen es una especie de paraíso perdido, una suerte de utopía del neoliberalismo frustrada por factores ajenos a las leyes de los mercados. Nada más lejos de la intención del autor, puesto que, en realidad, utiliza el sustantivo de un modo un tanto irónico. En concreto nos señala que es “el paraíso del Fin de la Historia (tal como lo elaboró Francis Fukuyama: el capitalismo democrático y liberal como el mejor orden social posible)” (p. 13). La ironía reside en que el mundo que ha creado el capitalismo se ha revelado como un paraíso ficticio que se encuentra únicamente en las cuentas de pér-

didas y ganancias de algunas grandes corporaciones. Ahora bien, dado que en la base de nuestra cultura occidental se encuentra la necesidad de dar una justificar

¹ Querría mostrar mi agradecimiento al profesor Ramón del Castillo (UNED) por la invitación a esta lectura, así como por las sugerencias al texto.

racionalmente lo que ella misma es, estas políticas necesitan un soporte ideológico con el que explicar las contradicciones que generan; eso es precisamente lo que pretende investigar este texto de Slavoj Žižek en cuatro pasos y un epílogo.

En el primero de ellos, denominado *diagnosis*, se nos presentan las coordenadas generales del sistema capitalista global. Como no sorprenderá a nadie que conozca al autor, el enfoque que toma el filósofo esloveno es abiertamente marxista, al centrarse en los antagonismos que propicia la acumulación de capital. Un ejemplo, de máxima actualidad en nuestro país, es el análisis de la necesidad del capital de una tasa alta de desempleo. En efecto, tal como ilustró Steinbeck en *Las uvas de la ira*, las grandes masas de obreros desempleados con grandes necesidades materiales, generan una competencia a la baja en los salarios. A mayor número de desempleados, mayor gente dispuesta a realizar el trabajo por un salario menor (“mejor esto que nada”). De este modo, no sólo se encuentran explotados los trabajadores y trabajadoras que en el proceso de producción engordan los beneficios del capitalista gracias a la plusvalía de su trabajo, sino que también están explotados los que se encuentran fuera del mercado laboral. Visto a escala mundial, ocurre lo mismo con los países periféricos, obligados por los “mercados internacionales” y por las exigencias de organismos internacionales como el FMI, el Banco Mundial y la UE, a políticas económicas de reducción del gasto público, de desmantelamiento del estado del bienestar, apertura a los mercados exteriores, etc. (p. 41).

La broma de mal gusto se entiende cuando comparamos el sometimiento de los trabajadores y de los países periféricos con la libertad en la que se supone que se cimienta el capitalismo globalizado. ¿Qué libertad de elección puede tener un desempleado de larga duración con familia? ¿Y un país ahogado por la deuda externa sin posibilidad de financiarse exclusivamente por sí mismo? Dicho esto, hay que reconocer que a nadie le interesa que un esclavo se le muera, dejarlo morir de inanición es una decisión irracional, incluso desde un punto de vista económico. Es mucho más inteligente ligar su existencia al concepto de deuda, así se prolonga *ad infinitum* la dominación sobre él. Surge así el modo de vida caracterizado por el ser-para-la-deuda, como una nueva ontología (de ahí el chiste heideggeriano) donde el trabajador se convierte en individuo endeudado, el consumidor en consumidor endeudado, los ciudadanos en ciudadanos endeudados... No es sólo una dimensión económica la del ser-para-la-deuda, sino, además, una actitud moral que se le exige al deudor (p. 55 ss.). No basta con generar una plusvalía para un tercero, hay que mostrar autocrítica asumiendo que cualquier fracaso (impago, pérdida de trabajo, etc.) es un fracaso propio, nunca del sistema. Esa es la idea, culpar al propio esclavo de su situación de indigencia, puesto que cualquiera, teniendo en cuenta que todo el mundo goza de “libertad de elección”, puede dejar

de ser esclavo para convertirse en su propio Amo, es decir, en empresario. Así se cuadra el círculo.

Hasta aquí Žižek ha expuesto qué ocurre en el capitalismo actual. En el segundo paso, la *cardiognosis*, nos ofrece una disección de su corazón, es decir, de su ideología. Ésta tiene un aspecto legal, es decir, de imposición exterior que coarta nuestra capacidad de decidir en libertad. Pero es mucho más complejo que todo esto, porque, en realidad, esta ley tiene dos caras: la que nos prohíbe algo taxativamente (“no hagas esto”) y la oscura, que es el envés obscuro de la misma (p. 101 ss.). Este oscuro reverso de la ley nos impele a transgredir lo que la cara más clara, la de la orden directa y concreta, nos dicta. Para aclarar esta cara oscura de la ley, Žižek nos remite a Freud y, en concreto, al concepto de “necesidad de castigo” (*Strafbedurfnis*). Según el psicoanalista austríaco, esta necesidad es la que nos lleva a infringir las normas dando forma de este modo a la matriz básica de socialización: por un lado, estamos obligados a cumplir las normas, pero por otro, dada la *Strafbedurfnis*, necesitamos transgredirla. Por eso somos, hagamos lo que hagamos, culpables y, estaremos, de un modo o de otro, sometidos al imperio de la ley. Esto es lo que el esloveno denomina “matriz básica de socialización” (p. 101). Pero aquí cabe hacer una puntualización importante respecto a nuestra relación con la ley (también denominada superego, Otro, etc.), y es que, si bien es el pegamento cruel que nos ata a la sociedad (su matriz básica), también es la que nos define como individuos. Si el superego constara sólo de la fase taxativa, sería así, pero, al empujarnos a transgredir sus órdenes, nos da amplio margen de maniobra para definimos en ese proceso. Todo este entramado oculta la verdadera violencia de la ley que nos ata por activa o por pasiva y, y nos hace sentirnos culpables; esta culpabilidad tiene como finalidad que nos perdamos en interminables exámenes de conciencia, evitando pensar en cuestiones globales mucho más determinantes (p. 105). Esa es la utilidad y el sentido de la ideología actual según Žižek.

Ante este negro panorama podríamos preguntarnos con Kant, ¿qué podemos esperar? La respuesta a esta pregunta es el objeto del tercer paso (*prognosis*) del estudio del presente volumen. La respuesta tiene una doble vertiente: si no comenzamos a estudiar y defender lo verdaderamente importante y seguimos atrapados en las redes del superego capitalista, correremos el grave riesgo de que todo ese potencial rebelde se vea arrastrado a las cloacas del neofascismo. Žižek llama la atención acerca de las fuerzas revolucionarias que desde las Primaveras Árabes han sacudido el mundo: Ucrania, España, Grecia, movimientos Occupy, populismos en el Norte y Este de Europa, etc. El factor común a todas ellas es la oposición al capitalismo actual (p. 130); el problema, por su parte, consiste en reconducir esa indignación por el camino correcto, es decir, el camino de la revolución capaz de instaurar una

sociedad igualitaria y justa (p. 125). La pregunta que surgirá al lector, llegados a este punto, es cómo llevar a cabo la canalización de esa indignación. La tarea es difícil, pero la única salida que ve Žižek al sistema actual es la clarificación escrupulosa de la Idea de Comunismo, que debe ser ampliada inexorablemente a todos los aspectos vitales (económicos, vida privada, cultura, etc.) y no sólo a lo estrictamente político. Para ello urge al estudio de los antagonismos del capitalismo y su relación con la lucha de clases, de donde podemos extraer conclusiones aplicables a nuestra acción revolucionaria. Por ello estudia el filósofo esloveno con tanto ahínco el cine de Hollywood (en el epílogo), los periódicos, la política internacional (crisis de los refugiados, Ucrania, etc.). La importancia de estos análisis de los acontecimientos concretos es doble. Por un lado, nos ayuda a desenmascarar la lógica de la ideología (que es la del superego) y, de este modo, deslegitimar su propia validez mostrándola como un tigre de papel. Por otra, es el inicio de la revolución, ya que, del pensamiento crítico de la realidad, siempre que nos mantengamos alejados de la lógica del superego, surgirá una Idea de Comunismo libre de las ataduras de la ideología de los Amos. Esa es la semilla de la esperanza revolucionaria, a lo que podemos y debemos aspirar.

En el cuarto apartado, Žižek trata de la *epignosis*, que no es sino un esbozo de las formas subjetivas y organizativas de la lucha revolucionaria (p. 13). Aquí vuelve a retomar la crítica al posmodernismo y al antieurocentrismo (p. 197), complementarias y claves en su obra. Pero en este texto se incluye un matiz importante relacionado con la acción revolucionaria. Žižek reconoce que las ideas de liberación del ser humano pertenecen al acervo del pensamiento ilustrado europeo. Pero no por ello podemos caer en la tentación posmoderna de “las redes rizomáticas pluralizantes” (p. 212), que acarrearán la consecuencia del fin del Amo clásico, pero erigen múltiples Amos para cada espacio de nuestra existencia (en nombre de las distintas culturas, de los distintos lenguajes, etc.). La estructura de dominación deja de ser de arriba a abajo, para ser horizontalmente asfixiante. La clave del asunto no es la lucha contra la cultura europea, sino el fin de la explotación. Es cierto que el eurocentrismo ha liquidado culturas casi por completo, pero ya no hay vuelta atrás, y debemos fijar nuestro punto de mira sobre el verdadero enemigo desde el hoy y el ahora. La historia tiene algo de azaroso a lo que la acción revolucionaria debe adaptarse, en lugar de forzarla a sus premisas.

Ahora bien, ¿cuál es entonces la solución? ¿Pasa por la abolición del Amo y así conquistar una libertad absoluta? No exactamente. En parte, sí que es cierto que debemos aspirar a crear un orden social en el que el Amo no sea el que decida en última instancia (aspiración comunista), pero Žižek considera que el psicoanálisis acierta al defender que la figura del Amo es inevitable, ya que el único camino para

la liberación es la transferencia psicoanalítica. Efectivamente, la utilidad del amo, que en nuestra época debería adoptar la forma de una “Thatcher de izquierdas”, sería la de despertarnos del sopor democrático y de la confianza ciega en las instituciones de la democracia representativa (p. 215). En gran medida, la solución reside en que el Amo sólo lo sea nominalmente, para poder de este modo, soltar las cadenas reales con los que la ideología del capitalismo globalizado nos anula (p. 221). Debemos aspirar a decidir por nosotros mismos, pero necesitamos un referente con el que disputar. Precisamente, en el espacio que se genera entre la situación actual y la lucha contra el Amo es donde se debate la posibilidad y los modos de la revolución.

Fiel a su estilo, el filósofo esloveno juega con las ambigüedades de sus tesis y de sus chistes para señalarnos una vía de escape. *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo* es un manual para entender a quién y cómo tenemos como señor de este “paraíso” hodierno. De nosotros depende enfrentarnos a lo ambiguo, clama proféticamente Slavoj Žižek, para conseguir un mundo justo y solidario.

ÁLVARO RAMOS COLÁS.

Graduado en Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, donde además cursé el Máster de Filosofía Teórica y Práctica. Actualmente realizo en dicha universidad el doctorado en Filosofía bajo la supervisión y dirección del profesor Ramón del Castillo Santos.

Religiones en el espacio público

ROMERALES, ENRIQUE
ZAZO EDUARDO (COORDS.)

Barcelona, Gedisa, 2016, pp.287.



Religiones en el espacio público recoge una serie de análisis y reflexiones sobre el papel de la religión en nuestra sociedad, fruto de un encuentro entre filósofos, historiadores y filólogos procedentes de universidades españolas y francesas celebrado en el invierno de 2015 en la Universidad Autónoma de Madrid. El tema, desde luego, resulta de plena vigencia. Pues si durante algún tiempo pudo pensarse que según fueran extendiéndose los progresos de la razón, la ciencia y la economía, las religiones terminarían por, si no desaparecer, sí quedar convertidas en una opción subjetiva más entre otras tantas ofertas vitales de un mundo globalizado y multicultural, al menos desde que se iniciara el siglo los hechos vienen desmintiendo esta idea con contundencia (terrorismo yihadista, regímenes fundamentalistas, nuevos debates sociales que implican a las iglesias tradicionales o a los nuevos credos llegados con la inmigración...). Según las estadísticas el número de creyentes crece y seguirá creciendo en las próximas

décadas¹. El libro pone sobre la mesa la estrechez y el eurocentrismo de algunas de esas tesis sobre la secularización, para plantearnos la compleja tarea de repensar el lugar que las religiones han de ocupar en la esfera pública. Se trata pues de considerarlas, no como reliquias históricas, sino en su radical actualidad, como algo vivo, ya que en torno a ellas se juega desde la convivencia en nuestros barrios hasta la alta geopolítica.

Los textos del primer apartado están dedicados al papel de la religión en el contexto europeo y a la explicación de los procesos históricos que han dado lugar a la situación actual. A partir del trauma de las guerras de religión del siglo XVI, esta fue primero territorializándose y luego confinándose en el ámbito de lo privado, hasta convertirse también en objeto de estudio. De ahí el desconcierto y ansiedad con que esta Europa secular y laica, donde la misma creencia en Dios ha llegado a convertirse en algo opcional, asiste hoy a ciertos fenómenos. Surge entonces la apuesta por superar la polarización entre política y religión con la conformación de un nuevo espacio público, denominado “postsecular”. Algo que la misma Unión Europea parece reivindicar en su artículo 17, invitando a las religiones de su territorio a “un diálogo regular con los poderes públicos”, al entender que “representan una contribución positiva a la base identitaria de la Unión”². No se trata de cuestionar conquistas sociales en torno a la neutralidad confesional o la autonomía de la conciencia individual, sino de profundizar en la secularización, hacia una “sociedad radicalmente abierta”, por medio de una reconciliación entre razón crítica y fe (germen mismo del mismo humanismo europeo).

Esta nueva relación entre política y religión requeriría, según Jean-Luc Ferry, de un cambio de actitud en ambos lados. Así, la razón pública estructurada por el principio liberal de derecho precisaría de una ampliación y flexibilización para poder acoger temas y registros discursivos hasta ahora excluidos. Las religiones, mientras, tendrían que hacer suyos los principios civilizatorios de la Europa moderna y las reglas básicas del discurso racional, esforzándose por traducir al lenguaje común sus convicciones.

Arnauld Leclerc incide en las limitaciones del modelo clásico de razón pública. En el siglo XXI la solidez de los estados hace que ya no quepa ver en la religión una amenaza directa para el orden público, además de haberse demostrado que también la política puede resultar absolutista y dogmática. A través de las propuestas de Rawls, Habermas, Taylor y Ferry, señala la importancia de no relegar las religiones a mera convicción privada, que el individuo ha de dejar aparte, desdoblándose, en su salida a lo público.

¹ Pueden consultarse las predicciones demográficas para 2050 en los estudios del *Pew Research Centre*, <<http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>>.

² Romerales, E; Zazo E. (Coords.) *Religiones en el espacio público*, Barcelona, Gedisa, 2016, p.25.

Si bien ante ciertas posturas el diálogo constituye una empresa casi imposible. Cuestión espinosa abordada por Enrique Romerales a través de una revisión de las reacciones ante los recientes atentados islamistas en Europa. Su texto, además de contribuir a la clarificación de términos, muchas veces simplificados y enturbiados por los medios de comunicación, alerta sobre la falta de una respuesta sólida y planificada, más allá de las proclamas en defensa de los valores occidentales y los derechos humanos, tal como correspondería a una postura en verdad coherente con esa misma tradición europea.

Eduardo Zazo profundiza en los orígenes históricos del papel de la religión y sus instituciones en las distintas naciones europeas, explicando así las diferencias que se dan especialmente entre las protestantes y católicas. El análisis histórico le permite además mostrar cómo el pasado común cristiano sigue constituyendo un elemento vertebrador en la identidad cultural europea. La situación de neutralidad escondería, pues, ciertos presupuestos cristianos, lo cual da lugar a sesgos discriminatorios para con otras religiones y a que incluso sean percibidas como amenazas para el *statu quo*.

El segundo bloque está dedicado al análisis de casos más particulares, dando cuenta de la diversidad histórica y geográfica de las relaciones entre religión y política.

Vicente Díaz dedica su artículo al contexto hispanoamericano y a las posiciones que en él ha asumido la Iglesia católica a partir del II Concilio Vaticano. Analiza para ello el ideario del grupo “integralista conservador” y de la Nueva Evangelización de Juan Pablo II: una llamada a renovar la imagen de la Iglesia católica y a recuperar su papel fuerte como agente político y social, aunque ya sin acudir al Estado. En el imaginario que se construyó “el espacio público era concebido como espacio de misión”³, como se ha visto en las manifestaciones producidas contra determinadas decisiones políticas.

Marcos Reguera indaga en el fuerte arraigo de la religión en la esfera público-política, que, en contraste con Europa, se da en Estados Unidos. A través de las hipótesis de cuatro estudiosos repasa ciertos momentos clave de su historia para explicarnos cómo se habría generado una religiosidad civil. Este “*american way of faith*” se caracterizaría por un particular sincretismo entre referentes e imaginarios políticos y religiosos, que permite una unión de todos los americanos más allá de sus diferentes credos.

Roberto Navarrete nos conduce a la ciudad por excelencia asociada a la religión: Jerusalén. Realiza todo un repaso por los pueblos que la han habitado, los imperios

³ *Ibid.*, p.153.

y naciones que se la han disputado y las destrucciones y reconstrucciones de sus lugares sagrados, desde sus difusos orígenes hasta la actual situación de tensión entre el Estado de Israel y los palestinos. El significado teológico-político de la ciudad, se lamenta, ha servido como motivo y pretexto constante de guerra, terror y violencia.

Waleed Saleh dedica su texto a las escuelas e intelectuales que en el mundo del islam han defendido el pensamiento libre y crítico, teniendo que enfrentarse, la mayoría, a la represión de grupos de ideologías extremistas. Grupos culpables también de la violencia actual y que están reapropiándose del espacio público de los países árabes, para lo que paradójicamente se sirven de medios modernos de comunicación y propaganda.

Finalmente, el tercer bloque incluye textos de carácter más personal, que nos recuerdan que las religiones poseen una fuerte dimensión simbólica, que las constituye en depósitos de experiencia humana y en maneras de relacionarse con el mundo. Si bien se echa en falta un aporte desde el islam, más tras su protagonismo en los otros apartados.

Esther Bendahan elabora un relato del pensar y sentir judío como marco desde el cual se podrían abordar debates actuales en torno a los refugiados, la emigración, etc. De esta manera, nos presenta una idea de humanidad definida por su origen único y por la intrínseca situación de exilio y expulsión, como principio de su propia historia, de modo que el espacio público sería “en sí un lugar afuera”⁴. En la escritura y el libro, frente a la tierra siempre prometida, encuentra Bendahan un lugar y territorio de acogida.

Diego Garrocho profundiza en esta interrelación entre el habitar y el lenguaje, tomando como eje de su reflexión la ciudad de Jerusalén, no en su encarnación urbana e histórica, sino en la Jerusalén inmaterial: ciudad-palabra, promesa hecha por Dios. Inspirándose en esta idea, propone una noción de ciudadanía como comunidad de hombres basada en una fraternidad definida, no por la sangre, sino por la palabra y el lenguaje.

Desde su propia vivencia del cristianismo, Jorge Úbeda, apuesta por el diálogo entre religiones y su participación en el espacio público, partiendo de la controvertida tesis de que el pluralismo sería una preocupación genuina de los cristianos. La Iglesia, defiende Úbeda, habría de favorecer la apertura del creyente a otros lenguajes religiosos y celebrar la diversidad de credos como modos diferentes de acercarse a Dios.

La conclusión principal a la que nos conducen los diferentes discursos es la necesidad de buscar nuevas posturas favorecedoras al diálogo, la comprensión y el

⁴ *Ibid.*, p.236.

reconocimiento que, de este modo, el mismo libro trata de poner en práctica. Un equilibrio complejo que, sin renunciar a los derechos y libertades alcanzadas por laicismo, no caiga ni en el lenguaje bélico del choque civilizatorio ni en los multiculturalismos desbocados. Porque, como se expone a lo largo de estas páginas, las posiciones que niegan de principio a la religión como interlocutora o que la reducen ante los creyentes a un hecho histórico-cultural solo conducen al atrincheramiento de cada cual en las propias convicciones y acaban facilitando la aparición de enfrentamientos y fanatismos. Ciertamente pueden plantearse objeciones y limitaciones a las propuestas presentadas, así como se echan en falta ciertos temas casi ineludibles al hablar sobre religiones y espacio público (por ejemplo, la discriminación de las mujeres). Pero tampoco pueden darse respuestas definitivas a un conflicto que “forma parte ineludible de la dinámica social y geopolítica”⁵ y este tipo de voces, defensoras de que es posible una convivencia pacífica y no reducida a la mutua ignorancia, resultan indispensables ante situaciones tan poco esperanzadoras a las que asistimos. La lectura de *Religiones en el espacio público* nos ofrece algo de luz sobre algunos de los desconcertantes acontecimientos de nuestro presente y consigue, sobre todo, incitarnos a entrar en el debate, problematizar y cuestionarnos sobre temas tan complejos y que tanto nos implican.

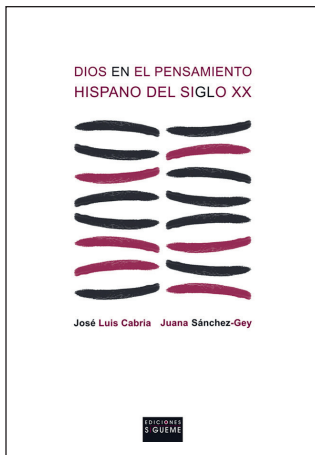
ALBA BARO VAQUERO.

⁵ *Ibid.*, p.17.

Dios en el pensamiento hispano del siglo XX.

JOSÉ LUIS CABRIA Y
JUANA SÁNCHEZ-GEY

Ediciones Sígueme.
Colección El Peso de los Días, n.º 34.
Salamanca, 2002. pp. 516.
ISBN: 978-84-301-1466-5.



En este libro se recogen algunos de los estudios que se vienen realizando en Filosofía y Teología, con el propósito de esclarecer qué se entiende por Dios y Religión, concretamente, cómo ha sido posible el paso de las religiones politeístas a las monoístas en Occidente. En la presentación, “Sobre el pensar y Dios”, Avelino Luis Ferreras expone que la *verdad* no se conquista sino que se aloja en la mente, y que la salvación de la Humanidad será posible llevándola hacia la utopía del “reino de inteligencia” siendo cada generación la encargada de realizarlo “en cada precisa hora de la historia” (p. 33).

I. La generación de los maestros:

El Dios personal de Unamuno y su fondo existencial trascendente, por José Luis Abellán, expone la toma de conciencia de Unamuno, del vínculo histórico que se da entre España –*madre patria*– y Dios –*inmortalidad personal*–, marcado por el

sentimiento de pérdida hacia lo querido –su madre–, siendo “esta vivencia la que le transporta a una experiencia de la dimensión trascendental de lo divino, que dio sentido a su vida” (p. 51).

El problema de Dios en Amor Ruibal, por Andrés Torres, mantiene que “en España él es con mucho el pensador que comprende y vive de verdad el *problema real* del Modernismo” (p. 58) recogido en su *henoteísmo*. Distingue dos niveles en su estructura cognoscitiva: “noción” e “idea” y, desde ellas, afirma que *el ser es noción y no idea*. Con este conocimiento o *momento atemático* encuentra la *unidad en la diferencia*; al decir ser-vivo-animal, ser-vivo-humano, ser-vivo-vegetal se usa “un valor nocional común”, Dios; su *vida-divina* hace posible que en la idea se conserve su *unidad fundamental del significado* y, a su vez, se confirme “la vida religiosa de la humanidad” (p. 83).

Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas, por Luis Miguel Pino, aclara que Ortega habla de Dios “desde la razón humana, la única válida para él” (p. 91). Aun así, muestra cierto “sentido religioso”, e incluso, llega a decir ¡Dios nos falta!, cuando aprecia que lo social sustituye a Dios en la cultura.

La fundamentalidad del Dios accesible: el teísmo filosófico de Xavier Zubiri, por José Luis Cabria, lo presenta como el “buscador de la verdad real y de la realidad verdadera” (p. 126) a través de la *inteligencia sentiente*, donde la “religación” zubiriana se compone de “un doble nivel: uno *histórico-evolutivo* o analítico y otro *hermenéutico-sistemático* o sintético” (p. 130). El hombre es un “relativo ser absoluto” y, desde la libertad, puede entender el ateísmo, es decir, “encubrir a Dios a quien descubre y conduce la religación” (p. 136); es una religación individual, histórica y social que se recoge en *religión* –en el cristianismo– al ser la *deiformidad* lo propio de la misma pues asegura la dignidad humana. Se trata de resolver el “enigma de la deidad” a través de la “justificación racional”, al ser Dios “pura donación en amor” (p. 143). Para Zubiri, el cristianismo es una verdad *radical* y la *formal* de todas las religiones, al participar de la suprema deiformidad y, por ello, *reverbera* en las demás.

II. Los discípulos que serán maestros:

El Dios del horizonte. Estudio sobre el pensamiento teológico de María Zambrano, por Juan Fernando Ortega, recoge el problema teológico de Zambrano, donde la “tragicomedia humana” es el resultado del enfrentamiento del ser humano con lo divino, al depender de ello su existencia en el Futuro, en la Historia y en la Sociedad; es más, “la misma idea de *progreso*, propia de los hombres de la Ilustración es un camino hacia ese futuro divinizado” (p. 185). Lo que facilita la diferencia entre

“lo sagrado” y “lo divino” en realidad es “el primitivo sentir” porque “el hombre es un ser de realidad” (p. 189), y es la filosofía “el puente para pasar del mundo de las imágenes al mundo de los conceptos” (p. 191); no obstante, en la cultura occidental, lo divino también se manifiesta en el cristianismo (revelación), al ser el Dios cristiano, el Dios del amor; la manifestación de lo sagrado lo encuentra en la *nada* “como enmascaramiento de lo divino”, por ser el hombre “hombre mendigo de trascendencia” (p. 195). Ahí, Dios es el exponente de la *nulidad de la persona*. Para superar el ateísmo, Zambrano exclama “¡Dios a la vista!” (p. 200).

El tema de Dios en la obra de Pedro Laín Entralgo, por Luis Jiménez, expone que la antropología de Laín aspira a ser “científico-metafísica”, pues a través del hombre se abren las vías a la trascendencia –amor, creencia, esperanza–; la observación natural y el proceso cultural dan lugar a la “realidad futura” donde se distingue una “antropología de la esperanza” y una “antropología de la resurrección”, es decir, *cuerpo y alma* como estructura del *cuerpo humano*, mientras que la muerte humana se estructura en el Cerebro. Por ello, se mantiene la unidad orgánica –estructura dinámica del cuerpo del hombre– frente al dualismo de separación –cuerpo y alma–. Propone un catolicismo integrador que admita convivir con los demás. En *la empresa de ser hombre*, la fe está cerca de la duda, Dios es llamado Padre, el hombre en cuanto “ser libre” es imagen de Dios y “esclarece su fe, como ser histórico, en Dios-creador y en Dios-amor” (p. 222). Jiménez deja constancia de que, para Laín, la fe sincera está en “que Dios es amor” (p. 223).

Hombre y Dios en el pensamiento de José Luis López Aranguren, por Feliciano Blázquez, lo presenta como “teólogo laico” que escribe para “despertar la conciencia del *sacerdocio laical*” (p. 245). Para Aranguren, la religión es el *encuentro* de una Persona. En el Concilio Vaticano I se define que “se puede” conocer *racionalmente* la existencia de Dios, pero Aranguren matiza que no es lo mismo “conocer” que “demostrar” porque “Dios no es una idea, sino una realidad personal” (p. 250), y la razón lleva a conocer al “Dios de los filósofos” –abstracción– y no al de los cristianos –fe-presencia–. No obstante, Blázquez expone “que el lenguaje de Aranguren es el de la creencia” (p. 251); su Ética se instala en el ámbito de la Filosofía, y la reflexión filosófica recurre a la razón, es un *abrirse-a* pues “la ética no depende de la teología (revelada) sino que se abre a la religión” (p. 252). El orden moral se instala en la teología natural –existencia de Dios– y es importante diferenciar entre el Dios creador y el Dios legislador. La actitud religiosa se aprecia en la entrega a la *gracia* de Dios por dos movimientos: el primero, es de demanda y exigencia –sobre sí mismo– y, el segundo, de entrega y rendimiento –de sí mismo–. Distingue un movimiento moral: *activo* y de *ascenso*, autoelevación hasta Dios/es –*ascensión y endiosamiento*–, y un movimiento religioso: *pasivo* y de *descenso*, de Dios al alma, para morar en

ella y santificarla –*asunción y deificación*–; la separación de ambos lleva a situaciones desordenadas (fideísmo luterano, eticismo calvinista, existencialismo...). Sin embargo, Aranguren afirma que “toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, *se abre necesariamente a la religiosidad*, termina por desembocar en ella. Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras” (p. 254). Según, Blázquez, en Aranguren, la trascendencia de Dios se traduce en personalidad hallada en el diálogo.

La reflexión sobre Dios en Julián Marías, por Juana Sánchez-Gey, aclara que Marías se identifica con el pensamiento filosófico de la Escuela de Madrid, y que presenta una “antropología metafísica” donde “el ser humano se relaciona con Dios constitutivamente” (p. 271). La persona humana está constituida por dos dimensiones: instalación –historicidad– y vectorial –trascendencia– por ser *imago Dei*; Dios es su creador –religión– y la vida humana consiste en “disponerse a ser desde la mismidad” (p. 276). Frente al Dios abstracto del pensamiento griego que renuncia al misterio, resalta el “amor efusivo” –creador y providente– del Dios cristiano, aunque “la perfección de Dios no consiste en la identidad... sino en la relación, relación personal, en el amor” (p. 278). Marías es un “filósofo cristiano” que parte de la razón creada, al ser el cristianismo una religión basada en una vivencia de fe en Dios, “admitir el misterio supone reconocer la trascendencia y lo sagrado y, por tanto, una realidad que es en sí misma” (p. 279). Reconocer a Dios como Padre es confirmar el carácter personal de Dios. El cristiano pone su confianza en el Dios trascendente, donde progresar en libertad es lo que constituye lo propiamente humano. Considera que el cristianismo exalta la realidad como vida de verdad, frente a la posición laica y religiosa, que menosprecia la vida terrena. Desde el siglo XVII, el pensamiento cristiano no se ha incorporado a la realidad, ahora es una necesidad, pues “dar razón de la fe” puede ayudar a “vivir mejor” (p. 282).

III. La generación de la posguerra:

Dios en la filosofía de Gustavo Bueno, por Alfonso Fernández, recuerda que en el *materialismo filosófico* de Bueno, las creencias se relacionan entre sí y son llamadas *nebulosas ideológicas* dando lugar a la “nematología” (p. 293), y si Dios es el contenido central de la creencia –religiones monoteístas– se presenta como Teología. “Bueno sostendrá de manera tajante que la Teología no es otra cosa que la Nematología de las nebulosas de creencias organizadas en torno a la Iglesia Romana, y que la supuesta racionalización teológica es pura y simple actividad nematológica” (p.

294). Diferencia entre: *Teología positiva* (fe y revelación fijan el *misterio*); *Teología dogmática, escolástica y fundamental* (se centra en la lectura del libro de las Sagradas Escrituras); *Teología preambular* (se presenta como Ciencia o Filosofía, parte de la Naturaleza), es decir, Teología natural (estructura y organiza sus contenidos en torno a la idea de Dios de la Ontología, metafísica). A partir del siglo XVIII (Kant), la Filosofía de la Religión se presenta como disciplina autónoma que pregunta por Dios, pero será en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1824) de Hegel, donde la respuesta se encuentra en la conciencia del hombre “y de este modo, la Filosofía de la religión se constituye como un subsistema de la Antropología filosófica” (p. 299). Bueno rechaza el concepto de “religación” de Zubiri, al considerar que es Teología y no Filosofía, puesto que, para Bueno, la “Religión” es una Idea que se clasifica “removiendo todo un conjunto de Ideas” y esto es propio de la Filosofía (p. 306). Afirma que las ciencias de la religión son un proyecto “que, no puede conformarse a las exigencias de un cierre categorial científico (*núcleo, curso, cuerpo*)” (p. 309) porque la *verdad* de la religión compete a la Filosofía de la misma. Propone su Filosofía materialista de la religión donde la idea de Dios se estudia bajo las razones del ateísmo radical, por ser en la experiencia donde hay que localizar la génesis de la religión: *religión natural* –Caridad, Esperanza y Fe son virtudes del *protohombre*–; *religión primaria* –en el Cuerpo se instala la *verdad de la religión*–; *religión secundaria* –*misterios, dioses* antropomorfos, *religión falsa*–; *religión terciaria* –el cristianismo y el islamismo dan lugar al monoteísmo– y a la llegada del “dios de los filósofos” –deísmo y ateísmo–. Bueno niega la “existencia real” de Dios, pero admite su “existencia fenoménica” en la historia de las religiones (p. 319). En el *horizonte clásico*, la idea de Dios es una idea histórica que da lugar a una dialéctica binaria en torno a la divinidad mientras que, en el *horizonte moderno*, las religiones se enmarcan, a partir de la armonía preestablecida, en una dialéctica evolucionista o transformista. No obstante, es en la *codeterminación diamérica* entre Filosofía y Religión donde se encuentra la clave de la Filosofía de la Religión de Bueno, recogida en dos modulaciones: DR1 (“Dios concreto”, religiones politeístas –primarias y secundarias–) y DR2 (“Dios metafísico”, religiones monoteístas –terciarias–); DF1 (“Dios finito”, óntico) y DF2 (“Dios infinito”, ontológico), sin embargo, “será el teísmo terciario el constitutivo de la *asebeia*, de la irreligiosidad y del nihilismo religioso” (p. 323), ubicando el Espíritu en el *espacio vacío*.

Causa del hombre, causa de Dios: la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios en José Manzana, por Jesús Yusta, lo presenta como “hombre dialogante” pues conversa con “el hombre contemporáneo fruto de la razón moderna emancipada” (p. 335). Expone un humanismo atea basado en la *afirmación positiva* de la vida humana dando lugar a la *exclusión positiva* de Dios, pues no hay referencia

a la trascendencia; es un “pre-saber” de Dios al ser un ateísmo de *superficialidad* por la “renuncia, a priori, a plantearse cuestiones del fundamento” (p. 347), mientras que “el ateísmo contemporáneo se presenta como doctrina y praxis de “honrar” intelectual” (p. 348). Esta *afirmación absoluta* comprende dos vertientes: *cognoscitiva y ético-práctica*. Se acepta al otro por respeto, es decir, *por sí mismo* por *encima de toda circunstancialidad* situacional, al ser lo que garantiza “la incondicionalidad axiológica del otro” (p. 350); así pues, *se me impone* la dignidad absoluta del otro donde el *absoluto deber* ser es superior al orden del ser para asegurar “el progreso de la humanización” (p. 351) siendo la libertad, la facticidad y la trascendencia “lo absoluto en la vida del hombre” (p. 352). En el diálogo, el Absoluto trascendente se *presenta “con” el rostro del otro*; es una “trascendencia vertical” que conforma el “humanismo integral” *porque el hombre es la presencia y el rostro, vuelto a nosotros, de Dios*, porque el hombre no es un “medio para nuestro amor a Dios” (p. 361). Se centra en la relación entre cultura y religión, y afirma que “toda antropología acabará en teología y viceversa” (p. 362) y que “la religión es, por lo tanto, la profundidad de la cultura, así como la cultura es la *realidad*” (p. 364).

IV. Los “filósofos jóvenes”:

Xavier Rubert de Ventós: una mirada distanciada y descreída, por Ángel Casado, expone la apuesta de Rubert por el diálogo crítico con la modernidad, al comprobar que la cultura es entendida como *mercadería*. Ante el *hombre-esencia* propone un *yo resultante, resonador y residual*, más estético que teórico para obtener la “mirada realmente crítica”, al considerar que la “operación cultural” consiste en *interpretar* la relación con nuestro entorno. Se busca la otra orilla, no una alternativa. Observa en la aptitud filosófica un *conocimiento débil* y un *convencimiento débil*, recomienda respetar el límite *constitutivo*, “redescubrir lo que de *problemático* plantea el estadio de nuestros conocimientos, creaciones e instituciones. Será entonces, y sólo entonces, cuando habremos alcanzado una *teoría crítica de la modernidad*” (p. 379) y, aunque Rubert no es un católico “en sentido estricto”, sin embargo, manifiesta “el potencial liberador del humanismo cristiano en la cultura occidental” (p. 381). Para él, la fe es *ya un acto* de fe, “un movimiento de la voluntad antes de que la creamos” (p. 389), concibe el mensaje cristiano como un *universalismo espiritual* a diferencia del *universalismo territorial* romano, de ahí que afirme Casado que, Rubert prefiere el “binomio Dios/libertad” frente al “monopolio religión/poder” (p. 391) para que las cosas y las personas no pierdan su *singularidad*.

Del tiempo sin Dios al Dios del tiempo: el problema teológico en el pensamiento de Eugenio Trías, por José Manuel Martínez, expone la “filosofía del límite” basada en la modernidad crítica a través de una ontología centrada en la idea de creación –recreación a partir de un origen en falta– donde el singular es universal en la cultura y la verdad –eros platónico–; los conceptos de *ser de límite*, *razón fronteriza* y *símbolo* conforman un “triángulo ontológico” cuya síntesis es llamada *espíritu* dando lugar a la “edad del espíritu” (p. 401). Según Martínez, “ésta va a ser la radical apuesta de Trías, elaborar una ontología del ser-tiempo que, sin acudir a la hipótesis teológica, dé razón del ser singular sensible, sin renunciar, por ello, a la trascendencia o al futuro” (p. 402). La mitología es revelación, de ahí, que ninguna religión revelada tenga “mayor grado de verdad” que las demás, pues constituyen un fragmento del hecho religioso –experiencia de religación del hombre con lo sagrado– en la *religión del espíritu*, por ser ésta el ideal. La revelación de la razón se aprecia en la modernidad con mayor nitidez por ser *el tiempo de la gran ocultación*. En el Renacimiento lo sagrado se ubica en la magia natural, en el Barroco es en la alegoría urbana y escénica, desde el siglo XVIII es en el arte y la estética, y con el Romanticismo “se inicia una auténtica colonización lógico-lingüística de lo reprimido por la cultura moderna: el mito, la religión” (p. 408). Ahora, el centro del relato es la cita del hombre con lo sagrado en el *symbolon* para ubicarse en la *edad del espíritu* siendo, en la sexta categoría, donde “se rebasa el límite del sentido y se accede, por vía negativa, a un núcleo místico agazapado en el misterio” (p. 411); recorre siete edades, pasando de una a otra, por efecto de la “cesura diabólica” (p. 412). Se reconoce que “la filosofía es una forma de sabiduría orientada hacia el ser” –logos– y “la *sofiología*, en cambio, es una forma de conocimiento orientado hacia la *sabiduría* de Dios” –providencia– (p. 415). La síntesis de estas dos culturas recibe el nombre de Occidente, donde mismidad no equivale a igualdad. Debido al misterio, Trías “insta a pensar la religión en el horizonte multicultural de nuestro tiempo: se trata de que cada religión sea capaz de mantener su identidad cultural y doctrinal, pero también de que reconozca al mismo tiempo su naturaleza simbólica” (p. 416). Así pues, la condición humana consta de razón fronteriza, razón desacralizada y razón abierta al simbolismo. Para Trías, el misterio de la Trinidad es lo que “tiene la validez de pensar a Dios con categorías temporales” (p. 417): Padre –Pasado inmemorial–, Hijo –Presente eterno– y Espíritu –Futuro escatológico–, cuya cita se lleva a cabo en el *kairós* o tiempo oportuno. Propone pensar la idea de una eternidad condicionada para llegar al misterio de Dios desde la experiencia de nuestra temporalidad.

El discurso religioso de un ateo practicante: Fernando Savater, por Avelino Revilla, recoge la propuesta de Savater de un humanismo sin trascendencia. Aplica la razón negativa a los cuatro niveles del pensamiento reconciliado: *nivel académico*, *nivel religioso*, *nivel científico*, *nivel sociológico*. Rechaza el sistema hegeliano por lo que

él llama “la aporía del pensamiento negativo” (p. 426) basada en la acción por el *querer* frente al *deber*. Presenta una ética centrada en la pregunta “¿qué *quiero* ser?”, es una ética de la *alegría*, autónoma y ateológica pues somos *sujetos* –rationales y libres–, y no *objetos* de *reconocimiento*; se resalta la armonización y jerarquización de los valores, donde la *piEDAD* es el fundamento de la “comunidad respetuosa de los dioses”, a diferencia de la *fe* en el “Dios Único del monoteísmo cristiano” logrado por el proceso de abstracción del espíritu humano (p. 430). La muerte es el rostro de la necesidad –*exterioridad, instrumento, materia*– mientras que lo *sagrado* está “más allá de la razón instrumental” –*intimidad, inutilidad, espiritualidad*–. Presenta una religión como religación de los humanos entre sí, frente a la religación con un espíritu exterior real, de ahí, que el “ateo religioso” no reconoce al Dios de las religiones por falta de experiencia clara. Savater encuentra en la relación asimétrica, la actitud religiosa y la raíz de lo sagrado, es más, “esta asimetría es la causante del carácter *trágico* de la verdadera religión, en el sentido de la imposibilidad de una racionalización completa de la realidad” (p. 435). La filosofía de Savater se apoya en el *azar* y en la immanencia, dejando al margen la voluntad originaria y el absolutismo, afirmando que no hay incompatibilidad con la teología. Prefiere a los “filósofos ateológicos” porque no entiende cómo se explica el “intuicionismo sentimental” sin recurrir a la trascendencia; no obstante, afirma que la razón física y la razón ética facilitan el surgir de la figura de Dios frente a las creaciones de la imaginación humana –verdad religiosa y textos revelados–. Revilla expone que las “afirmaciones de Savater sobre la religión hay que situarlas en el contexto de la racionalidad científica” (p. 441) y que “ofrece una imagen distorsionada de la fe por la autosuficiencia de la razón pues se olvida del papel que ha desempeñado la fe en la historia y en la ciencia” (p. 442).

V. El pensamiento hispanoamericano:

Panorama de la idea de Dios en la filosofía hispanoamericana del siglo XX, por Alberto Buela, presenta el tema de Dios desde: la teología tradicional (Enrique de Lima, Octavio N. Derisi...), el espiritualismo y el existencialismo (Waldo Ross, Alberto Wagner de Reyna...), y la teología de la liberación (Nimio de Anquin...).

VI. Anexo. Otras formas de pensamiento:

Dios en la actual novela española, por Eloy Bueno de la Fuente, resalta que eligen el drama por considerar que es donde reside la *soledad*; para salir de ella, desplazan

a Dios por los dioses/as: Deseo, Destino, Vida –es la “nueva” religiosidad con tendencia pagana–. La novela actual se centra en la “deconstrucción de la mitología histórica configurada por una Iglesia triunfante y dominadora que convierte a Dios en instrumento de su propio éxito” (p. 495) y en su repercusión en la educación de la “España del presente” (Cela, Delibes, Etxebarria, Gala, Matute, Moix, Montero, Pérez Reverte, Prada, Sanpedro, Villena...).

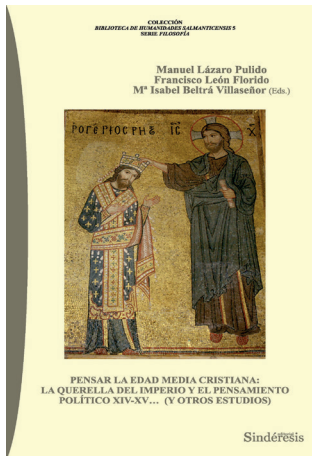
Al margen del soporte que se elija para exponer lo tan distintamente nombrado, *ese algo* seguirá dando que *hablar*, que *pensar*, que *escribir* y que *sentir*, pues allí reposa la *atención humana*.

JUANA GARCÍA ROMERO
Prfa Drª Universidad Autónoma de Madrid

Pensar la Edad Media cristiana: la querrela del Imperio y el pensamiento político XIV-XV... y otros estudios

MANUEL LÁZARO PULIDO
FRANCISCO LEÓN FLORIDO
ISABEL BELTRÁ VILLASEÑOR

Editorial: Madrid-Porto,
Editorial Sínderesis, 2016
Número de páginas: 265



La querrela del Imperio relativa a la cuestión entre las dos potencias que reivindican la soberanía universal, no solo es signo de la problemática política medieval, sino que en la medida en que en el horizonte ideal político de la *respublica christiana* se inscribe una cosmovisión de pensar racionalmente la revelación. La cuestión sobre el protagonismo de la forma política —una sociedad regida por una unidad religiosa y política— es el reflejo de una cuestión sobre la relación entre fe y razón que está en la base de la génesis de las formas filosóficas y políticas que constituyen el mundo occidental. En este sentido el libro que reseñamos constituye una clara contribución a entender la herencia cultural europea y la historia de su pensamiento, especialmente filosófico. A esta temática se dedican los siete estudios de la primera parte de la obra titulada *I. La querrela del Imperio y el pensamiento político XIV-XV* (pp. 27-204). Pero el libro, como se señala en la *Introducción* (pp. 9-24) se proyecta como el primero de una serie de libros que bajo el título genérico de *Pensar la Edad Media* irán reflejando estudios de filosofía medieval, apoyados en

los Encuentros Internacionales de Filosofía Medieval que se celebran desde el año 2014 en la universidad Complutense de Madrid, patrocinados por el Seminario Permanente: El Siglo de la Filosofía (1250-1350) en la Europa Medieval Cristiana – SIFEMC, que desde el 2016 se ha transformado en el *Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid (UCM nº 970723): Filosofía y teología en la Europa de la Edad Media: Atenas, Córdoba, París*. Por este motivo junto a la parte temática se presentan trabajos en una segunda parte *II. Otros Estudios* (pp. 205-253) de filosofía medieval.

El primero de los siete capítulos de la primera parte es el escrito por uno de los coeditores de la obra, el profesor de Filosofía Medieval de la Universidad Complutense de Madrid Francisco León Florido. En “1. Notas sobre el origen y la influencia del formalismo político del siglo XIV” (pp. 27-45) nos introduce de lleno en el fundamento metafísico –filosófico– de la cuestión política del siglo XIV, especialmente la proyección filosófica teórica y práctica respecto de la consideración del entendimiento y la voluntad para comprender la naturaleza divina y su derivación ockhamista.

El segundo estudio realizado por el investigador de historia de la Universidad Complutense de Madrid, Guillermo F. Arquero Caballero, nos sitúa en el marco histórico a través de una obra penitencial y de un autor que en el libro va a ser el protagonista de un segundo estudio: san Antonino de Florencia. “2. La configuración de la conciencia moral regia en la Castilla bajomedieval: la literatura penitencial” (pp. 47-83) es un ensayo que como señala en su conclusión el autor “parecen revelar cómo desde el ámbito de la reflexión moral y del ejercicio de la dirección de la conciencia del rey por parte de los confesores, éstos pudieron contribuir a la interiorización de las imágenes del poder real en Castilla por parte de los propios monarcas” (p. 83). Para ello realiza una lectura de textos confesionales de la época, especialmente el *Confesional* de san Antonino de Florencia. Temas como los asuntos relativos a la legitimidad del poder, las exacciones fiscales, al amparo que brindaban a la fe y la moral de sus reinos... determinaban el perfil de la conciencia moral del príncipe cristiano en la baja Edad Media.

El profesor José María Silva Rosa de la Universidad de Beira Interior en Covilhã (Portugal) se centra en la idea de imperio, o más bien contraria al mismo) del maestro de teología en París Jean *Quidort*, conocido como Juan de París O.P. El capítulo está escrito en portugués y lleva por título “3. «*Non ad unum, sed sub uno*». Rejeição do *imperium* e elogio das *diversae politiae* em Jean *Quidort* de Paris». El artículo muestra la novedad conceptual de la obra del dominico titulada *De regia potestate et papali*, especialmente al separar “de modo riguroso el *regnum* e el *sacerdotium*” lo que supone para el autor “un antes y un después” (p. 93) en la historia de la consideración política. Un antes que mira al Imperio en la gloria de la *romanitas*, y un

después que proyecta desde la *romanitas* la expansión desde los territorios mentales y geográficos nacionales encarnados por la monarquía.

Los siglos XIV y XV son de extrema dificultad en la configuración naciente del mundo occidental tal como le entendemos desde la modernidad. Con frecuencia tildamos a estos siglos bajo el epígrafe de “crisis”. Este *topos* es el que se cuestiona el profesor de Filosofía Medieval de la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, Ignacio Verdú Berganza en su estudio titulado “4. Reflexiones en torno a la figura de Guillermo de Ockham y la llamada crisis del siglo XIV” (pp. 107-128). Realizando una mirada por los principales elementos filosóficos que se circunscriben en la llamada “crisis” filosófica del siglo XIV fijándose de forma paradigmática en la lectura que en esa época realiza Guillermo de Ockham de un aún novedoso Aristóteles, y las consecuencias derivadas pues de su propuesta reductiva de toda causalidad a la sola causalidad eficiente y la teología voluntarista que presenta las ideas divinas como el resultado de la intelección divina rechazando que sean causa formal de tal intelección.

El siguiente capítulo “5. La Ciudad de Dios y la Divina Comedia. Política y utopía” (pp. 129-152), del mismo autor presenta, siguiendo comparativamente a san Agustín y a Dante como la sociedad natural humana puede encontrar en la sociedad sobrenatural y en los elementos espirituales humanos un camino de perfeccionamiento político.

“6. Uso y dominio en la ‘Summa’ de San Antonino de Florencia” (153-181), escrito por la profesora de la Universidad de Navarra, M^a Idoya Zorroza Huarte, retoma al autor florentino protagonista del capítulo segundo. La autora muestra como San Antonino propone un análisis que es de gran utilidad para leer desde ella los desarrollos realizados por autores posteriores, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y la Escuela de Salamanca, quienes hicieron del tema del *dominio* una cuestión diferenciada en el tratamiento de la justicia (p. 180). El trabajo responde a los objetivos que se había propuesto y que recapitula al final “revisar los textos de San Antonino que permitan exponer su tesis sobre el dominio, advertir los elementos que utiliza en su descripción, y tener en cuenta sus aportaciones al sustrato intelectual en que se apoyarán los maestros posteriores”. (p. 181).

Manuel Lázaro Pulido, coeditor del libro que presentamos, profesor de historia de la filosofía y de la teología en diversos centros (Universidade Católica Portuguesa, Universidad Bernardo O’Higgins, CEDEU-URJC e Instituto Teológico de Cáceres-UPSA), presenta en “7. Del Imperio a la Monarquía: el *Nuevo Apocalipsis* del beato Amadeo de Silva” (pp. 183-204), la novedad que supuso el siglo XV en la configuración de la nueva dimensión política en la que la monarquía será la base de cualquier proceso universalizante de proyecto político. El salto de la Monarquía hispana a la constitución de un mundo católico propiciado por los descubrimientos

de los territorios de ultramar tiene, según intenta mostrar el autor, un paso decisivo en una obra no muy bien conocida por nosotros – *Nova Apocalipsis* –, pero que fue referencia en los religiosos, especialmente franciscanos, y que fue redactada por una persona, el beato Amadeo da Silva, que mantenía excelentes relaciones con dos de los personajes más importantes de la época el papa franciscano Sixto IV e Isabel la Católica. La obra presenta en odres viejos un nuevo lenguaje más acorde con la realidad del Nuevo Mundo que ha dejado ya definitivamente atrás el sueño del imperio medieval. Con este estudio concluye la Primera Parte del libro.

La Segunda Parte del volumen incluye dos estudios más sobre filosofía medieval, tal como hemos señalado con anterioridad. David González Ginocchio, profesor en la Universidad Internacional de La Rioja y en la Universidad *České* Budějovice, de la república Checa, presenta un sólido estudio sobre el Doctor Sutil titulado: “8. La univocidad del ente como *Principio* en Duns Escoto”. Ginocchio analiza la univocidad del ser en la teología de Escoto, señalando su polaridad lógica y práctica, desde la perspectiva de la posibilidad.

El último estudio, “9. Razón, fe y clasicismo en Santo Tomás de Aquino: la interpretación de García Morente”, escrito por la profesora-tutora de la UNED e investigadora de la Universidad Complutense de Madrid, Isabel Beltrá Villaseñor, que es además una de las coeditoras del volumen, nos presenta la lectura del tomi-smo propuesta por Manuel García Morente en sendas conferencias pronunciadas por él en los años 1940 y 1941, señalando la fecundidad del pensamiento medieval en la configuración de la filosofía española del siglo XX.

Son escasos los proyectos editoriales que apuesten por la filosofía en general y por la filosofía medieval en particular contando con algunas excepciones como la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista de Eunsa. Así, pues, es meritorio y digno de señalar la apuesta realizada por la Editorial Sínderesis por publicar libros de calidad, bien editados y con un proceso editorial serio como se desprende por la nómina que constituye el Consejo Académico Asesor de la Colección Biblioteca de Humanidades Salmanticensis, donde se inserta el volumen que presentamos y que dirige el catedrático de la Universidad de Salamanca José Luis fuertes Herreros. Un volumen así se realiza por la sinergia y el esfuerzo compartidos de muchas personas. Se agradece a los editores y a los colaboradores en esta obra su apuesta entusiasta por contribuir al florecimiento y difusión de los los estudios historiográficos de la filosofía en general y en particular de la filosofía medieval, época sin la cual no podemos entender cabalmente la arquitectónica de nuestro pensamiento occidental.

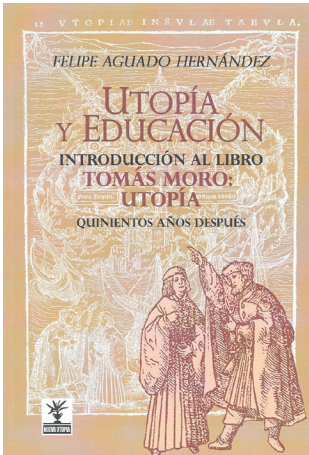
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN

Prof. Titular y Coord. Investigación de CEDEU-URJC
Prof. Investigador Asoc. de Univ. Bernardo OHiggins.

Utopía y educación

FELIPE AGUADO

Tomás Moro: *Utopía*.
Ed. Nueva Utopía.
Madrid, 2016;
287 páginas; 15 euros



En 1516 se publicó por primera vez *Utopía* de Tomás Moro. Se cumplen, pues, quinientos años del acontecimiento. Aunque recordar su centenario no sea la mejor forma de acercarse a un texto, puede ayudar a traerlo de nuevo al primer plano del interés cultural. Sin embargo, la conmemoración de la publicación de la obra de Moro no está teniendo la fuerza que, a nuestro juicio, se merece. En parte, la han oscurecido los fastos en torno a la muerte de Cervantes y Shakespeare. Pero también por el propio sentido histórico y social de la obra, cuyo contenido no está en la agenda de los poderes culturales, probablemente por su propio carácter crítico y alternativo. Quevedo ya decía, en la introducción a la primera edición en castellano de la obra: *quien dice que se ha de hacer lo que nadie hace, a todos los reprende*. Sin embargo la obra de Moro tiene, a nuestro juicio, una importancia capital en la historia de las ideas y las prácticas sociales renovadoras:

En primer lugar, porque es un hito fundamental en la historia de las ideas sociales. Sobre el molde de *Utopía* se han ido construyendo, en los siglos siguientes, muchos

modelos de sociedades ideales, que se han intentado llevar a la práctica, con mejor o peor fortuna. La historia de nuestro ideal de un mundo mejor tiene una de sus más importantes fuentes en la obra de Moro. Encontramos fuertes influencias del espíritu utopiense en muchos humanistas, como es el caso de Erasmo de Rotterdam. En los siglos siguientes se escribieron decenas de “utopías”, que guardan indudable relación con la de Moro. Las más conocidas son: *La Ciudad del Sol* (1623) de T. Campanella y *La Nueva Atlántida* (1626) de F. Bacon; de autor anónimo español del S. XVIII es *Sinapia* (“Ispania” trastocada -para bien, se supone-). Relacionado con *Utopía* está uno de los géneros literarios más antiguos: los libros de viaje-ficción y de ciencia-ficción, en los que se describen sociedades imaginarias, a menudo con el carácter de “ideales”.

Pero lo que, desde un punto de vista social, ético y político, tiene una mayor influencia de *Utopía* y una más notable significación histórica son las “utopías” de principios del S. XIX, que constituyeron el germen del socialismo contemporáneo. Los propios Marx y Engels les reconocen aquel carácter cuando distinguen entre “socialismo utópico” y “socialismo científico”. Estos autores denominan “socialismo utópico” al preconizado por los utopistas de principios del S. XIX y los movimientos sociales que promovieron. Aunque les reconocen muy buenas intenciones, piensan que serían incapaces de superar al capitalismo, porque no tienen los instrumentos “científicos” adecuados de análisis, de organización y de acción política. La propuesta marxiana sí estaría construida sobre estos supuestos; por ello se autocalificará como “socialismo científico”. Aunque hay que decir que el propio marxismo, así como el anarquismo, contienen fuertes dosis de utopismo. Y por otra parte algunas de las propuestas de los socialistas utópicos siguen viviendo hoy día, como el cooperativismo.

La obra de Moro viene precedida, en la edición que comentamos, de un ensayo titulado *Utopía y Educación* en el que se aportan varios conceptos en torno a la utopía del máximo interés, por lo que creemos su acierto analítico y su novedad teórica:

1. Sobre la base de la enorme influencia y trascendencia de la obra de Moro, se construye el importante concepto: la Revolución ética y política del Renacimiento, que arrancaría con la *Utopía* de Moro. El Renacimiento supone un cambio global del paradigma de la sociedad humana. Junto a la revolución científica y filosófica y la revolución estética y cultural en general, que todos aceptamos, también se dio la revolución en el plano de la ética y la política. A partir de Moro se transforma radicalmente el modelo de comprensión de las relaciones humanas, tanto en el plano del comportamiento personal como en el de la ordenación de la sociedad.

La revolución ético-política del Renacimiento, al contrario de la científica, no tuvo un desarrollo homogéneo. Encontramos desde las bases del estado absoluto en Hobbes hasta la teorización del liberalismo político en J. Locke. Moro ofrece una tercera vía, de gran éxito histórico: el socialismo. En utopía encontramos las bases del comunismo económico, de la democracia participativa y del estado de bienestar, junto a avanzadas propuestas que todavía no hemos conseguido desarrollar del todo en nuestras sociedades: formación permanente de todos los ciudadanos, eliminación casi total de la pena de muerte, eliminación de las cárceles, reglamentación del divorcio, regulación de la eutanasia, eliminación de la caza y la tortura a los animales, apoyo a los avances tecnológicos y científicos,... También hay zonas menos claras, como se puede comprender fácilmente: estamos saliendo de la Edad Media, hace quinientos años.

2. La gran cuestión sobre la utopía es la pregunta sobre su posibilidad: ¿Es realizable la utopía? En el ensayo introductorio de la edición que comentamos, *Utopía y Educación*, se ofrece un análisis sobre esta cuestión. La utopía es posible porque ya se ha realizado, aunque sea parcialmente: superación de la esclavitud, educación universal y gratuita, sanidad universal y gratuita, legislación laboral protectora de parados, enfermos y jubilados, ciertos niveles de democracia, protección de la infancia, progresos en la igualdad de género, el auge del voluntariado social, la fecundación artificial, somos capaces de volar o viajar bajo el agua, hemos llegado a la Luna. Todas estas realidades, que eran pura utopía “imposible” hace pocos años, se han ido haciendo realidad. Lo que era utopía imposible para el esclavo (su libertad), para el iletrado (su alfabetización) o para el enfermo (su atención sanitaria), se ha ido realizando. Hoy hablamos ya de todas aquellas como de utopías *parciales* realizadas o en proceso de realización.

La realización de todas las utopías parciales ha ido indisolublemente unida a los esfuerzos y sacrificios de muchos por conseguirlas. Utopía y compromiso por alcanzarla van indisolublemente unidos. Por ello el autor formula la lucha por la utopía como un imperativo ético: *la utopía es el ideal personal y social que puede y debe realizarse*, y establece unos criterios de posibilidad para esa realización:

- Es una utopía todo proyecto ideal de persona y sociedad congruente con los derechos humanos, con las características y capacidades humanas y con las necesidades de conservación de la naturaleza.

- La utopía es posible siempre que se trabaje generosa, voluntaria y organizada por conseguirla
 - Hay una sobreadundancia de escritos que pueden confundirse con utopías, particularmente los relatos de ciencia ficción o la descripción de paraísos idílicos propios de las diversas mitologías. Ante el conjunto tan amplio como diverso de estos escritos, el autor entiende que se hace absolutamente necesario establecer algunos parámetros que nos permitan deslindar con claridad las utopías sociopolíticas de lo que es literatura fantástica. En *Utopía y Educación* se concretan estas formas de delimitación en los siguientes puntos que constituirían el criterio de demarcación de la utopía:
 - Toda utopía arranca de la crítica de la sociedad establecida, intentando hallar las causas de sus problemas y carencias, generalmente situadas en la propiedad privada de los medios de producción.
 - Toda utopía elabora el diseño de una sociedad ideal, donde los problemas de la actual estarían superados. Para ello habría que suprimir la propiedad privada de los medios de producción, sustituida por la propiedad común de los mismos: el comunismo o comunitarismo; a veces formas cooperativas.
 - Toda utopía incluye en el diseño de esa sociedad ideal formas de organización política basadas en la democracia directa participativa. Por tanto excluye las formas autoritarias de gobierno. En este punto ha existido históricamente una línea divergente de esta fórmula que arranca de *La República* de Platón y que plantea un estado gobernado por los “mejores” (filósofos, científicos,...).
 - Toda utopía establece formas de desarrollo de las personas, basadas en la educación integral, la convivencia, la solidaridad, la igualdad, el respeto a la naturaleza y la pluralidad cultural e ideológica.
 - Toda utopía va acompañada de medios de organización y actuación para conseguirla, en los que se debe prefigurar la propia utopía.
4. Por último, el ensayo *Utopía y Educación* destaca el enorme valor pedagógico de la utopía, particularmente del librito de Moro, del que nos ofrece un análisis-resumen y un conjunto de materiales didácticos para su uso en la educación. Éste aspecto lo tiene bien trabajado el autor (catedrático de Filosofía y profesor de Ciencia Política durante casi cuarenta años), como lo atestiguan algunas otras publicaciones suyas: *Utopía, ética para jóvenes* o *La Filosofía en la educación secundaria*.

M^a PAZ MOLINA MARTÍNEZ.
Profesora de Historia. UAM

La brújula hacia el sur.

PABLO BADILLO O'FARRELL,
Y JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ,

Estudios sobre filosofía meridional,
Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 230.



Cien años después de que José Ortega y Gasset publicase su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, tuvieron lugar las segundas Jornadas hispanoitalianas organizadas por la Casa de la Provincia (Diputación de Sevilla), fruto de las cuales es el presente trabajo. En él se aborda un tema central de la obra de 1914 arriba indicada, si bien desde puntos de vista variados: las diferencias y, sobre todo, las relaciones existentes entre lo que se ha dado en denominar “filosofía meridional” y “filosofía septentrional” —que en otros lugares puede encontrarse como la dualidad entre mediterraneanismo y goticismo, etc. Lo que esta obra aborda es, precisamente, esa recepción por parte de la filosofía sureña de los conceptos y las ideas propias del norte de Europa.

Aunque el libro no aparece propiamente dividido en secciones, resulta claro que éstas pueden establecerse de forma sencilla. En primer lugar, resulta decisivo el papel de Ortega en lo relativo a la cuestión. En torno a tal asunto tienen sentido los textos de Joaquín Abellán (“Sobre la recepción de Max Weber y Friedrich Meinecke en la obra de Ortega y Gasset”), de Clementina Cantillo (“La dinámica histórica

entre energía mediterránea y pensamiento del norte: la confrontación de Ortega con Hegel”) y de uno de los editores del volumen, José M. Sevilla (“Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía”). Tres análisis diferentes pero, en cierto modo, complementarios.

Desde luego, aunque haya sido la terminología orteguiana la que ha acabado por imponerse en estos asuntos, la dualidad norte-sur en la filosofía es tema mucho más añejo. Así, en la generación previa a la del filósofo madrileño, Miguel de Unamuno descolló en lo relativo a la recepción productiva de filosofías septentrionales (Schopenhauer y Kierkegaard, además, por supuesto, de Hegel y los “protestantes liberales”, como los llamó acertadamente Orringer). En esa línea adquiere relevancia el texto de Miguel A. Pastor Pérez, “La filosofía del norte en el pensamiento de Unamuno”. Incluso podemos viajar un poco más hacia atrás en el tiempo para apreciar estas confluencias entre los dos tipos generales de filosofía en la figura de Fernando de los Ríos, tal y como se puede leer en el capítulo “Humanismo y socialismo en Fernando de los Ríos. Confluencia de ideas meridionales y nórdicas”, firmado por el catedrático de la Universidad de Granada Antonio Robles Egea.

Una tercera sección podría tomar de nuevo al Ortega de 1914 como eje, pero en este caso dejando a éste atrás y centrándose en sus discípulos. En este sentido, es destacable el papel que asigna a María Zambrano el italiano Giuseppe Cacciatore, cuyo texto “El pensamiento mediterráneo y la filosofía intercultural” supone una apuesta, precisamente, por un diálogo intercultural que posibilite llegar a una adecuada comprensión de lo que sea Europa. En esta misma sección imaginaria cabría emplazar el texto de Pablo Badillo O’Farrell, titulado muy descriptivamente “Norte desde el sur. Recepción de fuentes septentrionales de pensamiento en la filosofía práctica española en la primera mitad del siglo XX”, y en el cual se recoge la recepción indicada en distintos ámbitos académicos españoles: ética, filosofía del derecho y filosofía política.

Finalmente, una cuarta sección independiente la conformaría el texto de Fulvio Tessitore, cuyo título, “Filosofía del sur: Nápoles entre España y Alemania” resulta, de nuevo, muy ilustrador: el autor se propone mostrar cómo la ciudad napolitana ha sido el principal eje mediterráneo de difusión del germanismo, llegando hasta la indudable difusión del hegelianismo en el siglo XIX y sin desdeñar las herramientas interpretativas que al respecto ofrece Croce.

En definitiva, *La brújula hacia el sur* resulta un texto que amalgama lo académico y lo divulgativo, que ha acertado en su título y en su temática a transitar el que ha de ser un tema central de investigación en los años venideros: qué se ha hecho (y qué se puede hacer) con los términos y el pensamiento de Ortega cien años después de su aparición.

RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN

¿Ocaso estatal y de sus relaciones institucionales y protocolarias?

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN
GLORIA CAMPOS
CARLOS FUENTE

Apparatus criticus

pp. 260

Sindéresis, 2017

ISBN: 978-84-16262-35-9.



Ante la evidente crisis del Estado, al menos bajo su forma decimonónica del Estado-nación, se presenta esta obra, pensada para mover a la reflexión y al manejo de fuentes primarias que dotaran de sustento científico-académico al Estado y su ciencia aparejada (que es como nació la ciencia política, allá por el siglo XVI).

Se trata de una obra resultado de un proyecto de investigación e innovación docente: “Lecturas fundamentales para los operadores de la globalización” (PIID-LFOG 2016-17), realizado por el *Grupo de Investigación de Derecho y Estudios Comparados y Globales-GiDECoG*, sufragado por *International School of Events Management & Communication* (ISEMCO-URJC). Los investigadores (Sánchez-Bayón, doctor en Derecho y en Humanidades, más Campos y Fuente, doctores en Comunicación), han indagado sobre cuáles eran las lecturas fundacionales más relevantes en cada época, según el número de citas de dichos textos por la doctrina al tratar la materia en los manuales de Derecho Político y Constitucional, Teoría del Derecho y del Estado, Historia del

Derecho y de las Instituciones e Historia de las ideas políticas. Posteriormente, se buscaron las fuentes originales, traduciéndose e interpretándose por asignación de textos, para completar el trabajo con una puesta en común.

La lógica y contenidos editados y compilados es la siguiente (tal como aclaran los investigadores en la presentación de su obra):

- a) *Textos antiguos: antecedentes*. Se indaga en los orígenes estatales, que se remontan a la *polis* o *ciudad-Estado* (como semilla de la organización política y ordenación jurídica técnico-racional occidental), y su discusión sobre el mejor régimen político-jurídico de gobierno y sus relaciones institucionales: ¿qué hace grande a un pueblo: sus dirigentes o sus instituciones y el sistema de relaciones con las mismas? Antes de la escuela socrática, con los textos platónicos y aristotélicos, cabe destacar la *Oración o discurso fúnebre de Pericles*. Se trata de un fragmento de la *Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου* o *Historia de la Guerra del Peloponeso* (ocho libros escritos por *Θουκυδίδης* o *Tucídides*, entre el 430 y 411 aC). Si *La Iliada* de Homero (sobre la *Guerra de Troya*), junto con la *Historia* de Heródoto (sobre las *Guerras médicas* –contra los persas–), fueron dos obras clave para comprender la emergencia de los griegos (uniéndose contra pueblos extranjeros, y dando origen a la tradición profana occidental), en cambio, el texto seleccionado permite vislumbrar la tensión que permanecerá sobre la búsqueda de la mejor organización política y su régimen político-jurídico (basándose en el orgullo de un pueblo por sus instituciones, al hacerlo próspero y respetado, donde sus ciudadanos pueden llevar una buena vida). En la *Guerra del Peloponeso* se enfrentó la *Liga del Peloponeso* (liderada por Esparta: representante del modelo oligárquico y militar –con el que se identificó la URSS durante la *Guerra fría*) y la *Liga de Delos* (liderada por Atenas: representante del modelo democrático y comerciante –con el que se identificó EE.UU. y Europa occidental). La obra fue escrita por Tucídides, un general ateniense que sirvió en la guerra, y que se convertiría en uno de los padres de la historiografía y la política. El presente fragmento retrata la arenga definitoria del sustrato de la organización política ateniense (con su orden jurídico y sus relaciones institucionales), base de lo que será la democracia y el Estado que requerirá –pero se insiste en que una cosa son los antecedentes de los Antiguos, y otra distinta es la *Ciencia del Estado* o *Ciencia Política* que generan al respecto los Modernos (y cuyas claves aquí se han sintetizado)-. Se completa esta época con un glosario básico para comprender mejor a los clásicos antiguos (todas estas nociones se han transformado desde el S. XIX y sus revoluciones sociales –nacionalistas y socialistas–, v.g. bien común y felicidad, república, Estado).

b) *Textos modernos: origen y desarrollo*. Se presenta una genealogía intelectual del Estado: desde la consagración del neologismo *lo Stato* (propriadamente la voz *Estado*) por Maquiavelo, pasando por otras fórmulas complementarias de su conceptualización, como el poder estatal y su ciencia (*Statecraft*), más su metáfora de *Leviathan* (Hobbes), hasta su positivización jurídica como *State* (*framers* o constituyentes estadounidenses), y su consagración con el *protocolo oficial* (la solemnificación del Estado-nación y sus relaciones institucionales). Se arranca esta parte de la obra, ofreciéndose una síntesis de fundamentos, mediante un capítulo rotulado *Estado y teoría del Estado* (de Sánchez-Bayón, escrito en el curso 2002-03 en *Harvard University*, y posteriormente publicado en *La Modernidad sin prejuicios* en 2008). Se trata de un texto que recoge la comparativa entre la tradición europea-continental (más formalista, técnico-profesional y relativa a la Administración: *Bureaucratie*), y la estadounidense (más realista, interdisciplinaria y preocupada por el poder: *Government*). Evidentemente, la visión del autor ha variado -y mucho- durante la última década, pero se ha preferido ser fiel a la edición original, que se enmarcaba en el debate de entonces (sobre la continuidad estatal) entre la recuperación del *Espíritu de San Francisco* (v.g. el desarrollo de la Unión Europea) y la *Geopolítica de Potencias neocon* (v.g. las alianzas estratégicas y de seguridad nacional).

Entre los textos clave de la historiografía iuspolítica moderna incorporados a esta parte del estudio, destacan *El Príncipe*, *El Leviatán*, más los *preámbulos constitucionales estadounidenses y españoles*. Del primer texto, se ha considerado oportuno reproducirlo íntegramente, dada su relevancia y valor formativo -amén de la dificultad para encontrar una edición en castellano grata-. De *El Leviatán*, sólo se recogen los fragmentos más relevantes para el estudio sobre el Estado, y su consagración con organización política moderna. Y en cuanto a los preámbulos, también se recogen íntegramente los mismos, por idéntica razón que se ha realizado con *El Príncipe*. Ahora bien, para facilitar la comprensión del tránsito del Estado moderno (de monarquía y normalización) al contemporáneo (de diversidad y complejidad institucional), se proporcionan algunos fragmentos de la obra de otro de los editores de esta publicación, el Prof. Fuente y su *Protocolo oficial*. Dichos fragmentos permiten entender la simbiosis entre Derecho y Política (sobre todo en el marco del Derecho Político y Constitucional), mediados por la *Etiqueta* o protocolo de entonces, impulsándose desde los estudios de *Derecho Público*, en especial desde la disciplina de *Camerología* (de la que se emancipará académicamente en el s. XIX la Ciencia Política y la Economía y Hacienda Pública). A la postre, el

Protocolo estatal ha procurado el fortalecimiento y solemnización de las instituciones públicas, sus actos y sus relaciones entre sí y con otros actores sociales –como se aclarará, no se trata de vestigio alguno del Absolutismo (con su ornamento superfluo ni su plasticidad del poder), sino que es la metáfora finisecular de la consagración del Estado-nación conforme a un régimen de derecho, democrático y social).

- c) *Textos contemporáneos: principio formal-legalista, de crítica y de desviación*. Se rinde cuenta de dos ejemplos de tradiciones constitucionales de corte formal-legalista (positivizándose vía Derecho estatutario el Estado-nación –siguiente estadio al Estado-dinástico-, sus poderes y su Ordenamiento). Pese a tratarse de tradiciones enmarcadas en la misma corriente político-jurídica (de codificación estatutaria de Derecho Público, para la consolidación del *Nuevo Régimen*, con sus garantías ciudadanas y efectividad de los derechos humanos, su separación de poderes y sistemas de frenos y contrapesos, etc.), sin embargo, resultan bien distintas entre sí (tanto en su inspiración ideológica y su cultura político-jurídica, sus procedimientos e instituciones, etc.). De un lado, se compilan los textos liberales dieciochescos estadounidenses (desde su *Declaración de independencia* hasta su Constitución vigente), y de otro lado, la disruptiva tradición constitucional española (de constitucionalismo nacional decimonónico al social de finales del s. XX).

Con respecto al *principio de crítica y de desviación*, se advierte de las primeras llamadas de atención sobre los riesgos del proteccionismo estatal y su crecimiento desmesurado (*ultra vires*). Ciertamente es que con el *boom* demográfico decimonónico (tras la *segunda revolución industrial*), o el Estado se volvía intervencionista (prestando servicios a las masas), o un gran número de ciudadanos quedaría sin acceso al progreso (volviéndose marginados –luego, un foco latente de conflicto social-). Ahora bien, no por ello el Estado debía intervenir en todas las esferas ni todo el tiempo: ni es realista ni sostenible un Estado taumatúrgico y tautológico, pues se desnaturaliza el contrato social, al desdibujarse la sociedad civil, que deja de ser un contrapoder, pasando a una posición de dependencia, e incapaz de mantener las prestaciones de aquel. Para presentar las primeras críticas a la identificación y confusión del Estado con sus *poderes públicos* (más allá de la visión de aparato represor legítimo o *Leviatán* de Hobbes, pues los mismos irán desarrollándose y adoptando nuevas formas: desde *Administración pública*, *Instituciones públicas*, hasta el vigente *Sector público*), cabe recurrir a la generación decimonónica de liberales. Son demasiados los autores que se podrían citar aquí –tal como los

investigadores ponen de manifiesto-, pues la mayoría de aquella generación reflexionó a fondo sobre el Estado, sus atributos, formas, funciones, etc. Ahora bien, se ha elegido el caso de Frédéric Bastiat (1801-1850), además de por su fama de entonces como reputado político y economista francés, de vida breve pero intensa e influyente –no tanto en su tierra, pero sí el mundo anglosajón-, también destaca su estilo propio, como son sus tan didácticos *sofismas* y *armonías*. De entre su rica producción se ha seleccionado para esta obra un sintético texto titulado *L'État (El Estado)*, publicado en *Journal des Débats* (1848) –coincidiendo con la divulgación del *Manifiesto comunista*, vid. supra-. En cuanto a la otra parte de este bloque, el *enfoque socialista: instrumentalización estatal*, igualmente serían demasiados los trabajos a estudiar, por lo que se ha seleccionado uno clave, tanto por sus autores, como por su significado fundacional: el *Manifiesto comunista (Manifest der Kommunistischen Partei* o *Das Kommunistische Manifest)* de Marx y Engels (1848), elaborado para alentar las revoluciones previstas para esa fecha y sirviendo de presentación de la *I Internacional socialista* y sus *socialismo científico*. En dicho texto, se extienden los primeros velos de confusión sobre la realidad estatal, desdibujándose todas las certezas ontológicas, epistemológicas y axiológicas alcanzadas sobre el Estado, pues vuelve a confundirse con la condición político-jurídica, mezclándose con la ideología: la misma voz se usa para distinguir entre el *estado de naturaleza y el civilizado* (con sus estadios previos, como son el *estado de salvajismo y el de barbarie*), además de referir al *tercer estado* (o burguesía), que para poner fin al feudalismo, crea su *Estado-burgués* –a veces conectándolo con el *Estado Absoluto*-, y que ha de ser asaltado por el proletariado, instaurando su dictadura; sin embargo, a la postre, en vez de desaparecer tal instrumento de dominio y represión, el partido decidirá dar continuidad al *Estado-socialista*, llamado a desarrollarse planetariamente.

Se completa esta obra con un *epílogo*, en el que se recapitula sobre las claves y herramientas vistas para el estudio del Estado, evitándose así caer hoy en anacronismos, relativismos, y demás amenazas imposibilitadoras del buen juicio requerido para afrontar el reto de repensar el Estado tras la globalización: ¿cuál será la organización política, su ordenación jurídica y sus relaciones institucionales en la posglobalización? Con dicha pregunta dejan al lector los editores, tras su selecto y debido homenaje a un tipo de organización política y ordenación jurídica sobresaliente en Occidente (del moderno *Estado-dinástico* de finales del S. XV al contemporáneo *Estado-nación* decimonónico y su variante de *Estado-social* de finales del S. XX).

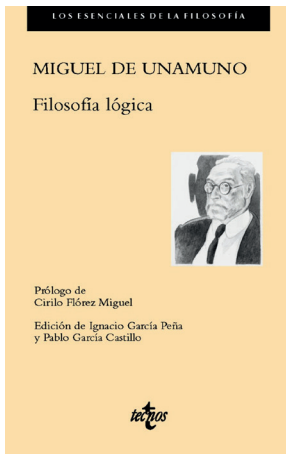
Igualmente, con esta obra se ha aportado el mínimo bagaje cultural político-jurídico y protocolario que ha de disponer un *iusprudente* y/o *iusperito* de las relaciones institucionales en la globalización, lo cual es de agradecer, especialmente dados los confusos tiempos actuales.

DANIEL GARCÍA
Prof. Protocolo y Organización de Eventos
Dir. Estudios de ISEMCO-URJC.

Filosofía Lógica

MIGUEL DE UNAMUNO

Madrid, Tecnos, 2016, 140 pgs.
Edición de Ignacio García Peña
y Pablo García Castillo



Suele coincidir en la intención de los profesores de historia de la filosofía el tratar de vincular períodos de los autores quebrando así el intento pedagógico de separar en fases el pensamiento de los grandes. En realidad, se trata de poner a las distintas filosofías en el cauce lógico por el que unos pensamientos se suceden a otros sin que se pueda hablar de grandes rupturas sino, más bien, de resultados consecuentes de los planteamientos primeros. Este es también el objetivo logrado por los profesores García Peña y García Castillo con la edición de *Filosofía Lógica* de Unamuno. Aunque, como aclaran vehementemente, no sólo una biografía está hecha de coherencias sino de contradicciones y de evidentes superaciones. Un texto que,

por ni siquiera ser apuntes más o menos ordenados de ciertas *Vorlesungen* carece de sistematicidad haciendo imprescindible la introducción y notas de los editores.

Las múltiples facetas del rector que le hacen pasar a gusto por literato, político, filólogo y filósofo se vinculan probablemente en una personalidad ávida por saber e inquieta por el porvenir. Sólo así se explican estos breves manuscritos que exponen

la filiación unamuniana con el positivismo reinante en la filosofía europea en el s. XIX. En este texto, como muy bien queda explicado, se concentran las influencias de Hegel y su obsesión por la búsqueda del sistema de la realidad, con las notables aportaciones de Spencer y sus presupuestos sobre la isomorfía entre el mundo representado y el mundo de los hechos descritos por la ciencia. Este fenomenismo de corte humeano por el cual no puede hablarse de existencia si no lo es de hechos sensiblemente perceptibles (“*no existen más que los hechos sensibles, y estos son como son y ni pueden ni deben ser de otro modo que como son*” p. 90) , y aquel idealismo hegeliano en cuya dialéctica se haya el método para conceptualizar una realidad intrínsecamente dinámica en constante contradicción, explican las dos fuentes que dan originalidad a su concepción de *Filosofía Lógica*. Y con otra particularidad, la más sobresaliente desde mi punto de vista: esta doble influencia hace recalcar al joven Unamuno en el lenguaje como tema filosófico avanzando ya lo que sería el tan emblemático *paradigma lingüístico*. La mayoría de los problemas filosóficos no lo son tales, sino más bien problemas lingüísticos. ¿No es esta la misma motivación que late tras los neopositivistas filósofos del lenguaje y sus críticas a toda la metafísica vacua que siempre puede superarse *por el análisis lógico*, al decir de Carnap? Sólo con esta reflexión queda también definida la orientación de la filosofía en términos de aclaración del lenguaje.

Estamos en 1886 y su *Filosofía Lógica* tiene como referente la *Ciencia de la Lógica* de Hegel porque, efectivamente, la filosofía tiene como misión la explicación de la evolución de las categorías de la lógica que no son otra cosa que el lenguaje. El descubrimiento de este *racionalismo humanista* le lleva a un abandono necesario de la fe correspondiente a su período más precrítico. Advierten los editores muy oportunamente la sorpresa que algunos lectores pueden tener al encontrar aquí a un Unamuno racionalista acostumbrados como están a un hombre que escribe contra los excesos de una razón anuladora de otras ricas perspectivas de lo humano como la emoción o el sentimiento. Pero, no podemos olvidar que estamos ante un Unamuno doctor, sí, pero inmaduro y sorprendido acriticamente por las nuevas corrientes filosóficas. Es de destacar, en este momento, el fragor de la psicología empírica naciente. La influencia de esta psicología (frente a la psicología escolástica) va a ser decisiva también en otros autores, como es el caso de Edmund Husserl. El mismo Stuart Mill ya había confiado en la psicología como fundamento de la aritmética en la crisis de la matemática acontecida por el desmoronamiento de la teoría de conjuntos. Que la lógica pueda resultar fundada en las operaciones del entendimiento que estudia la psicología y, así, por ejemplo explicar el concepto de número es la tesis del fundador de la fenomenología en su trabajo doctoral *Über der Begriff der Zahl*. La psicología es la expresión más prolija del positivismo, como

podrá comprobarse en los *Prolegómenos* de las *Investigaciones Lógicas* Husserl.

Sin embargo, lo que hace interesante por extraño la lectura de este opúsculo es la unión de dos influencias casi dispares como son el positivismo y el idealismo, la filosofía de las islas y la del continente. De hecho, el concepto de lógica que Unamuno utiliza aquí no es el de la ciencia formal de los razonamientos tipo aristotélicos, ni el concepto de lógica de la filosofía analítica sino más bien el concepto sistemático y metafísico de Hegel. Y es en este momento en el que los editores, ambos especialistas en filosofía griega, retrotraen la originalidad del planteamiento a la consideración de Heráclito para quien el *lógos* no es solo una facultad humana de conocimiento sino un principio activo de la realidad que penetra la materia como principio activo. Desde Heráclito, aunque apoteósicamente desde Hegel, y también desde el filósofo español Jaime Balmes, la lógica refiere tanto al conocimiento como a la estructura de lo real. Así pues, la admiración por el positivismo de Spencer atrae a Unamuno el gusto por los hechos, por la sensibilidad, por los sentidos como los garantes y testigos de la única realidad que existe, la realidad empírica. La atracción del hegelianismo, por su parte, seduce a Unamuno por la sistematicidad, por la tarea de ordenación y configuración de los datos. Si lo pensamos bien, el *hombre de carne y hueso* es este hombre, el que siente, el que piensa, el que conoce... y este es el punto arquimediano sobre el que puede apoyarse la filosofía y que constituye, a su vez, el sentido común de todo hombre: el realismo.

Los hechos y las ideas son, respectivamente, materia y forma del conocimiento. Y, de esta manera, está situándose bajo el concepto filosófico fundamental de la modernidad, de la fenomenología husserliana y de la filosofía de Schopenhauer: la representación. "*Llamo representación al hecho tal como se nos manifiesta espontáneamente antes que el análisis descubra en él determinaciones no conocidas espontáneamente*" (p. 113). Sólo partiendo de esta categoría fundamental de representación se diluyen los grandes problemas filosóficos lastrados por partir de uno de los polos del proceso epistémico, o bien del sujeto o del objeto. Y, con ello, avanza ya el diagnóstico de Husserl para el positivismo: los hechos solos no bastan. O lo que es igual, para que haya filosofía debemos salirnos de los hechos, debemos buscar fundamentación de los hechos más allá de ellos. Por eso, el positivismo podrá avanzar y acertar en la disposición de un método, pero nunca en el diseño de una filosofía. Y es que, en realidad, el positivismo (avanzando ya, otra vez, la célebre sentencia husserliana de *La crisis de las ciencias europeas*) deja como está el problema del sentido de la vida humana. Por tanto, los hechos deben ser siempre el punto de partida del conocimiento aunque sea evidente, máxime en la filosofía postkantiana, que un conocimiento reducido solo al ámbito de los hechos sea exiguo e incapaz de encontrar fundamento alguno. Y es que la filosofía es explicación de los hechos

por medio de ideas puras que sobresalen el estricto ámbito de la facticidad. Y esta mirada de ideas puras es lo que aporta la sistematicidad filosófica a la *empiría*. En definitiva, la filosofía lleva a sus últimas consecuencias el ideal de la ciencia una y en ese otorgamiento de idealidad al mostrenco conglomerado de los hechos le dota de valor absoluto. Como en casi todos los escritos de Unamuno, nos enfrentamos de nuevo ante un autor que dice más por lo que apunta y sugiere que por lo que explícitamente escribe. Este será siempre su mérito.

JOSÉ MANUEL CHILLÓN
Universidad de Valladolid

Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I (1908-1936)

TZVI MEDIN

Madrid: Biblioteca Nueva.
Fundación José Ortega y Gasset
Gregorio Marañón, 2014,
296 pp.



El afamado estudioso de la obra orteguiana Tzvi Medin (profesor emérito de la U. Tel Aviv) da comienzo con este libro a una serie de cuatro volúmenes dedicados a analizar la recepción de la filosofía de José Ortega y Gasset en España entre el año 1908 y el año 2005, quincuagésimo aniversario de su fallecimiento. Así, este primer tomo comprende el estudio de dicha recepción entre los años 1908 y 1936, conteniendo por lo tanto un análisis de lo que se dijo, pensó y discutió a propósito de esta filosofía desde sus inicios hasta el arranque de la Guerra Civil.

Ya en la “Introducción discursiva”, Medin nos aporta una serie de claves decisivas para comprender el abordaje que realiza sobre la cuestión. Destacará ahí un tópico que se mantiene en cierto grado a día de hoy: para analizar la recepción de Ortega no hay que indagar sólo en los papeles de aquellos que han leído sus textos, pues su mero nombre suele bastar para un posicionamiento a favor o en contra de su doctrina. Así, encontraremos referencias claras de autores que criticarán o aplaudirán (sobre todo, lo primero) escritos y dictámenes orteguianos por el mero

hecho de ser escritos o sostenidos por Ortega, en la medida en que éste era equivalente, o así lo pensaban ellos, a un cierto liberalismo, a una actitud intelectual, etc. Asimismo, otra serie de advertencias son hechas en la introducción. Por ejemplo, señala el profesor israelí, mientras algunos autores cambiarán su opinión a lo largo del tiempo (Araquistáin o, muy especialmente, Giménez Caballero, casos en los que se produce lo que Medin denomina “vuelta de tuerca de la espiral hermenéutica”), otros se mantendrán en su postura inicial independientemente de lo que fue ocurriendo en el mundo. Otro punto esencial, en este caso de cara a comprender la totalidad de la serie (esto es, los cuatro volúmenes), es el relativo a la periodización, ya que no ha de estudiarse igual la recepción de la obra de Ortega estando éste vivo que tras producirse su defunción. Finalmente, el autor distingue cuatro ámbitos de recepción de la obra de Ortega que, pese a entrelazarse de diversas maneras, tendrán mayor o menor peso a lo largo del tiempo: el estrictamente académico, el más amplio de los círculos culturales, el del esnobismo (es decir, el que considera a Ortega en tanto en cuanto está de moda y supone cierto prestigio social relacionarse de algún modo con él, aunque sea en el contexto de una crítica) y el ideológico-político. Para quien esto escribe, es el cuarto ámbito el más ricamente desarrollado por Medin, en la medida en que difícilmente puede considerarse ausente en los otros, a los cuales subyace.

El desarrollo de este primer volumen no es estrictamente cronológico, aunque intenta seguir un cierto orden. Así, se avanzará y retrocederá levemente en el texto en aras de agrupar ciertos aspectos temáticos bajo un mismo nudo. Lo que queda claro en todo caso es que la recepción de Ortega nunca fue pacífica o poco significativa: sus textos y su persona dieron lugar a las más variadas polémicas y a un sinnúmero de ataques (filosóficos y, por supuesto, de índole personal y política). Así, tras tres capítulos dedicados en cierto modo a contextualizar a la obra, al autor y a su circunstancia (“Volviendo de Alemania: el contexto histórico”, “Sobre el maestro: el núcleo intelectual (1908-1929)” y “La Generación del 98: ¿‘Papanata’ o ‘Gloria de la nueva España?’ (1908-1923)”), encontramos propiamente recepciones que acentúan el cariz ideológico, político y social de las mismas.

Sería de todo punto absurdo tratar de resumir aquí los pormenores de la excelente obra de Medin, y tampoco es necesario. Sólo se ha de destacar el minucioso trabajo de archivo realizado por el profesor de Tel Aviv, que tiene suficiente amplitud de miras como para buscar esta recepción en toda clase de publicaciones, conferencias y cualquier otro ámbito imaginable. Asimismo, y pese a la escasa medida que ha de adoptar una reseña, me permito destacar los capítulos finales y, en particular, el penúltimo, llamado “La República III. Ideología: Ortega bajo fuego cruzado”. En él se aprecia muy claramente que cierta lectura del filósofo madrileño

resulta equivocada, a saber: la que hace de él, especialmente a partir de *La rebelión de las masas*, un escritor filofascista. La prueba de ello no la encontramos sólo en las mismas obras de Ortega (baste acudir al “Prólogo para franceses” a *La rebelión de las masas*, del año 1937, para ver lo que consideraba del fascismo y del bolchevismo: que eran movimientos de masas, con lo que para él tenía eso de peyorativo), sino en la recepción que por parte de esta ideología se le dispensó. Como muestra, un ejemplo: el texto que Medin atribuye a Giménez Caballero (p. 256) y que lleva por título “Antifascistas en España. Don José Ortega y Gasset” (aparecido en la sección “Autos de F. E.” del primer número de la revista *F. E.*, datado en diciembre de 1933).

Cabe finalizar señalando, como advierte el propio Tzvi Medin, que lo que encontramos en su libro (y es de esperar que lo encontraremos en los restantes) no es tanto una serie de definiciones y descripciones de la obra de Ortega, como una serie de posicionamientos, definiciones y descripciones de los propios receptores; es decir, las críticas y los halagos a la obra orteguiana, los aplausos y los silbidos, lo que hacen es poner en su lugar a quienes los proferen, identificándose consciente o inconscientemente ellos mismos.

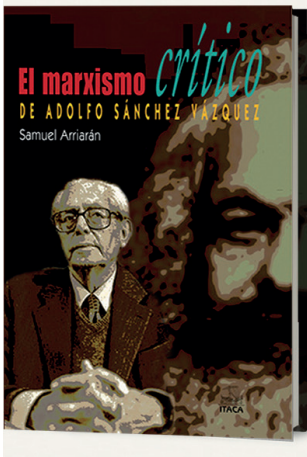
Sólo queda esperar con avidez el resto de volúmenes del proyecto de Tzvi Medin, celebrando la calidad del primero y tratando de profundizar en las vías de investigación que ha abierto sobre el particular.

RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN
Universidad Complutense de Madrid

El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez.

ARIARÁN SAMUEL

México, Ítaca, 2015.
pp: 198



Este libro es un testimonio de que la obra de Sánchez Vázquez ha adquirido reconocimiento en el ámbito filosófico en español. El que haya obtenido menos resonancia en otras áreas lingüísticas es lo normal, dada la poca audiencia de autores de lengua española en ese ámbito. ¿Estamos quizá en un cambio de tendencia?

El autor es un buen conocedor de la obra de Sánchez Vázquez, con el que colaboró en la UNAM de México. (Véase la interesante nota de la p. 16) Desde el principio destaca el tipo de marxismo del filósofo hispano-mexicano, como le llaman en México. Este marxismo se distingue por su acento en lo práctico. Para Sánchez Vázquez Marx es el filósofo de la praxis, lo es por haber concebido la filosofía como herramienta para transformar el mundo. De ahí el título de su obra fundamental: *Filosofía de la praxis*, 1ª ed. 1967, 2ª 1980, 3ª 2003.

Arriarán señala muy oportunamente que las corrientes del marxismo que llegaron a América a principios del siglo XX estaban impregnadas de positivismo,

debido a lo cual ese marxismo sustentaba una concepción histórica determinista, objetivista y científicista. Dentro de ella, la praxis no desempeñaba ningún papel, o a lo más un papel enteramente subordinado a “las leyes de la historia”. El marxismo con el que operaba el joven Sánchez Vázquez, el militante de las Juventudes Comunistas en España y el de los primeros años del destierro en México, era un marxismo de cuño soviético y, más exactamente, de cuño estalinista, el *Diamat* (materialismo dialéctico).

La praxis, la práctica, ésta es la categoría que define al Sánchez Vázquez convertido en teórico del marxismo, conversión que ocurre en México y que hace de él una voz original en la UNAM, la más importante universidad de lengua española. Arriarán muestra la trayectoria que lleva a Sánchez Vázquez a apartarse del estalinismo y a definir la filosofía de la praxis. La ruptura con el estalinismo no significó para él romper con el marxismo, sino que fue fruto del estudio del propio Marx, de un Marx que el estalinismo había deformado. Estudiando los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y otros textos del joven Marx y leyendo a marxistas como Lukacs, Korsch, Gramsci, descubre un socialismo que no es el científicista propagado por la segunda Internacional y codificado por el estalinismo, sino que es una propuesta humanista elaborada con vistas a construir una sociedad emancipada. De esta forma el marxismo de Sánchez Vázquez consigue dos objetivos al mismo tiempo: criticar al estalinismo y reinterpretar a Marx para destacar en éste el sentido de la praxis.

Esta reinterpretación le sirve también para rebatir lecturas teoricitas como la de Althusser, a cuya crítica dedica el libro *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* (1978). La crítica a Althusser es esencial en el planteamiento de Sánchez Vázquez, ya que el filósofo francés, con su distinción de un Marx joven (sumido en la ideología) y un Marx maduro (científico), convertía el paso de lo ideológico a lo científico en un logro meramente teórico, sin intervención de la praxis. Si Sánchez Vázquez quería defender su filosofía de la praxis, tenía que confrontarse con la posición de Althusser, y así lo hizo.

Arriarán pretende en este libro mostrar el proceso que lleva a Sánchez Vázquez de la literatura a la filosofía, no en el sentido de que el autor español deje de interesarse por la literatura, sino en el sentido de que la consideración del arte le lleva a rechazar el realismo socialista como marco exclusivo. De manera que su defensa del arte como creación (no como copia) tiene su traducción política en la filosofía como filosofía de la praxis.

El autor no pretende presentar en términos cronológicos la evolución del pensamiento de Sánchez Vázquez, sino que se atiene a criterios temáticos y al método hermenéutico, el cual “facilita la libre confrontación de ideas y de experiencias

diferentes” . (p. 32) En este sentido habla de la estética del desterrado español, tema tan central en su pensamiento, y señala que el núcleo del que surge la estética es la consideración del ser humano como activo y creador. Este aspecto creador lo enlaza Sánchez Vázquez con el trabajo no enajenado, con lo que los *Manuscritos económico-filosóficos*, en los que Marx examina el trabajo enajenado, se convierten en análisis del capitalismo como causa de la enajenación, por una parte, y, por otra, en análisis de la creación estética como propia del hombre libre. El arte cumple una función social, pero no como reflejo, sino como disfrute desligado de toda utilidad. De ahí que Sánchez Vázquez se abra al arte no sólo en su expresión realista, según las estrechas directrices estalinistas, sino en todas sus formas: abstracto, vanguardista, etc. El trabajo del autor hispano-mexicano en esta área se contiene en *Las ideas estéticas de Marx* (1965), en la antología *Estética y marxismo* (1970), en *Invitación a la estética* (1992) y en otras varias obras, además de escritos que no llegaron a publicarse.

En sus últimos años no se ocupó ya tanto del realismo socialista, sino del arte como mercancía y de la enajenación del artista debido a la servidumbre a que le somete el mercado capitalista. Además, Sánchez Vázquez, sin abandonar las categorías marxistas, busca una teoría estética general: “Los artistas ya no se definen en relación a las clases, sino a las culturas y los contextos diversos.” (p. 89)

El segundo de los “recorridos” del libro se refiere a la teoría política de Sánchez Vázquez. Aquí arranca el autor del derrumbe del “socialismo real”. Sánchez Vázquez admite que tal derrumbe ha afectado enormemente a la vigencia del marxismo, pero Arriarán sostiene que el desterrado español, con una coherencia ejemplar, desvela los manejos de los medios para desacreditar el socialismo como un error del pasado, como una doctrina social derrotada por la realidad actual. Además de poner en evidencia tales manejos, Sánchez Vázquez critica con el ímpetu de siempre a los ideólogos del capitalismo y propone como alternativa el humanismo socialista. Títulos como “Más allá del derrumbe” (1995), “La utopía del ‘fin de la utopía’” (1995), “¿Vale la pena el socialismo?” (1997), “Una utopía para el siglo XXI” (1998), dan testimonio de su intenso tratamiento del fracaso del “socialismo real” y de la necesidad de deslindar lo que ha fracasado en los países de ese socialismo de lo que es el proyecto de Marx. El estalinismo, aunque se llame marxismo, no es algo derivado del pensamiento de Marx, sino una deformación de él. Frente a Robin Blackburn sostiene Sánchez Vázquez que el socialismo no es incompatible con la democracia ni con el mercado, sino que la auténtica democracia es lo propio del socialismo, y el mercado no es eliminado, sino regulado por él. (pp. 97 ss)

Arriarán dedica atención igualmente a la actitud adoptada por Sánchez Vázquez respecto del movimiento zapatista, del movimiento estudiantil y de la revolución cubana. Y aquí repasa el surgimiento de su obra principal, *Filosofía de la praxis* y la

crítica de Althusser, así como las revisiones que este libro experimenta en la edición de 1980.

El autor se refiere a las vicisitudes del marxismo en América Latina y cuenta en primera persona el impacto que le produjo la intervención de Carlos Pereyra en el IV Congreso Nacional de Filosofía en Toluca, 1987. Pereyra dijo ahí que el marxismo “sólo era doctrina oficial de los Estados despóticos viendo pensamiento burgués en todo lo que está fuera de él”. En consecuencia, “nadie debería ser marxista”. Ante esto, Arriarán expresa su “desorientación”: “Yo entonces pensaba que el marxismo era el horizonte insuperable de nuestra época, pero que no todos debíamos ser marxistas.” (p, 166) En 1988 murió Pereyra, con el que Sánchez Vázquez había seguido dialogando.

En este contexto alude el autor al marxismo en América Latina. Sánchez Vázquez publicó en 1999 *De Marx al marxismo en América Latina*, libro en el que reconoce que el “marxismo europeo estaba plagado de eurocentrismo”. Mariátegui rompió con este eurocentrismo al proyectar el marxismo sobre la realidad peruana, esto es, sobre un país con escasa población obrera y con poco desarrollo industrial. Tampoco la Revolución mexicana de 1910 coincidía, sino que más bien chocaba, con el esquema de revolución proletaria pensada en Europa, y por ello era desautorizada como revolución por el marxismo ortodoxo. Sánchez Vázquez entendió la peculiaridad de Latinoamérica. Arriarán lo muestra muy bien con el estudio que el exiliado español dedicó a Rousseau, *Rousseau en México* (1970), donde relativiza la razón ilustrada y se muestra el trasfondo ideológico de los enemigos de la independencia de México cuando acusaban a Hidalgo de roussonianos, es decir, de defender la vuelta a la naturaleza, a la barbarie animal. Así se enlaza el estudio de América Latina con los problemas de la modernidad. ¿No puede haber acaso una modernidad distinta de la productivista? Este y otros aspectos del libro ayudarán sin duda a mantener vivo el pensamiento de Sánchez Vázquez y a mostrar la actualidad de su filosofía, centrada en un pensamiento capaz de renovarse constantemente y de dialogar con todo tipo de posiciones. La actitud crítica de Arriarán, nada hagiográfica, es muy bienvenida. Quizá la bibliografía, tras la estupenda información que ofrecía Gandler en su obra de 2007, se queda algo corta, sin duda por el carácter de ensayo no erudito que Arriarán ha acentuado en este libro.

PEDRO RIBAS

Liberalismo y socialismo.

*Cultura y pensamiento político
del exilio español de 1939.*

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO (ED.)

Madrid, CSIC, 2017.



Fruto del proyecto de investigación *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (FFI2012-30822) nos llega esta compilación de textos de la mano de Antolín Sánchez Cuervo. El propósito nos lo explica este último en una introducción, perfectamente coherente con lo que el lector se va a encontrar; objetivo no sencillo de alcanzar, como sabrá quien se haya encontrado alguna vez ante el desafío de la coordinación. En este caso, la invitación del compilador se dirigía a recuperar las reflexiones que algunos pensadores españoles en el exilio realizaran respecto a sus ideales políticos, liberales o socialistas, que confluyeron en la causa republicana. Ideales con un significado histórico cambiante, se nos recuerda, que urgen a ser revisados por quienes padecieron la guerra en sus propias carnes y temen que puedan ser invocados nuevamente para tratar de justificar la violencia política.

Las reflexiones del pensamiento exiliado se insertan aquí en un contexto de crisis civilizatoria, de revisión del proyecto moderno y sus promesas de consecución his-

tórica. El exilio es la plasmación del fracaso de dichas aspiraciones, testimonio de los efectos indeseables que traen consigo las narrativas políticas totalizantes. España será el primer campo de batalla de este choque de ideologías, que ensombrece a la Europa de la época, y los exiliados españoles los primeros en dar cuenta de este naufragio, del que no habrá de hacerse cargo Occidente hasta finalizada la II Guerra Mundial. Cabe congratularse en este sentido —afirma el impulsor del proyecto— de algo muchas veces lamentado por nuestra inteligencia oficial, de nuestra “inspiración en una obra filosófica como la de Krause en lugar de la de Hegel” (pg. 11); lo que nos habrá de proporcionar una base humanista con que tomar distancia crítica respecto a los mandatos de la dialéctica, que había dotado a los ideales políticos en la primera mitad de siglo de una determinación histórica deshumanizada, insensible al rastro de víctimas que deja por el camino.

Al estudio del pensamiento liberal español y su reflexión histórica están dedicados aquí los cuatro primeros textos (sobre Ortega, Ferrater, el institucionismo y Medina Echeverría), mientras los cinco últimos se interesan por la autocrítica realizadas desde el pensamiento socialista en sus diferentes perspectivas (Marín Civera, Prieto, Araquistáin, Sánchez Vázquez y García Bacca).

Jorge Novella (‘Ortega en su laberinto: liberal y expatriado’) será el encargado de romper el hielo con un texto dedicado a la cuestión del liberalismo de Ortega y comienza —es de agradecer— tomando distancia respecto de enfoques ya manidos de la misma cuestión. Y es que ha abundado en el debate español la pregunta sobre en qué medida es liberal Ortega, tomando como referencia para ello parámetros del presente. Novella empieza por advertir que para hablar del liberalismo español de los últimos dos siglos es preciso siempre “poner un adjetivo (doceañista, doctrinario, exaltado, conservador, armónico, radical, democrático, socialista, etc.)” (pg. 17); advertencia que debiera parecer ociosa si no hubiera sido tantas veces solapada por una concepción lineal y homogeneizante de la historia del liberalismo español. La biografía intelectual del propio Ortega representa una síntesis de estas transformaciones del sentido de lo liberal: concebido como justicia social en su juventud, conjugado en una crítica a la Restauración; formulado luego como una salvaguarda de la sociedad occidental, frente a la deriva particularista que supone la emergencia de las masas; y que más tarde se tornará en un retorno a un liberalismo de viejo cuño, restringido, aristocrático.

Ortega no siempre ha sido considerado un exiliado, al menos en sentido estricto, sobre todo una vez se ha consumado su retorno. Pero su apartamiento de la vida pública, su condición de pensador “errabundo” en una España entregada al nacional-catolicismo, lo dotarían de esa condición singular, de esa extrañeza inasimilable por el contexto político-social, reconocida como tal por los estudiantes antifranquistas en los homenajes que le profesan llegada la hora de su muerte.

Carlos Nieto ('Ferrater Mora un liberalismo de raíz ética') nos invita a recuperar el pensamiento político del pensador catalán, más allá de su conocida faceta como filósofo analítico y autor del más célebre diccionario de la disciplina. Para ello nos remite tanto a sus trabajos ensayísticos y colaboraciones en prensa, como a su obra narrativa, donde se plasmarían las preocupaciones éticas del autor, atravesando la vida de sus personajes. El género del ensayo haría de puente entre sus trabajos filosóficos y de novela—según el autor del texto—, tres registros discursivos diferentes pero comunes inquietudes de fondo, manteniendo en todo momento el rigor y la creatividad como rasgos característicos de su pensamiento.

A diferencia del texto anterior, donde se trataba de precisar los sentidos que el término liberal adquiriría en cada momento, en este caso la caracterización que se nos ofrece es la de un liberal en sentido "amplio", "libre", un liberalismo de sentido ético. Lo cual no impide realizar oportunas advertencias, que permiten contextualizar tanto histórica como políticamente dicha adhesión liberal por parte de Ferrater Mora. Un liberal preocupado por las querellas políticas del exilio y alieneado nítidamente con la posición anticomunista. Como tantos otros intelectuales europeos, serán los métodos de la URSS los que generen este rechazo, en su caso un rechazo ético, hacia ciertos sacrificios exigidos por el socialismo real. Las virtudes del liberalismo —para Ferrater— están asociadas precisamente a las garantías de protección que suponen para grupos minoritarios, como es el caso de las mujeres, hacia quienes profesa una solidaridad feminista en ensayos y novelas. El liberalismo de Ferrater estaría inspirado en las políticas del *New Deal* —sostiene Nieto—, aunque sean las tesis de la Guerra Fría las que emplazan al filósofo más reputado de nuestro exilio a tomar posición, responsabilidad que no elude.

Jorge de Hoyos ('La cultura institucionista en el exilio: la quiebra de un proyecto liberal') nos ofrece una visión novedosa de la cultura institucionista, en tanto no aparece tan estrechamente ligada a la causa republicana, que es la visión que se ha venido manteniendo desde el franquismo, como a un tipo singular de cultura liberal y humanista, que habrá de ser denostada por ambos bandos a partir de la Guerra Civil. Aunque muchos de los inspiradores de la causa republicana habían sido educados bajo dicha cultura o directamente en apéndices de la ILE, y aun compartiendo la crítica a la Restauración y al papel público de la Iglesia, muchos de los miembros de la Institución se sentirán inhibidos de la participación en la contienda. Resalta aquí por encima de todo el carácter pacifista y reformista de su proyecto, que no encuentra cabida en la deriva belicista de los tiempos y será motivo del apartamiento de muchos institucionistas, quienes optarán por refugiarse en el culto a sus iconos morales antes de dejarse arrastrar por la ola de radicalización política.

La guerra española es percibida por Joaquín Xirau como manifestación de una crisis de ámbito occidental, anticipando así las llamadas de postguerra en favor de la recuperación del humanismo. En sentido similar están dirigidas las críticas de Fernando de los Ríos hacia la cientifización y tecnologización del pensamiento, advirtiendo en la coyuntura una crisis moral. Sus iniciativas moralizantes encontrarán la oportunidad de reengancharse al curso de la historia al vislumbrarse la victoria aliada en la II Guerra Mundial y la posibilidad de instaurar en España una democracia liberal homologable a la de los países vencedores. Bajo este escenario tendrá lugar un encuentro de intelectuales españoles, que más allá de la tutela de los partidos, sumidos en sus propias querellas, buscará favorecer dicha posibilidad de reinstauración democrática. Sin embargo, como hoy sabemos, terminarán en expectativas frustradas, al chocar con la realidad de postguerra, cuando se imponen otros intereses geopolíticos, que permiten dar continuidad al régimen español y significan la derrota definitiva para los viejos anhelos institucionistas.

Juan Jesús Morales ('Democracia y liberalismo en el pensamiento de José Medina Echavarría') completa el escenario del exilio liberal con la recuperación de un autor no tan conocido como los anteriores. Medina Echavarría es un sociólogo de profesión, que encontrará en el exilio latinoamericano, primero en México, luego Puerto Rico y finalmente en Chile, el espacio para desarrollar su trabajo científico, fuertemente unido en su caso a un sólido compromiso con la democracia. Al igual que sucede con otros compañeros de viaje, como Ayala, para Medina el individuo debe ser considerado el centro de la vida en sociedad y la base moral de la democracia: "no existen fines del Estado superiores a los fines individuales" (pg. 100). El reto para la construcción de la democracia, y del que se hace cargo como científico social, es crear las condiciones económicas y culturales que involucren a los ciudadanos en el proyecto, conseguir "movilizar las energías vitales del individuo" (pg. 108).

Desde el momento que queda de manifiesto la imposibilidad de retornar, el estudio de la democracia se convierte en la tarea a la que consagra sus esfuerzos. En este sentido, las sociedades latinoamericanas ofrecen un desafío para la sociología clásica, "weberiana", por cuanto no presentan las condiciones de desarrollo económico que debían anticipar la llegada de las libertades políticas. Precisamente al final de su carrera habrá de enfrentarse a quienes tratan de imponer esta lógica por vía del autoritarismo, es decir, priorizar la tecnocracia económica a la representatividad democrática. Habrá de vivir dramáticamente la emergencia de las dictaduras en los '70, en particular la de Pinochet y en primera persona, pues suponen la asunción de una derrota para la democracia latinoamericana y la priorización en definitiva de intereses contrarios a la salvaguarda de las libertades de las personas.

Ricardo Tejada ('El posibilismo anarquista de Marín Civera o la búsqueda de una economía política para el hombre real') nos ofrece el valioso testimonio de otra figura poco conocida del exilio español y con la que se abre la serie sobre pensadores socialistas en sus diferentes sensibilidades y corrientes. La biografía de Marín Civera describe un tránsito intelectual y político desde el anarquismo a la opción por un modelo de democracia social. Simpatizante de las corrientes más posibilistas del partido, el "treintismo" de Ángel Pestaña, apostará por una labor sindical e intelectual integrada en el régimen republicano, abandonando la estrategia de la confrontación directa. "Somos revolucionarios, sí; pero no cultivadores del mito de la revolución. Queremos que el Capitalismo y el Estado, sea rojo, blanco o negro, desaparezca; pero no para suplantarlo por otro, sino para que hecha la revolución económica por la clase obrera pueda ésta impedir la restauración de todo poder" (pg. 125).

Entregado en su caso a la labor intelectual y editorial, Marín Civera colabora en revistas como *Cuadernos de Cultura*, *Orto* o *El Pueblo*. Nos deja testimonio del amargo poso del exilio y la derrota en su libro *Presencia del hombre*, haciendo extensiva su denuncia hacia "el mundo de la técnica", germen de una civilización industrial que supone una devastación de libertades y la integridad humana. No hay demasiado que esperar de las llamadas democracias representativas occidentales, como se pondrá en evidencia en las sucesivas deslealtades a la República. "No ha existido democracia hasta la fecha", pues ésta habrá de ser una democracia social, la democracia soñada una vez en España, que se había desviado virtuosamente del rumbo tomado por las sociedades modernas, pero reconducida a su cauce por medio de la violencia.

Antonio García Santesmases ('El socialismo español en el exilio: derrota, esperanza, frustración') toma como protagonista de su texto a Indalecio Prieto, en torno al cual gira la historia del partido socialista en el exilio; historia que va a dividir en tres momentos: derrota, esperanza y frustración. El primero de ellos viene marcado por los acontecimientos del final de la guerra y la herida suscitada a raíz del golpe de Casado, que fracciona el partido en leales y opositores al presidente Negrín. Prieto inicia aquí una reconstrucción del programa socialista, asumiendo de partida la debilidad del proyecto republicano y la necesidad de ampliar la base democrática por la derecha. La iniciativa de un referéndum sobre el modelo de estado responde a esta alianza con la monarquía, que da como resultado el Manifiesto de Lausana. Estas esperanzas habrán de verse finalmente truncadas no sólo por la rectificación de los monárquicos, sino por el abandono de las democracias occidentales, que dotan de reconocimiento a la dictadura. La Transición vendrá a dar voz de nuevo a la estrategia del "prietismo", pero olvidando que para Prieto la asunción de la

monárquica pasaba indefectiblemente por la celebración de un referéndum y que la Alianza atlántica había truncado su compromiso democrático al reconocer a la dictadura de Franco.

Paz Balibrea (‘Desde “la madriguera siempre cómoda de la revisión marxista”: reivindicación de *El pensamiento español contemporáneo* (1962) de Luis Araquistáin’) viene a reivindicar un texto de Araquistáin que habría sido injustamente tratado por el canon filosófico; algo extensible a buena parte de la literatura ensayística española, dicho sea de paso (una explicación plausible nos la ofrece Moreno Pestaña en *La norma de la filosofía*). Araquistáin abogaría expresamente por una filosofía alejada de lo especulativo y abstracto, interesada en “discutir no sobre verdades puras, sino sobre verdades históricas” (pg. 153). Este tipo de problematización histórica había interesado no sólo a la inteligencia española de comienzos de siglo, desde Unamuno a Ortega, sino a buena parte de la inteligencia europea, concernida por la crisis de modernidad y la deriva histórica de Occidente.

Las reflexiones históricas de Araquistáin deben ser también contextualizadas a propósito del devenir de este debate en la segunda parte del siglo y la experiencia, para él decisiva como exiliado, de la reconstrucción europea de postguerra. La cultura anglosajona representa en este sentido la modernidad, la reconducción por el sendero recto de la historia, como lo fue para otros exiliados del nazismo, caso de Popper y Arendt, quienes también denuncian conexiones del totalitarismo con la cultura política alemana. La empresa del socialismo español debería ser, como formulara el joven Ortega, hacer de Europa de nuevo el horizonte, conectar de nuevo con esa “corriente positiva de la historia” (pg. 162).

Pedro Ribas (‘Adolfo Sánchez Vázquez: filosofía y praxis’) nos retrata a un Sánchez Vázquez combatiente de la pluma y la inteligencia desde el exilio. Como tantos otros jóvenes se ven empujados no tanto por la teoría (“se leía poco a Marx” —dirá Claudín—), sino que es la experiencia real lo que inspira sus ideales y empuja su reflexión socialista. Así queda marcado en un marxismo no dogmático, no inspirado por la doctrina, sino por sucesivos episodios, como el “XX Congreso del PCUS, la revolución cubana y la invasión de Checoslovaquia” (pg. 171), que llevan a tomar distancia con el estalinismo y con los dirigentes del PCE en el exilio europeo. La función de la filosofía marxista para Sánchez Vázquez no es ponerse al servicio de una verdad absoluta y mucho menos de un aparato de partido, sino insertarse en la praxis y hacer aflorar los intereses, desplazar la ideología. El marxismo por tanto no es una empresa teórica, polemiza con Althusser, sino práctica, de contribución a la emancipación humana.

Sergio Sevilla (‘La presencia de Marx en la obra de García Bacca’) cierra esta magnífica compilación de textos con un análisis original y punzante sobre la obra

de García Bacca. Nos presenta una filosofía con vocación renovadora al hilo, en primer lugar, del pensamiento científico emergente. La nueva física, erigida sobre el principio de incertidumbre, requiere de una nueva metafísica que la acompañe, erigida sobre el principio de “creatividad”. Y esto habrá de tener también consecuencias para la filosofía práctica. En un mundo concebido como proyecto, en que lo existente no está determinado por la esencia sino expuesto a la transformación, cobra nueva importancia la filosofía de la historia —el marxismo para el autor—; “ordenar la emergencia de lo nuevo en planes, proyectos empresas, requeriría, a mi juicio, introducir una lógica de lo histórico que conectase las categorías de la física y la metafísica con las de la acción política” (pg. 184). Frente a otra clase de propuestas filosóficas de gran pujanza en ese momento, que sitúan en el ser humano una reserva contra cualquier tentativa de afirmación histórica, García Bacca nos recordaría la necesidad de un humanismo práctico, que se haga cargo del devenir temporal, de las condiciones de actuación de los individuos, y devuelva la posibilidad de formular una política, sin que esta signifique mero voluntarismo.

Múltiples y valiosos intentos, los que nos ofrece este libro, de reflexión sobre los ideales que movieron la historia del pasado siglo, liberalismo y socialismo. Sobre los valores que acompañaron en su viaje a los exiliados españoles y cómo su biografía contribuyó a forjarlos, a repensar los acontecimientos vividos y las expectativas de modernización frustradas con la guerra. Sólo cabe esperar que esta obra se vea completada con la recuperación de otros trabajos, otros autores (¿y por qué no?) de otras corrientes, lo que contribuiría no sólo a dignificar nuestra biblioteca filosófica, sino a enriquecer nuestra memoria democrática, algo que resulta de toda urgencia a la vista de lo que estamos hoy viviendo.

GUADALUPE ZAVALA

Obras Completas II.

Libros (1940 – 1950). Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor, La confesión: género literario y método, El pensamiento vivo de Séneca, La agonía de Europa, Hacia un saber sobre el alma.

MARÍA ZAMBRANO

Madrid: Galaxia Gutenberg, 2016.
880 páginas



Después de ochenta años de las primeras publicaciones de la filósofa española María Zambrano, a casi dos décadas de su fallecimiento, el entonces presidente del patronato de la Fundación María Zambrano, Juan Fernando Ortega Muñoz y los patronos natos, se dieron a la tarea de organizar un equipo de trabajo para editar y publicar el legado de la filósofa bajo el título de *Obras Completas*, con la novedad de incluir artículos, diarios de trabajo y memorias de la autora inéditos.

La estructura de las *Obras Completas* comprende dos momentos paralelos desde aquel 2009; el primero cuando se tomó la decisión de publicar las *Obras Completas* de la autora y se conformó el Comité Ejecutivo y Comité Asesor que llevaría a cabo las tareas de búsqueda, recopilación y clasificación de los artículos publicados por María Zambrano que no constaban en los archivos de la Fundación María Zambrano, un segundo momento que permitió concretizar el proyecto fue la clasificación y organización del Archivo de la autora resguardado en la Fundación María Zambrano, en Vélez-Málaga, España.

La *Obras Completas* son dirigidas por Jesús Moreno Saenz, comprenden ocho tomos y están organizadas de la siguiente manera: Tomo I, libros publicados entre 1930 – 1939; Tomo II, libros publicados entre 1940 – 1950; Tomo III, libros publicados entre 1955 – 1973; Tomo IV, libros publicados entre 1977 – 1990; tomo V, artículos inéditos entre 1928 – 1950; Tomo VI, escritos autobiográficos ubicados entre 1928 y 1990; Tomo VII, artículos e inéditos entre 1951 – 1973; y el Tomo VIII, artículos e inéditos ubicados en 1974 – 1990 que están siendo publicados por la editorial Galaxia Gutenberg. Las *Obras Completas* reúnen aquellos libros, ensayos, artículos, diarios, cuadernos, poemas y escritos publicados e inéditos; están dirigidas no sólo al investigador y al lector especializado en la literatura de la filosofía, también cumplen con su función introductoria a un pensamiento complejo y de escritura bella para el lector interesado en los avatares de la autora. Para los interesados en profundizar el quehacer filosófico de María Zambrano son una oportunidad única, no sólo reúnen todas sus obras publicadas e inéditas con una presentación crítica de cada libro o periodo, también incluyen los anejos y notas, divididos en descripción del libro, ediciones, genealogía, relaciones temáticas, criterios de edición y notas, así como los índices onomástico y toponímico.

La publicación de las *Obras Completas* de María Zambrano se inauguró con el *Tomo III* en noviembre de 2011, reuniendo siete de los libros más conocidos de la filósofa, aquellos que en vida de María Zambrano fueron publicados entre 1955 y 1973: *El hombre y lo divino* (1955 y 1973), *Persona y democracia* (1958), *La España de Galdós* (1959), *España, sueño y verdad* (1956), *Los sueños y el tiempo* (1965), *El sueño creador* (1965), *La tumba de Antígona* (1967). El segundo tomo publicado de las *Obras Completas* fue el Tomo VI, correspondiente a los *Escritos autobiográficos*, *Delirios*, *Poemas (1928 – 1990)* y *Delirio y destino* (1952). El tercer tomo publicado correspondió al *Tomo I*, englobando los libros *Horizontes del liberalismo (publicado en 1930)*, *Los intelectuales en el drama de España (1939)*, *Pensamiento y poesía en la vida española (1939)* y *Filosofía y poesía (1939)*. Y el último tomo publicado corresponde al Tomo II en el que se reúnen los ensayos recogidos en libros bajo los siguientes títulos: *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor (1940)*, *La Confesión: género literario y método (1943)*, *El pensamiento vivo de Séneca*, *La agonía de Europa (1945)*, *Hacia un saber sobre el alma (1950)*; lamentablemente, no nos podemos detener en ellos.

En orden de publicación, el segundo tomo de *Obras Completas* de María Zambrano aparece en enero de 2014 y corresponde al *Tomo VI*. Un libro interesante y apasionante para los investigadores de la autora. En éste volumen se reúnen: *Escritos autobiográficos*, *Delirios*, *Poemas (1928-1990)* y *Delirio y destino (1952)*. El volumen se integra de mil seiscientos siete páginas, precisamente en este *Tomo VI*

encontramos las huellas y los indicios, así como ciertos detalles que nos permitieron comprender la gestación y el nacimiento de sus principales obras publicadas en vida de la autora.

El volumen VI recupera algunos borradores de *Diotima de Mantinea*, texto reunido en *Hacia un saber sobre el alma* y que recogido en el Tomo II de estas *Obras Completas*. El *Tomo VI* nos permite observar la genealogía de las obras de María Zambrano, y de su propia constitución filosófica; sus intereses filosóficos, sus lecturas y sus interrogantes que guían sus proyectos; están ahí la carne, el amor, las religiones, las figuras femeninas (Antígona, Diótima, Eloísa, Isolda, Nina, Ana de Carabantes, Dulcinea, Catalina de Siena, Cordelia, Tristana, Juana de Arco y santa Lucía) y un innegable universo filosófico para quien decida profundizar con rigor las *Obras Completas* de la pensadora, en este volumen VI también están sus monólogos y la gestación de una de sus obras más emblemáticas, escrita en su madurez: *Claros del bosque* (1977), todo con la única intención, nos parece, de rehabilitar el amor para equilibrar la razón instrumental.

El tercer tomo publicado de las *Obras Completas* en abril de 2015 fue el *Tomo I*, en él se congregan cuatro de los libros acontecidos en una época de militancia política republicana; un tiempo de mucho dolor, de angustia, de sentirse en vilo la filósofa, se reúnen los libros publicados entre 1930 y 1939: *Horizontes del liberalismo* (1930), *Los intelectuales en el drama de España* (1937), *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) y *Filosofía y Poesía* (1939).

El libro *Pensamiento y poesía en la vida española* publicado por primera vez en 1939, marca el inicio de la búsqueda incesante de María Zambrano por comprender qué fue lo que aconteció en España para devastarse entre sí; en éste libro se propone meditar a la manera de los pensadores de 1898, quiere comprender y entender lo más íntimo de España, la cultura y la tradición, la identidad y el sentir español. Aquí nuestra filósofa, ahora en el exilio, puede ver con otra mirada lo español, la nación a través de su historia, de ahí que pretenda ir hasta el propio origen, y sin embargo, no es únicamente un deseo personal, sino un sentir generalizado, son muchos los intelectuales que se preguntan sobre su patria, sobre la identidad nacional, españoles o mexicanos, es un tiempo de meditación resultado de la violencia de las guerras; Europa se encuentra en guerra, el mundo se encuentra en guerra producto de los nacionalismos y del egoísmo de unos cuantos por acceder a todo el poder. De este libro surge la historia de las entrañas y las entrañas de la historia, un tema que será desarrollado en profundidad en *Persona y democracia* perfilado desde *Los intelectuales en el drama de España*.

En su deseo de comprender el mundo occidental escribirá *Filosofía y poesía* en 1939, libro con el que se identificará siempre María Zambrano, un libro de pocas

páginas, pero con trascendencia en su obra, un libro que nació del amor a la filosofía, una obra en la que se sumergió en el mundo griego clásico, de la que germinará *El hombre y lo divino*, en particular su bello ensayo *La condenación aristotélica de los pitagóricos*. *Poesía y filosofía*, narra la propia autora, nació en un otoño de 1939 en la primera ciudad que le acogió en su interminable exilio: Morelia, Michoacán, México; aunque, se señaló en la presentación que, fue un exilio “duro e ingrato de muchas maneras”, todo exilio es duro e ingrato, sin embargo, ocurrió al contrario, en el aspecto económico y laboral que siempre preocuparía a María Zambrano, su contrato laboral fue definitivo aunque ella lo ignorará, fue autorizado por el Consejo Universitario y consta en su Actas, de ahí que se haya emplazado a volver y cumplir el contrato, luego de ausentarse dos meses sin permiso laboral; también recibió todo el apoyo para publicaciones, se le enviaron libros en préstamo desde *La Casa de España*, publicó dos libros y varios artículos, dictó conferencias, además fue incluida a los homenajes de aniversario que antes hemos señalado, un evento único en la historia de la universidad nicolita, al que no acudió por encontrarse en Puerto Rico buscando un posible colocación en alguna de sus universidades. *Filosofía y poesía* es la propia constancia de su estabilidad laboral, un libro nacido de lo más profundo, un libro nacido de la derrota política, un libro muy conocido, donde podemos observar la génesis del nacimiento de la filósofa de la mediación. El prólogo que escribió María Zambrano en 1987 donde nos confiesa sus razones para viajar a las islas de Cuba y Puerto Rico, en particular las invitaciones a dar un ciclo de conferencias en el Lyceum Club Femenino de La Habana, en 1937 cuando se dirigía a Santiago de Chile, como esposa de uno de los diplomáticos republicanos españoles en Chile, el historiador Alfonso Rodríguez Aldave. En ese viaje de 1937, en su parada en La Habana, también conocido a José Lezama Lima, fundador del grupo literario Orígenes.

El reciente *Tomo II*, publicado en el mes de febrero del presente año, reúne los ensayos publicados entre 1940 y 1950 estando entre Cuba y Puerto Rico: *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor (1940)*, *La confesión: género literario y método (1943)*, *El pensamiento vivo de Séneca (1944)*, *La agonía de Europa (1945)* y *Hacia un saber sobre el alma (1950)*.

Son las preocupaciones europeas las que van determinando sus obras en las islas de Cuba y Puerto Rico. María Zambrano residía en América desde marzo de 1939, gracias a las gestiones de Daniel Cosío Villegas y de Alfonso Reyes había sido acogida por *La Casa de España* y destinada a laborar, como lo hemos señalado arriba, a ocupar una plaza vacante de filosofía en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ella decidió partir a las islas de Cuba y de Puerto Rico en busca de un ambiente intelectual y cultural más acorde a sus intereses, en busca de sus amigos

como se lo recriminará años más tarde su propio marido en una de las cartas que está resguardada en el archivo de la Fundación María Zambrano, había sido invitada y alentada por algunos de sus amigos a visitar las islas, abandonará el Colegio de San Nicolás de Hidalgo sin aviso un 31 de diciembre, y con ello, emprenderá un nuevo y difícil camino de creación, genuino y autónomo, le costará lágrimas y pasará hambre, pero le gratificará con su obra. Y la encontraremos en la Universidad de La Habana y en el Instituto de Altos Estudios e Investigaciones Científicas gracias a la mediación de Lezama Lima, dictará conferencias sobre “El estoicismo ante el punto de vista filosófico”, “La mujer y sus formas de expresión en Occidente”, “La mujer en la cultura medioeval”, “La mujer en el Renacimiento”, “La mujer en el Romanticismo”; después le veremos en el Ateneo de La Habana dictando un curso sobre “Los orígenes de la ética”, “El nacimiento de Filosofía y Poesía, Filosofía y Religión”, “El problema del hombre: orígenes de la ética. El orfismo y la idea del alma”, “El sabio griego y sus especies. Pitágoras. Heráclito. Anaxágoras. Significación teórica y social”, Razón y virtud. Sócrates, figura de la vida griega. Su universalidad”, “Moral platónica: el problema del alma y de la moral. La teoría de las ideas. El idealismo. Ética y mítica. Razón y racionalismo.” Como podemos observar estas conferencias nos permiten comprender cómo fue organizando y dando forma a los distintos artículos y libros escritos en las islas; *El pensamiento vivo de Séneca* va gestándose en sus diversas conferencias y cursillos, después sólo le dará forma. Y es parte de ese tiempo de tanto dolor por la guerra europea y la angustia de no saber nada de su madre y de su hermana que escribirá *La agonía de Europa*. En este libro veremos con claridad que vida y pensamiento son una sola cosa indisoluble en María Zambrano, no se puede ser de un modo en la vida política y de otro en la vida intelectual nos dirá. Su obra se compone de cuatro partes: *La agonía de Europa*, *La violencia europea*, *La esperanza europea* y *La destrucción de las formas*. Su reflexión será entorno al Dios europeo, la historia europea de dominación y conquista, la violencia de existir, la imposición de una religión europea, pero no todo es devastación, se plantea un advenimiento de un mundo mejor, de ahí que isla de Puerto Rico vaya de la mano con *La esperanza antigua* y *la esperanza cristiana* de María Zambrano, la revelación de un nuevo hombre, de la persona, del saber escuchar la interioridad, el corazón y las vísceras.

María Zambrano residió intermitente entre las islas de Cuba y Puerto, las islas le posibilitaron un tiempo de apertura filosófica y de nuevos conocimientos, nuevas experiencias. También se harán patentes en su obra las amistades con José Lezama Lima y el grupo orígenes, así como con Lydia Cabrera, Josefina Tarafa, Jaime Benítez, Nilita Vientós, Elsa Fano y Muñoz Marín serán pieza clave para comprender su viaje a los ínfimos del alma, a los orígenes, en busca de un mundo nuevo ante su desilusión americana y europea del ser humano.

Puerto Rico representará una oportunidad, de ahí su participación y compromiso con la obra de Muñoz Marín que dará pauta no sólo a *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, también tuvo presencia en la redacción de la propia Constitución de Puerto Rico de acuerdo a la presentación del texto, no hemos podido constatar este dato. Los escritos de las islas, como sucede con los escritos políticos, son poco conocidos, muchos de los artículos que integran el libro *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor* fueron publicados en periódicos y revistas, reunidos como libro años más tarde, y lo mismo sucedería con toda su producción cubana, en este periodo podemos ubicar el nacimiento de Antígona, de sus delirios, de su proyecto de una historia de la Piedad y del Amor, también de su compromiso político feminista con las mujeres de Lyceo Club Femenino y con la Asociación de Mujeres Graduadas de Puerto Rico, desde donde emergerá “La mujer en la España de Galdós”, sus reflexiones sobre Tristán e Iseo, Eloísa, Dulcinea y sobre todo, sus fragmentos sobre el amor en santa Catalina de Siena, santa Lucía, las santas de Zurbarán que no se recogen en este Tomo II, desgraciadamente.

Una aventura de horizontes nuevos nos ofrece María Zambrano con su *Tomo II* de las *Obras Completas*, un mundo nuevo de reflexiones, aunque lo mejor será aventurarse a la totalidad de los volúmenes publicados. Una filósofa que supo hacer de su exilio un lugar habitable y creativo, una filósofa única por su sensibilidad a la multiplicidad de los tiempos y de las culturas, de las religiones y de los sueños, nos invita un viaje a los ínferos donde salir adelante es la apuesta.

GUADALUPE ZAVALA

Problemas y Retos para alcanzar la sociedad del conocimiento: El déficit ético-moral y los cambios económico-sociales

Propuesta humanista iberoamericana
post-globalización

ANTONIO SÁNCHEZ BAYÓN

Edit. PPC. Madrid, 2017.



Con la cantidad de libros que se han publicado este año, ¿por qué leer este? Personalmente, porque se trata de un texto breve que ayuda a reflexionar acerca del mundo acelerado y cambiante en el que vivimos. En esta obra se llama la atención sobre los riesgos de avanzar hacia una *sociedad masa global de consumo*, donde prime el *tener* al *ser* (el bienestar a la felicidad, el negocio al oficio, etc.). Se ofrecen así las claves para intentar rehumanizar y resocializar la globalización, de modo que quepa desembarcar en un mundo posglobalizado en el que la *civilización tipo I* sea realidad: aquella en la que la humanidad, siendo consciente de sus interconexiones e interdependencias, pueda colaborar entre

sí, ganando todos (incluido el medio natural). En esta crítica, de corte humanista, se aprovecha la ocasión para reflexionar sobre el problema identitario abierto con la globalización y, sobre todo, se invita al tan urgente y necesario diálogo intergeneracional (para que los traspasos de poder sean lo más pacíficos posibles y beneficiosos para todos).

El autor, el Dr. D. Antonio Sánchez-Bayón es Prof. Titular de CC. Sociales y Jurídicas (ANECA) y Autoridad Internacional (VIAF). Actualmente, es Profesor de ISEMCO-URJC, además de colaborador en EAE Business School y UNIR (España), Univ. Bernardo OHiggins (Chile), más LAS-Baylor Univ. y ELLSP-DePaul Univ. (EE.UU.). Posee una amplia y premiada producción científico-académica: más de treinta libros y medio centenar de artículos en revistas indexadas. Relacionados con esta obra cabe señalar: *Humanismo Iberoamericano* (Guatemala: Cara Parens, 2012) y *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2013).

Los contenidos de esta obra son: seis capítulos, siendo el más innovador el tercero. En el primer capítulo se presenta el escenario postglobalizador, cambio paradigmático y velos de confusión. El capítulo dos aborda la búsqueda del humanismo hispánico, como ayuda ante el malestar y alienación de la globalización, además de tratar la cuestión generacional y las relaciones intergeneracionales. El capítulo tercero recoge un manifiesto generacional, como vía *poiética* de abordar lo planteado en los capítulos previos. Los capítulos cuarto y quinto ofrecen unas conclusiones y un corolario para seguir reflexionando, en especial sobre la nueva economía posglobalizada y la revisión requerida de su ciencia. El capítulo sexto compila las principales fuentes de consulta, así como aquellas otras en las que poder seguir profundizando.

La obra reseñada forma parte de la *biblioteca universitaria CEDEU* (BUCEDEU), en su *Serie Estudios* (existiendo dos series más: *Serie Innovación Docente y TIC* o *Serie IDT*, y *Serie Papers*). Dicha serie busca dar cabida a novedosas propuestas que permitan comprender y gestionar mejor la realidad en la que vivimos. De ahí que se comprendan tanto estudios panorámicos como monográficos, ensayos u opúsculos, etc., siempre y cuando ofrezcan bien una revisión crítica, bien una reformulación y/o previsión de escenarios, y todo ello para facilitar acercamientos diversos al mundo posglobalizado y su paradigma científico-académico, aportándose así una mejor percepción y gestión de la realidad social, además de contribuirse al avance hacia la anhelada sociedad del conocimiento (tal como reza el rótulo de este primer número de la serie).

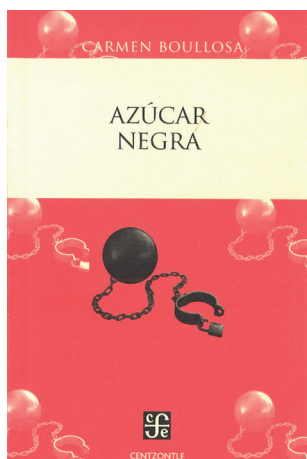
Se recomienda por tanto la lectura de la presente obra. Eso sí, que no engañen sus setenta folios (aproximadamente), pues están cargados de reflexión crítica y participativa, por lo que el lector ha de tomarse su tiempo para hacer experiencia propia de todo aquello que se le plantea.

GLORIA CAMPOS GARCÍA DE QUEVEDO
Prof. Organización de Eventos
Dir. Gral. ISEMCO-URJC.

Azúcar negra. El negro mexicano blanqueado o borrado

CARMEN BOULLOSA

*Fondo de Cultura Económica,
México DF, Cenzontle, 2013
Pag: 98*



El libro de Carmen Boulosa *Azúcar negra. El negro mexicano blanqueado o borrado* está compuesto por cuatro ensayos cuyo objetivo es reflexionar sobre el componente negro en el mestizaje mexicano. La obra breve, de apenas 98 páginas, no posee rasgos de un libro de investigación, a pesar de una rica información literaria y cultural ofrecida al lector. La autora cita a algunos cronistas, investigadores, aporta datos de las hemerotecas sin la rigurosidad propia de una investigación académica. No obstante, resulta ser una aportación novedosa, además de una reflexión que pretende fracturar el monolito de la identidad mestiza mexicana como únicamente la combinación del elemento europeo con el indígena.

El punto de partida, y el pretexto para la creación del volumen es el dato sobre la presencia de negros en la Ciudad de México en el siglo XVII y en especial la información sobre las esclavas africanas de Sor Juana Inés de la Cruz. A partir de allí, Boulosa lleva a cabo una reivindicación del componente olvidado de la identidad mexicana, en cuyo seno "el mestizaje no admite parcelaciones" (pág. 7). Cabe des-

tacar que no es la única obra en la que Carmen Boullosa traslada a los lectores al periodo colonial, teniendo en cuenta sus novelas de piratas como *Son vacas, somos puercos: filibusteros del mar Caribe* (Era, 1991) o *El médico de los piratas: bucaneros y filibusteros en el Caribe* (Siruela, 1992). También en la novela *El complot de los románticos* (Siruela, 2009) la escritora introduce una esclava africana de Juana de Asbaje, convirtiéndola en un personaje de gran peso. A su vez, los ensayos giran en torno a los personajes afromexicanos borrados de la memoria colectiva, sus transformaciones a lo largo de los siglos.

El primer, y el más largo, ensayo titulado "El negrito blanqueado" polemiza a modo reseña con la obra de Eduardo Matos Moctezuma *El negrito poeta mexicano y el dominicano* (Porrúa, 1980), tratando destacar los fallos de interpretación del personaje poético por parte de Matos Moctezuma. Según la interpretación del arqueólogo mexicano, debemos cuestionar la *presencia, existencia y veracidad* del poeta afromexicano. En efecto, se desconoce una gran cantidad de datos sobre la vida y obra de esta efímera figura, lo cual se convierte en una oportunidad para Boullosa para retomar al Negrito Poeta como paradigma del afromexicano colonial, de cuya existencia hoy en día se duda, pero que formó parte inseparable de la sociedad del virreinato. Para Boullosa "no es menos importante que un hecho histórico, la creación imaginaria colectiva -la leyenda, el mito- es la huella más honda, más presente, de algo real. Es el caso del Negrito Poeta" (pág. 15). A continuación, la escritora construye un marco que apoya la importancia legendaria del poeta afromexicano recurriendo a los villancicos negros de Sor Juana, *El Periquillo Sarniento* de Lizardi y su crítica de la esclavitud, censurada en vida del escritor, así como buscando referencias al principio del siglo XX (por Rubén M. Campos y Artemio del Valle Arizpe). Estas menciones sirven a Boullosa para elaborar un perfil de Negrito Poeta y situarlo en la sociedad colonial (en el "biombo del Virreinato") a base de las anécdotas y el contexto histórico posible, con sus lagunas y contradicciones y la notable falta de la crítica social o las referencias a la experiencia transatlántica en la supuesta obra del Negrito Poeta. La figura aquí recuperada sirve como ejemplo de lo que la autora denomina como "el negro blanqueado", pero a su vez, presente en la memoria colectiva como un recuerdo del olvido.

El segundo ensayo que compone el volumen "La goma de borrar de Bernal Díaz del Castillo" se discute la problemática de las diferentes crónicas novohispanas, sus versiones, desapariciones y circulación en el siglo XVI y XVII, siendo el eje central la figura de Bernal Díaz del Castillo y su deseo de censurar o "borrar", en palabras de la autora, a otros historiadores de la época como Francisco López de Gómara nunca presente en América. Se discuten brevemente las peripecias de las obras de Bernal, Colón, Vespucio, Sahagún, Guamán Poma y Fray Antonio de Guevara.

Dice Boullosa (pág. 66) que “los cronistas de Indias, los primeros autores de las letras hispanoamericanas, reunidos, forman parte de la composición de una pintura o un fresco monumental, si bien fragmentado. Los presentes en el lienzo o en el fresco de nuestros cronistas de Indias contarán sus versiones y también reelaborarán los universos fantásticos colectivos”. Estos relatos que componen el amplio y diverso lienzo de la Colonia cambian en el tiempo, y son inevitablemente incompletos. Se trata de la poca información respecto a las figuras africanas presentes en la conquista de México como Juan Garrido, Francisco de Eguía, Juan Bardales, Sebastian Toral entre otros, navegantes, gaiteros, esclavos, campesinos o piratas. La falta de la mirada negra sobre la Conquista, la escasez de documentos y la ausencia de los testimonios africanos de primera mano, a pesar de la presencia de las figuras negras durante la Conquista, de nuevo confirma, según Boullosa, el afán de borrar y ningunear al negro en la historia de Hispanoamérica. Si bien el ensayo “La raza blanquita” constituye más bien una reflexión puramente personal y anecdótica sobre el racismo y machismo en México, la última pieza titulada “El sueño mexicano” recupera un hecho histórico olvidado sobre los esclavos estadounidenses que cruzaban la frontera con México a mediados del siglo XIX, antes de la abolición de la esclavitud, obteniendo amparo legal. La protección extendida tanto a los africanos, como grupos indígenas seminolas, es para Boullosa la esencia del *Sueño Mexicano*, irreplicable y olvidado.

La obra de Carmen Boullosa puede ser calificada como caleidoscópica, intensa y versátil. Puede constituir un buen comienzo para el estudio de la identidad afroamericana, debido a su forma de compendio por un lado, y reflexión literaria y cultural por otra. La falsa asimilación, “blanqueamiento” o invisibilización del componente negro en la cultura mexicana deberían ser estudiadas, reivindicando la raíz negra como parte identitaria.

WESELINA GACIŃSKA

La utopía de los sóviets en la Revolución Rusa.

FELIPE AGUADO

*Editorial Popular,
Colección Cero a la Izquierda.
Madrid, 2017; 149 páginas; 11 euros*



En 2017 se conmemora el centenario de la Revolución Rusa. Es una buena ocasión para reflexionar sobre aquel acontecimiento que cambió el mundo, porque los cien años ofrecen una buena perspectiva. Hay un aluvión de estudios y actos en torno a ella. En ese contexto, el texto que reseñamos hace una aportación singular que probablemente no se aborde en la gran mayoría de esos trabajos. La obra muestra la Revolución Rusa desde el prisma de sus raíces, los sóviets, pero no entendidos como una mera revuelta popular que el Partido Bolchevique aprovecha para construir un nuevo estado, sino como entidades que se generan desde el pueblo autónomamente y se desarrollan según parámetros

propios de una utopía social y política. En este libro se analiza precisamente el proceso por el que dicha utopía termina fracasando como tal, conforme el Partido Bolchevique va controlando a los Sóviets: estudia cómo se produce ese fracaso y sus causas.

En el libro no se hace un mero panegírico de la Revolución Rusa pero tampoco una crítica absoluta de ella. Se intenta un análisis crítico “interno”, es decir, desde una perspectiva transformadora de la sociedad, no uno “externo”, realizado desde los intereses de los poderes económicos y culturales dominantes en el capitalismo occidental, como, por otra parte, ha ocurrido históricamente en la gran mayoría de las “críticas” a la Revolución Rusa. Es indudable que éste fue un momento clave y decisivo en la historia de los movimientos sociales y políticos del siglo XX y que hizo grandes aportaciones a la causa del progreso de la humanidad y del pueblo ruso. No obstante, también es cierto que pronto tomó un determinado sesgo que condujo a una sociedad autoritaria y de explotación. En ese proceso, los sóviets originarios fueron devorados. El libro no hace un juego de historia-ficción sobre qué habría pasado si la revolución hubiese progresado articulada desde unos soviets en democracia directa. Sí, en cambio, intenta sacar algunas conclusiones de aquella experiencia que puedan valer para nuestra preocupación actual por movernos hacia una sociedad nueva, regida por los intereses generales, la solidaridad y la participación ciudadana; en suma, hacia una sociedad utópica.

La tesis principal expuesta en el libro plantea que La Revolución Rusa del 17 empezó siendo un proceso utopista, que posteriormente fue controlado y dirigido por el Partido Bolchevique, el cual sustituyó los impulsos utopistas por una dirección vertical, orientando sus estructuras hacia un estado que, aunque mejoró notablemente las condiciones de vida del pueblo, terminó convirtiéndose en una dictadura y reproduciendo formas de alienación económica e ideológica propias del capitalismo.

El trabajo se articula en cuatro momentos. En el Capítulo Primero, en el contexto de un término polisémico como el de “utopía”, se delimita qué y cómo se concibe en el texto la “utopía”, sus posibilidades y el “criterio de demarcación” de la misma respecto a formas literarias de relatos de viajes fantásticos o de paraísos figurados. La intención es aplicar esta concepción, una vez formulada claramente y libre de aditamentos fantasiosos, a la revolución de los sóviets en 1917, para refrendar la idea de que fueron efectivamente una utopía social y política.

En el Segundo Capítulo, se formula de forma resumida el planteamiento marxista-leninista, particularmente en lo que hace referencia a las cuestiones organizativas, estratégicas y tácticas del Partido Bolchevique. Lo cree necesario el autor para comprender y evaluar las posiciones y acciones del partido en la Revolución y por qué la hizo derivar hacia formas dictatoriales y alienantes.

El Capítulo Tercero lo dedica al desarrollo de la Revolución del 17. No hace un estudio histórico muy detallado, pues el planteamiento central no es hacer historia en sentido estricto, sino reflexionar sobre un momento de ella. Por eso, se limita a

recordar con rigor los momentos principales, acompañados de las posiciones estratégicas y tácticas de los partidos intervinientes, especialmente del Partido Bolchevique. Ello permite al autor corroborar su tesis, tanto en su primera parte, sobre la utopía en los sóviets, como en la segunda, sobre el control de la Revolución por el Partido Bolchevique y que supuso *de facto* su crisis y muerte.

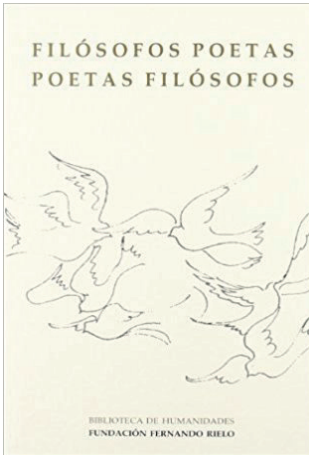
En el Capítulo Cuarto y último, se plantean las reflexiones que puede suscitar este análisis del proceso de la Revolución e intenta extraer algunas conclusiones enriquecedoras para las prácticas que desarrollan los movimientos contemporáneos implicados en la mejora y transformación de la sociedad y las personas.

MARÍA AGUADO MOLINA
Profesora de Didáctica Específica de las Ciencias Sociales
en la Facultad de Formación de profesorado de la UAM

Filósofos-poetas, poetas filósofos.

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS, JOSÉ SEGURA MUNERA,
ANTONIO PÉREZ QUINTANA, JUANA SÁNCHEZ-GEY VE-
NEGAS, RAFAEL FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, JUAN MANUEL
DÍAZ TORRES, ÁNGEL CASADO MARCOS DE LEÓN, JOAQUÍN
BENITO DE LUCAS, NILO PALENZUELA, GORETTI RAMÍREZ;

Fundación Fernando Rielo
Madrid, 2011,
ISBN: 84-86942-74-8



La relación entre filosofía y poesía siempre ha sido cercana: desde los versos presocráticos de Parménides hasta las reflexiones heideggerianas sobre Hölderling o la razón poética de Zambrano. Este estudio viene a mostrar-demostrar la íntima vinculación entre ambas actividades del espíritu. Para ello, se recogen las aportaciones de un nutrido grupo de expertos que se reunieron en La Laguna, en el 2006. La fundación Fernando Rielo, junto con la Universidad de la Laguna, lleva a cabo en este sentido una labor impagable de promoción de la poesía filosófica o filosofía poética, tan necesaria en nuestros días.

El primer artículo, de Luis Miguel Pino, experto en griego, nos propone reflexionar sobre Píndaro y Parménides: el primero es un poeta con tremenda hondura filosófica (quién no recuerda las frases pindáricas de “el hombre sueño de una sombra”, o “llega a ser el que eres”); el segundo es un filósofo con tremenda hondura poética. El extenso trabajo del profesor Luis Miguel Pino es una guía excelente para quien quiera sumirse en las reflexiones poéticos-filosóficas de estos dos autores, porque en los apéndices

Pino nos presenta los textos directos de ambos. Si como dice Píndaro “en cada acción existe una medida: captarla es propio del momento óptimo” (pg. 56), este artículo capta la medida de poesía y filosofía que deben mezclarse para dar a la luz obras inmortales.

José Luis Segura estudia la relación entre la actualidad mística y San Juan de la Cruz. El autor justifica la actualidad de lo místico afirmando que “tal vez se pueda vivir sin Dios ni religión pero, parece más evidente, no sin realidad ni referencias” (pg. 84). A partir de ahí nos propone un ejercicio de introspección sobre las propias emociones partiendo de los textos de San Juan. A continuación hace una presentación extensa del fenómeno místico tal como actualmente se estudia; presentación quizá demasiado larga porque intenta abarcarlo todo: desde la historia de la espiritualidad a la neuroteología. Al final siempre se corre el riesgo de aunar en un concepto genérico experiencias muy distintas (la oración mental teresiana con la Meditación Trascendental); sin embargo, siempre es útil el intento. Muy interesante la referencia a Zubiri (pp. 115-116) quien en su reflexión sobre Dios se cuidaba mucho de presentar un Dios lejos de la cosificación aristotélica, poco apta para místicos. La última parte del trabajo presenta las obras poéticas de San Juan, con un conocimiento profundo sobre la crítica textual de las mismas.

Antonio Pérez nos recuerda el intento heideggeriano de alcanzar un nuevo comienzo mediante el pensar poético. En una época de indigencia ontológica, de entificación del ser, necesitamos poetas que llamen nuevamente a las cosas por su nombre, y por ello recurre Heidegger a la poesía griega y alemana (Hölderling). La poesía nos libera del hechizo del pensar objetivable y nos abre al pensar meditativo. La poesía y la filosofía desocultan la realidad y la hacen venir a presencia (pg. 158). En definitiva, tanto el filósofo como el poeta se ponen a la escucha de lo que la realidad dice. Volver a los poetas (griegos, alemanes, o de cualquier tradición) permite volver al comienzo del pensar mismo, y se abre la posibilidad de un nuevo comienzo que no derive en el ocultamiento del ser por el ente.

Juan Sánchez-Gey presenta la figura de Fernando Rielo, poeta y filósofo, cuya fundación posibilitó la aparición del presente volumen. Este profundo creyente, fundador de un instituto religioso, concibe a la persona como misterio, lo que le permite abordarlo desde las dos orillas de la poesía y la filosofía. La filosofía de Rielo gira en torno a los conceptos de Absoluto (Dios) y su concepción genética de la persona (una persona se define por otra persona), con una tendencia hacia el éxtasis y la unión con el Absoluto. La poesía de Rielo intenta plasmar en verso libre esta suprema aspiración de la criatura, dentro de la mejor tradición mística.

Rafael Fernández estudia la figura de Unamuno, que no podía faltar en un volumen dedicado a la filosofía y la poesía, aunque aquí se nos ofrecen más bien unas

reflexiones en torno al teatro unamuniano. Este teatro es calificado por Fernández como pre-existencialista (pg. 192), aunque nosotros preferiríamos evitar el “pre-”, debido a la grandísima afinidad de fondo y de forma con Sartre. Tras analizar las circunstancias históricas del teatro de Unamuno el escrito finaliza con cierto ex abrupto, que nos confirma el post-scriptum añadido al final.

Juan Manuel Díaz nos habla de las imágenes poéticas de Sciacca, autor tan conocido en su tiempo cuanto injustamente desconocido en el nuestro. Este pensador italiano critica la funcionalización de la razón, en la línea de Heidegger. Se hace necesaria una nueva concepción de la razón que no sólo se preocupe de los medios, sino también de los fines. Por ello, le atrae tanto la figura del Quijote, el quijotismo como forma de vida, más allá de la parodia original de Cervantes, y en consonancia con las interpretaciones unamunianas del hidalgo manchego. Los tres textos de Sciacca, espiritualista cristiano, que se reproducen al final (tradicción, modernidad, postmodernidad) son un lúcido análisis-testamento del filósofo italiano: agradecemos al autor del artículo el habernos facilitado su acceso.

Ángel Casado se fija en la figura de José Martí, poeta de hondura filosófica, como todo auténtico poeta, de profunda coherencia entre su pensamiento y su acción. Tras presentarnos una breve semblanza biográfica se estudia su pensamiento filosófico: la originalidad individual y colectiva ligada a su circunstancia hispanoamericana. Lo mismo cabe decir de sus reflexiones sobre la libertad: “Yo sé de un pensar profundo/ entre las penas sin nombre: ¡La esclavitud de los hombres es la gran pena del mundo!” (p. 241). Por último, pasa revista a sus poemarios y su profunda vinculación con el pueblo, que es lo que en definitiva le ha consagrado como poeta popular en el más hondo sentido del término.

También tenemos en este volumen la transcripción de la mesa redonda que tuvo lugar en dichas jornadas. Ángel Casado abunda en la vinculación entre poesía y pensamiento en Martí; Juan Manuel Díaz pone el punto de encuentro entre estos dos mundos en las idénticas preocupaciones; Joaquín Benito concreta más este punto común de partida: el asombro; Luis Miguel Pino ahonda en la tradición griega que tan bien supo unir y dio nombre a la filosofía y a la poesía; Rafael Hernández presenta de nuevo la concepción unamuniana del teatro, fuera de lo comercial pero que intenta llegar a la entraña de lo humano. La mesa redonda se va poniendo interesante según avanza, como cuando Joaquín Benito aboga por la sabia mezcla de San Juan de la Cruz entre el mundo divino y el profano (que ejemplifica discutiblemente con la identificación de las ninfas de Judea con las prostitutas de Salamanca). Manuel Galiana apunta que lo interesante de los griegos es que dieron con el método de comunicación adecuado de las eternas preocupaciones de los hombres.

Joaquín de Benito, en su trabajo sobre Juan Ramón Jiménez, nos habla de la íntima conexión de la poesía con la existencia del autor: la poesía sería como el comentario a la vida del autor, sin cuya referencia el texto queda indescifrable. Pero esto, tan personal, es lo que permite que los temas sean universales: tiempo, espacio, naturaleza, religión, muerte, etc. (pg. 280). Así, Benito nos presenta el íter vital de Juan Ramón Jiménez como clave de comprensión de sus poemas. A pesar del cuño vivencial de su poesía, acuden a su pluma reflexiones profundamente filosóficas: “Que la palabra sea la cosa misma, creada por mi alma nuevamente” (pg. 289). Se nos ocurre que el progresivo desnudamiento de su poesía, de su forma de expresión, buscando cada vez mayores grados de pureza, tienen su evidente analogía con la fenomenología husserliana, que avanza en un continuo despojarse de las teorías en busca de las cosas mismas.

Nilo Palenzuela habla de la energía poética y la seducción filosófica, a propósito de las relecturas que se han ido haciendo de San Juan de la Cruz, sobre todo en el S. XX. El caso concreto da pie para hablar de la liberación de energía que proporcionan los poetas una vez han sido desencapsulados de su tiempo y circunstancia histórica. Comenta a propósito de esto la propuesta que Elizondo hace en un texto titulado *Anapoyesis*, a propósito de Mallarmé. El texto de Palenzuela, de indudable valor literario, requeriría una serie de matizaciones desde la filosofía para las que nos faltaría espacio.

Goretti Ramírez, en el último texto que conforma este volumen, nos presenta a María Zambrano, que tampoco podía estar ausente en este coro de filósofos poetas. En efecto, Zambrano, con su elaborada búsqueda de una razón poética, supo encontrar un ámbito de aplicación inesperado a la teoría de la razón vital de Ortega. La poesía y la filosofía para ella son una misma cosa, y ambas tienen que ver con la revelación de la realidad (pg. 318). El descubrimiento más interesante que nos presenta Goretti son unos breves poemas de Zambrano, sorprendentemente inéditos para la filósofa que se pasó la vida hablando de la profunda confluencia entre filosofía y poesía: “Agua ensimismada”, “Merci bien”, “Delirio del incrédulo”, “A mi Ángel” o “Habla una piedra”.

Invitamos a la lectura de este volumen en primer lugar a todos aquellos que se sientan pensadores (filósofos) y creadores (poetas). Pero como los temas tratados aquí son tan viejos como el hombre mismo (pensador y creador desde al alba misma de la humanidad), el libro no es ajeno a nadie que se considere hombre. Ojalá esta obra y otras similares nos permitan seguir pensando (filosofía) y cantando (poesía) los eternos problemas del humano vivir.

JAIME VILARROIG MARTÍN

Diálogo sobre el gobierno de Florencia

FRANCESCO GUICCIARDINI,

*Edición, traducción y notas de
Antonio Hermosa Andújar
Madrid, Akal, 2017.*



Sale por fin a la luz la primera edición en castellano del ensayo del historiador, jurista y político italiano Francesco Guicciardini *Diálogo sobre el gobierno de Florencia*, pequeña obra maestra del republicanismo cívico renacentista. Dividida en dos libros a los que precede un proemio y concebida a la manera de los diálogos platónicos, en Guicciardini se observa no obstante el inicio de aquello sobre lo que Leo Strauss llamó la atención hace algún tiempo, a saber: el desplazamiento de la *filosofía* política por la *historia* de la filosofía política. Sin embargo, es sólo el inicio porque el objetivo del diálogo es claro: cómo erigir en Florencia un gobierno recto, bien instituido y libre. Por tanto, las reflexiones de

Guicciardini no constituyen simplemente una visión de los errores y aciertos más o menos destacados de las distintas formas de gobierno que se ensayaron en el pasado o que pueden encontrarse en el siglo XVI, sino una verdadera doctrina política que afirma ser verdadera en virtud de la experiencia y de un conocimiento profundo de la historia.

El elemento central de la ciencia política de Guicciardini radica en la experiencia y la acción, *il modo vero dello imparare*. Sin embargo, la experiencia desborda el reducido ámbito personal desde el momento en que es auxiliada por la historia. La experiencia permite constatar que lo que ha sucedido en el pasado sucederá en el presente y, con casi total seguridad, en el futuro. Los acontecimientos políticos se producen y reproducen en la correa de transmisión de la historia y es tarea del buen político identificarlos, señalarlos, obtener de ellos lo que sea de provecho y rechazar como espurio lo que ha dado lugar a anomalías en la estructura interna de la polis. La experiencia, atenuante o contrapartida del saber filosófico, es episteme en Guicciardini. La episteme es aquello que se pone sobre algo y que, por lo tanto, lleva en sí mismo la fuerza para hacerse valer sobre cualquier otro discurso. A diferencia de la ambigüedad que circunda a la *doxa* (en donde la verdad, o es silenciada o rotundamente negada), la verdad de la experiencia se coloca en Guicciardini por encima de cualquier otro discurso. Obrar rectamente en términos políticos equivale a “discernir con su juicio quien considere en detalle cada situación” (p. 139). Y es que la experiencia, como la intuición en Kant, debe ir siempre de la mano de la razón. De lo contrario, ni tiene alcance ni validez universal. En todo caso la tesis epistemológica de Guicciardini es clara: el conocimiento político empieza con la experiencia y se funda en ella.

El diálogo, ágil y dinámico, gira en torno a cuatro personajes –Bernardo del Nero, alter ego de un Guicciardini que oscila entre la defensa de la política medicea del primer libro y la erudición republicana del segundo, Pagolantonio Solderini, único confaloniero vitalicio en la historia de Florencia, Piero Guicciardini, que presentará, con matices y sin referirse a él explícitamente, algunas tesis de Maquiavelo, y Piero Capponi, paladín de un republicanismo de corte aristocrático–, y se sitúa no por casualidad en 1494: este es el año en el Piero II de Médici sella su alianza con Carlos VIII, decisión que promoverá la animadversión hacia el príncipe, provocará su huida a Bolonia y terminará por reinstaurar el régimen republicano bajo la influencia del líder de los *popolari*, el dominico Girolamo Savonarola.

La pregunta que Guicciardini trata de responder a lo largo del diálogo es la siguiente: ¿cuál es el Estado que mejor conviene a Florencia? Si escuchamos a los filósofos y, en concreto, a Marsilio Ficino (de quien del Nero dice con ironía corrosiva que “en alguna ocasión aprendí algo [de él]” p. 124), Guicciardini explica que de las tres formas de gobierno que conocemos –de uno, de pocos y de muchos– el mejor de todos es el de uno, el intermedio el de pocos y el menos bueno el de muchos. Ahora bien, al dejar de lado las disquisiciones filosóficas y tomar como guía a la experiencia, Guicciardini extrae una serie de conclusiones de corte consecuencialista: el buen gobierno se mide por los efectos que provoca, i.e., por sus resultados, no

tanto por sus máximas. “Así pues, sólo queda el gobierno popular, el cual, siendo propio y natural, cabe esperar que se ordene en modo recto, máxime cuando con todas las oligarquías y tiranías que ha tenido en el pasado esta ciudad, nunca se extinguió el que suele ser el fundamento de la libertad, más aún, se conservó tal cual si hubiera permanecido siempre libre: y eso es la igualdad de los ciudadanos, que es el suelo en verdad apropiado para recibir la libertad” (p. 177). No obstante, Guicciardini es de la opinión de que no es suficiente con haber instituido un gobierno libre: ha de asegurarse que el gobierno esté ordenado correctamente, para lo que se hace necesario un Gran Consejo, fundamento y alma del gobierno popular. Como señala en el prólogo Antonio Hermosa, la clave estriba en “estructurar la ingeniería institucional de un orden que debe contar con una Señoría, un confaloniero, un consejo mayoritario junto a otros consejos menores, etc., es decir, en fijar el número de órganos, su composición, organización y procedimientos de selección y decisión; y en determinar las relaciones entre ellos, tanto como la duración del mandato de quienes los ejercen” (p. 20). Parece, por tanto, que lo que Guicciardini tiene en mente es la construcción ideal de una república cimentada sobre una jerarquía racional en la que el mérito de los notables debe quedar no sólo reconocido, sino y sobre todo asegurado. Ahora bien, el mejor gobierno para Guicciardini no tiene a la oligarquía hereditaria de los optimates como arquetipo y espejo: es una suerte de elite republicana la que debe velar por la igualdad y la libertad, auténtico eje central de todo buen gobierno. “Que sean elegidos los de mayores méritos” (p. 204), afirma Guicciardini. Ahora bien, no puede haber igualdad y libertad si el pueblo no gestiona los asuntos públicos, pero tampoco si gobierna de forma inapropiada. El pensador florentino considera que, así como no hay que poner la salud del enfermo en manos del médico inexperto, no cabe dejar la deliberación de los asuntos importantes al pueblo. Porque al igual que el *ochlós* o la *turba* de los antiguos, el pueblo está constituido por una masa informe y desordenada incapaz, sino cuenta con sólidos contrapesos, de articular un gobierno razonable, eficiente y duradero.

La proyectada república ideal que Guicciardini desarrolla fundamentalmente en el libro segundo choca, de algún modo, con la defensa del régimen tiránico de los Médicis del libro primero. En todo caso, hay vasos comunicantes entre uno y otro. Quizá la defensa de la política exterior del libro segundo sea la mejor prueba de ello. “Todos los Estados, observados en su origen, son violentos” (p. 256). Por ello, si las circunstancias son propicias y el momento lo requiere, se debe aumentar el dominio sobre tierras y gentes. Y es que Guicciardini destruye prácticamente la base moral del poder político al afirmar que por cuestiones estratégicas el Estado puede valerse de la crueldad y la poca conciencia, llegando a recomendar *ferro e veleno* si la situación lo requiere. Ello, sin embargo, no resta alcance a su análisis, si no

que muestra, por una parte, el pesimismo ético y el escepticismo antropológico de Guicciardini; por otra, su agudo instinto psicológico en la medida en que es capaz de sacar a la luz la tendencia expansiva y las pulsiones instintivas que palpitan en toda forma de gobierno.

La edición castellana de la obra de Guicciardini, docta, rigurosa y precisa, resulta de sumo interés para quien trata de orientarse en la arena (movidiza) política hodierna. Del mismo modo que la música antigua vive en la actualidad un momento de esplendor gracias al esfuerzo de Jordi Savall, John Eliot Gardiner o Ramón Andrés, pero sobre todo al interés que ha despertado entre el alumnado de los conservatorios nacionales e internacionales, cabe esperar que clásicos del pensamiento político como el *Diálogo* de Guicciardini gocen de parecida repercusión impulsados, si no por las distintas cátedras de Pensamiento Político a uno y otro lado del Atlántico, sí al menos por estudiantes y alumnos que cada vez más exigen recursos bibliográficos diferentes para abordar los problemas políticos de siempre.

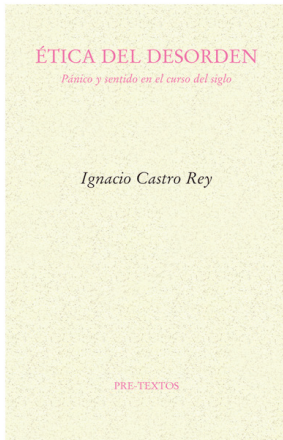
VICENTE ORDÓÑEZ ROIG
Univesitat Jaume I

Ética del Desorden.

Pánico y sentido en el curso del siglo

IGNACIO CASTRO REY

Pre-Textos, 2017.



Un “desorden” urgente para advertir de los riesgos que entraña nuestro presente

En *Ética del Desorden. Pánico y sentido en el curso del siglo*, de Ignacio Castro Rey, encontrará el lector un selvático desorden de citas expresas y soterradas, confesiones, cavilaciones, desahogos, augurios, metáforas, ejemplos, anécdotas, repeticiones, palabras españolas ignotas u olvidadas, símiles y fragmentos de ensayo, que expresan con destreza el sentido deseado por el autor: adentrarse en un desorden de vivencias, sensaciones e ideas, entablando una relación ética con el propio desorden; es decir, ajustando todo lo posible el estilo y la disposición anímica del autor al objeto de su escrito. Hay así en el libro una postura *ética* hacia el desorden, entendida como la *adecuación* laboriosa del texto y la entrega de su autor al sentido que trata de ser expresado. Como corresponde a una relación verdaderamente ética con este desorden, el autor emprende su viaje en solitario, sin contar de entrada con la compañía de un posible lector futuro, o al menos sin dar

esta compañía por supuesta o garantizada. No intenta, por tanto, congraciarse con el lector de antemano, encontrar en él a un testigo silencioso que admire su ajuste de cuentas con el desorden, que apruebe o censure su trato con el mismo. No apela al lector en calidad de confesor, ni de juez, ni de cómplice a quien seducir con su escrito, tampoco en calidad de huérfano mudo necesitado de alguien, un representante, que ponga voz a sus peticiones. El autor escribe *literalmente* a solas, como si el lector no existiera y nunca fuera a existir. Este libro no es un pretexto del autor para conquistar la atención de un lector desprevenido.

El intrépido lector, ya sea cultivado o silvestre, que se adentre en sus páginas se verá por momentos abrumado y tendrá dificultades para mantener la concentración en su lectura de manera continuada; es posible que trate por todos los medios de buscar un hilo para orientarse y acaso se consuele con el índice separado en cinco capítulos, una introducción y un epílogo. El consuelo será momentáneo porque, manteniendo su atención despierta, se percatará fácilmente de los efectos alborotadores del desorden, ya que cualquier capítulo podría reemplazar indistintamente a la introducción o al epílogo y viceversa, incluso el epílogo a la introducción y a la inversa. No encontrará el lector, parece, otra explicación a la distribución de los contenidos conforme a un orden en el índice, más allá de la mayor brevedad en la extensión de la introducción y el estilo aforístico del epílogo; pero se encontrará desconcertado si intenta buscar una razón de por qué esto es así y no de otra forma, ya que ni la extensión ni la enumeración sucesiva actúan en el libro como criterios para construir un orden. No hay orden. El lector entonces tendrá que entregarse a ciegas al título de la obra y dejarse llevar por la propuesta ética hacia el desorden, manteniéndose solo a la escucha.

Urge hacerse cargo de los síntomas de los que advierte el autor dejando hablar al desorden, ya que acaso sean síntomas que atañen a cualquiera. Explicaremos ahora en qué sentido el libro muestra los riesgos que para la vida humana supone nuestro presente inmediato, como habitantes que somos de lugares en los que este libro puede llegar a nuestro conocimiento o a nuestras manos. Para llamar la atención sobre esta urgencia esta reseña es ahora, sin embargo, algo desobediente, puesto que enumera y sintetiza dos tesis íntimamente relacionadas que aparecen e insisten en medio del texto: 1/ El desorden en general es inexorable y tiene un carácter esencial, ligado a la constitución del propio tiempo que atraviesa a todo ente y no solamente a la existencia humana; 2/ El lenguaje no es un acto humano cuyos productos estén reflejados en las distintas lenguas naturales, sino una forma de expresión del ser en su hacerse efectivo como aparecer y apertura de mundo. Si el libro es una advertencia acerca del carácter problemático de nuestro mundo circundante, que hace de su lectura detenida una necesidad, es porque hay síntomas en sus páginas que impelen

a situar un *lugar* que motiva la expresión de ambas tesis, a riesgo de amenazar el pretendido sentido ontológico y no social o antropológico de las mismas en esta obra en particular.

A riesgo, entonces, de caer en el sociologismo, parece que hay motivos de peso para señalar que determinadas formas de sociedad y de relaciones humanas pueden conducir a que las tesis anteriores se imploren casi como una forma de ruego. Pudiera pensarse que el carácter precario que caracteriza a la época de transitoriedad generalizada en que vivimos, donde prácticamente cualquier cosa y cualquier vínculo o relación humana, cuya consistencia es acaso más frágil o invisible que la de las cosas y sin embargo constituye, generalmente, un mayor objeto de deseo y preocupación¹, muestra una condición más cercana a la aparición intermitente azarosa que a la caducidad, ya que para esta última hay al menos un factor de previsión y anticipo a tener en cuenta. La caracterización de la vida como pasajera, fugaz o caduca pudiera corresponder, por ejemplo, al retrato de la vida en una gran ciudad por parte de quien creció en contacto con otras formas de vida no tan urbanas, pero más sólidas, estables y previsibles. Un mundo rural de piedra o barbecho frente a un mundo líquido urbano. No parece, sin embargo, que se trate de una cuestión de duración más o menos breve de los vínculos humanos y de las tareas y obras humanas en general. Sería una caricatura sugerir que en *Ética del Desorden* hallamos poco menos que el testimonio de una víctima urbana del *rural idyll*, que simplemente añora la aldea porque la ha idealizado engrandeciendo las virtudes que observa en ella por oposición a las desventajas – entre ellas irremediablemente el cruel anonimato - que ofrece la vida en una gran ciudad.

Creo que la crítica de Castro Rey es mucho más radical y se sitúa en una etapa posterior a la ya conocida antítesis entre el campo y la ciudad. El grado de fugacidad e incertidumbre que caracteriza a esta nueva era de transitoriedad que vivimos y que afecta por igual, al menos potencialmente, a los habitantes del campo y de la ciudad, hace que la existencia continuada de los vínculos humanos y de la situación de la vida individual y colectiva en el presente, esto es, su persistencia, la cual le permita a estas relaciones y situaciones al menos ser nombradas o deletreadas si no ya narradas por extenso y de forma detallada, se convierta en una contingencia completamente azarosa. El acontecimiento o el evento presentados de este modo no son ya meramente momentos de liberación de una maraña burocratizada y gris que produzca el hastío de la vida en la gran ciudad y motive el regreso a costumbres atávicas en busca de algún sentido. Son más bien síntomas de que la imprevisibili-

¹ Hasta la fecha parece haber un acuerdo generalizado en que es posible necesitar ayuda terapéutica, por ejemplo, para lograr superar la pérdida, deterioro o peligro de una relación humana; pero por el momento, sería considerado excéntrico solicitar una ayuda semejante para lograr superar el extravío de cualquier cosa.

dad y precariedad de nuestra condición ha llegado a ser tal, que ni siquiera se puede proponer en serio como remedio la escapada o huida de la gran ciudad licuadora, porque no hay ningún *afuera* donde vayamos a recuperar lo extraviado en el presente. Castro Rey sitúa en la *infancia*, esto es, en un pasado deslocalizado que solo existe en la memoria y que de ningún modo va a regresar (siendo lo único “sólido” a lo que podemos aferrarnos en el imperio de la transitoriedad) el horizonte de sentido que acompaña como una sombra a toda nuestra vida presente, ofreciéndole una consistencia y pegamento que de otra forma le serán siempre sustraídos.

En este punto puede resultar enigmático e incluso peligrosamente atrevido el diagnóstico del autor sobre una sociedad que *ha olvidado ese afuera*, queriendo escapar de la muerte, sin percatarse de que irremediablemente esa sociedad lleva siempre consigo ese afuera que la va destruyendo lentamente, muriendo poco a poco. A partir de lo anterior podrá el lector preguntarse si ese olvido es un acto voluntario, lo cual nos convertiría a todos en suicidas y víctimas de una circunstancia que no tiene arreglo y no podemos solucionar y que incluso nosotros mismos pareciéramos haber causado; o bien si ese olvido no es más bien el resultado de una amnesia colectiva producida por una coyuntura vital concreta que urge ser escuchada y remediada.

TERESA ÁLVAREZ
Becaria FPU en la Facultad de
Filosofía de la Universidad Complutense.

Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global

ANTONIO CAMPILLO

Barcelona, Herder, 2015

Pags: 110



Nadie se le escapa ya -y en el ámbito de la filosofía tampoco- que vivimos en una sociedad global. Este libro propone reflexionar sobre la manera en que los procesos de globalización han afectado al pensamiento occidental, pero también sugiere cómo podríamos pensar (en) esa sociedad global y revisar el papel que le cabe desempeñar la filosofía. Con un espíritu pedagógico a la vez que crítico, la obra teje la argumentación sirviéndose del concepto jurídico de tierra de nadie. Antonio Campillo ha elegido este concepto no solo porque es tremendamente útil para entender los diferentes procesos de la globalización que han tenido lugar en la historia de la población mundial, sino también

porque nos sirve para pensar en el futuro de la vida humana sobre la Tierra y en el de la filosofía que ha de acompañarla. Por un lado, el autor no reduce su estudio al ámbito de la Filosofía del Derecho, y por otro, amplía la mirada más allá de lo que lo hacen algunos de los alegatos que se han publicado durante la última década *en defensa de la filosofía*.

Una vez que los dioses dejaron de gobernar la vida humana en Occidente, encadenar una crisis tras otra se ha convertido en una de las características más notables que constituyen al sujeto. Desde la modernidad, “la humanidad no está dada y definida de una vez por todas, sino que nuestro destino es repensarla y reinventarla siempre de nuevo” (p. 13). Sin el concepto de crisis no podemos entender la historia contemporánea occidental, pero solo con él tampoco conseguimos encajar todas las piezas del puzle global en el que nuestras vidas se interconectan con las de los demás, unos *demás* que ni siquiera conocemos pero cuyas acciones sabemos que inciden y provocan crisis en nuestras sociedades -y lo mismo ocurre a la inversa, nuestras acciones contribuyen a generar fuertes desajustes en otras sociedades-. En el trasfondo de la actual crisis económica, ecológica y civilizatoria -una crisis *silenciosa* según Nussbaum- late el problema esencial que a todos nos atañe, y es que “vivimos una globalización *de facto*, pero no *de iure*” (p. 20). Precisamente la filosofía ha de convertirse en una actriz esencial para afrontar la crisis occidental del pensamiento, y su tarea principal debe ser la de ayudar a reconstruir la *razón común* de una sola sociedad planetaria que se enfrente al porvenir con una actitud reflexiva y cooperativa.

Para rescatar el concepto de tierra de nadie, el autor esboza la etimología y su evolución histórica que ha desembocado en la adquisición de su moderna significación. Si en la Roma antigua la designación de un territorio como *terra nullius* otorgaba automáticamente al descubridor la potestad de apropiárselo, actualmente se le han atribuido dos significaciones harto diferentes. Son considerados tierra de nadie tanto el terreno fronterizo y amurallado entre dos estados vecinos que evita el libre tránsito de personas, como el territorio declarado *patrimonio común de la humanidad*, que consecuentemente excluye cualquier reclamación territorial por parte de nadie. Si habitamos en una sociedad global, cabe esperar que la política garantice los derechos de ciudadanía a todas las personas independientemente de su nacionalidad, y no que la globalización avance por la senda de la fronterización. La Antártida es un caso paradigmático de los acuerdos internacionales que la han considerado tierra de nadie, excluyendo del continente todo aquello que no concuerde con la preservación del medio, la investigación científica y la cooperación internacional. ¿Por qué no reivindicar también la Tierra en su conjunto como *tierra de nadie* que estamos obligados a preservar, y de la que somos meros usufructuarios temporales?

En la consideración de patrimonio común de la humanidad no solamente encajan el medio natural y los bienes materiales sino también el patrimonio cultural intangible. Cuando el derecho los reconoce como tal y por tanto los preserva de manera deliberada y permanente, pueden resistir mejor al sometimiento de los in-

tereses económicos y políticos que los zarandean. “En el fondo del concepto de patrimonio común de la humanidad está la necesidad de proteger a las personas y a las comunidades frente al crecimiento acelerado del capitalismo globalizado y frente a los riesgos provocados por sus enormes poderes de transformación de las condiciones naturales y culturales de la existencia humana” (p. 75). Campillo considera que dentro del *derecho a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad* se debería incluir el *derecho a la filosofía*, que no es sino un valiosísimo legado inmaterial de la humanidad cuya preservación y continuidad debemos reivindicar todos los ciudadanos y ciudadanas de los Estados democráticos.

El capítulo en el que el autor reflexiona y discute sobre el papel de la filosofía es probablemente el más relevante y sugerente, no solo porque lo redacta quien ha sido hasta 2017 el presidente de la Red Española de Filosofía, sino también porque propone una peculiar forma de enfocar el encaje de la disciplina en la sociedad global. Llegados a este punto, al avanzar en la lectura del libro uno va percatándose de que el formato del ensayo estrecha el contenido del mismo, puesto que se lanzan ideas muy valiosas que podrían redundar en proyectos de considerable alcance, y en cambio aquí permanecen en el aire, probablemente esperando que alguien las atrape y construya un edificio teórico sólido a partir de ellas. La filosofía occidental ha mantenido tradicionalmente un carácter epistemocéntrico representado por el epíteto de “la ciencia de las ciencias”, elemento que saltó por los aires cuando en el siglo XIX las diferentes ciencias iniciaron sus procesos de autonomía. Hoy, la disciplina “debe emprender el camino de su propia renovación, debe retomar y reelaborar su milenaria vocación *cosmopolítica* para hacer frente a los grandes retos que le plantea la sociedad global del siglo XXI” (p. 111). Bajo el término *cosmopolítico* el autor hace alusión a las tres condiciones básicas de la vida humana que entrelaza de múltiples maneras la filosofía: el mundo (*kósmos*), el nosotros (*pólis*) y el yo (*éthos*).

A juicio de Antonio Campillo, la misión de la filosofía en el siglo XXI consiste precisamente en atravesar toda clase de fronteras y conectar todo tipo de territorios, actuando como traductora entre idiomas diversos -no como guardiana de la racionalidad trascendental-, como constructora de puentes y mediadora entre adversarios. Cabría preguntarle al autor si bajo esta concepción de la filosofía como pegamento de los múltiples fragmentos de la existencia humana hay cabida para la teoría crítica, una de las máspreciadas formas de pensamiento que ha adoptado en su historia. La filosofía, expulsada de muchos ámbitos por la crisis *silenciosa*, sobrevive en tierra de nadie, lo que hace que “esta labor de mediación no contará ya con ningún método seguro, con ninguna autoridad reconocida de antemano, y con ninguna garantía de éxito” (p. 115). No se trata solamente del fin de la insularidad disciplinar, es decir, del aislacionismo de una disciplina que no toma en conside-

ración a las demás -precepto que Peter Burke indicaba para la Nueva Historia en los años 90-. En realidad, la racionalidad universal ya no está dada de antemano en la sociedad global y por ello debe ser tejida con “razones” heterogéneas e incluso antagónicas entre sí. En definitiva, la filosofía deberá ejercerse en los próximos años como una labor migrante, fronteriza, mestiza, interdisciplinar e intercultural, como un lugar de transición y transacción entre las esferas que componen la vida y el pensamiento humanos.

CARLOS RIVAS MANGAS

Crónicas de Congresos

Conference Reports



Heidegger, lector de la tradición

Recensión del Congreso Internacional

Facultad de Filosofía y Letras de la UAM

2, 3 y 4 de Noviembre de 2016

Coordinación: Alba Jiménez Rodríguez (UAM)

The poster features a dark background with a photograph of a person sitting at a desk in a library or study, looking out a window. The text is in white and yellow. At the top, it reads 'HEIDEGGER, lector de la tradición' and 'Congreso internacional'. Below this, a list of speakers is provided in two columns. At the bottom, it states the dates '2, 3 y 4 de noviembre' and the location 'Salón de Actos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid'. Logos for 'LAC' and 'FYL' are visible at the bottom left.

HEIDEGGER, lector de la tradición
Congreso internacional

Gabriel Aranzague
Francisco Brando
Sofiana Cazzanelli
Miguel Escobar
José Emilio Endean

Sara Fumagalli
Miguel García-Baró
Francisco Jerez
Paloma Martínez
Teresa Ojate

Jorge Pérez de Tudela
Valeria Rocca
Ramón Rodríguez
María S. Madrid
Manuel Sánchez

David S. Ulanos
Carmen Segura
Pavel Voznes
Alejandro Vigo
José María Zamora

Coordinación:
alba.jimenez@uam.es

2, 3 y 4 de noviembre
Salón de Actos de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid

LAC
FYL

Los días 2, 3 y 4 de Noviembre de 2016 tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid el Congreso Internacional “Heidegger, lector de la tradición”, coordinado por la profesora Alba Jiménez Rodríguez. Un congreso que, desde su mismo nombre, interpelaba al espectador a formularse diversas cuestiones: ¿qué significado adquiere el término “fenomenológico” cuando Heidegger formula sus interpretaciones fenomenológicas sobre diversos autores de la historia de la filosofía?; ¿qué dirección toma la fenomenología o la hermenéutica después de Heidegger?; ¿cuáles son las claves secretas y las tradiciones desde y contra las que piensa Heidegger?; ¿cómo se hace presente

la filosofía heideggeriana en tradiciones posteriores como el pensamiento francés contemporáneo?; ¿por qué “lector” y no “filósofo”, “pensador” o “intérprete”?; ¿cuál es la tradición que de forma predominante está leyendo Heidegger?; y, quizá una de las más relevantes, ¿de qué modo la leyó? Todas estas preguntas, amén de muchas otras, articularon las intervenciones presentadas a lo largo de estos tres días en un

congreso que destacó por la erudición y la profundidad de sus ponentes. Desde jóvenes y prometedores investigadores hasta reconocidos expertos, tanto en el ámbito nacional como internacional, todos ellos mostraron un nivel excepcional en la materia, demostrando la buena salud de la que actualmente gozan los estudios heideggerianos en España.

A lo largo de las doce sesiones del congreso se fue configurando una visión de la historia de la filosofía, problematizando la propia noción de “tradición” bajo la particular óptica e interpretación de Martin Heidegger, que recorrió prácticamente todas las etapas del decurso del pensamiento occidental, desde su origen en la antigua Grecia hasta nuestra contemporaneidad, llevando al público a reflexionar acerca del *inicio* —que no *comienzo*— de la filosofía. Así, la perspectiva y opinión del pensador de Messkirch acerca de cómo se había desarrollado el pensar filosófico de Occidente permeó las exposiciones que tuvieron lugar, bien para defenderlo, bien para criticar algunas de sus tesis, y fue transversal a estas intensas jornadas de reflexión.

Por lo que atañe a la lectura de Heidegger sobre la tradición antigua, José María Zamora abrió el congreso con la conferencia “*Epékeina tês ousías*: Heidegger ante la tradición platónica”, en la que abordaba el regreso de Heidegger a Platón y a la tradición neoplatónica en su proyecto de superación de la metafísica. Con una cierta impronta estoica, y atendiendo en especial a diálogos como la *República*, el *Sofista* o el *Parménides*, Heidegger inauguraría una nueva lectura de Platón respecto de lo Uno y lo Múltiple, heredando una tradición que el filósofo ateniense había planteado bajo una nueva ordenación de la problemática. Interpreta el Ser, no como la multiplicidad de las ideas, sino como principio último y fundador de todas las cosas. Tanto la perspectiva neoplatónica como la heideggeriana llevan a la revisión del Uno como potencia, desembocando en la conclusión de que el Uno como infinitud no se termina y supera toda dualidad. Por otra parte, el Aristóteles de Heidegger fue el epicentro de dos intervenciones. De un lado, en “Heidegger: lectura, crítica y apropiación de Aristóteles”, Carmen Segura se propuso situar las reflexiones sobre el estagirita en el pensamiento heideggeriano, especialmente en su etapa de juventud, pero teniendo también en cuenta su continuación en la trayectoria del pensador de Friburgo. Centrándose en conceptos como *aletheia*, *kínesis* y *phrónesis*, expuso no sólo cómo Heidegger resituaba a Aristóteles dentro de la filosofía griega, sino también cómo lo revivió para nosotros, cómo ofreció una interpretación diferente a la tradicional al intentar hallar respuestas a las preguntas que ambos filósofos se hicieron a la hora de entender el pensamiento, el lenguaje, la acción humana o el modo de estar en el mundo. De otro lado, con “Algunas reglas hermenéuticas que explican el Aristóteles de Heidegger” François Jaran presentaba al discípulo de

Platón como un modelo para el autor de *Ser y Tiempo*, al tiempo que exponía los problemas esenciales que plantea la lectura de Aristóteles —realmente no sabemos qué significa tener un acceso directo a sus obras— y la legitimidad de las reflexiones acerca de la cuestión realizadas por Heidegger en los años veinte. En esta época, partiendo de un Aristóteles modélico, el que fuera profesor en Friburgo trataba de reanimar las preguntas clásicas por el Ser, planteamiento que cambia a partir de los años treinta, en los que pretenderá ir más allá de la tradición. De este modo, Heidegger descubre que Aristóteles no es propiamente el filósofo legado por la tradición, sino que muchas de sus afirmaciones se han malinterpretado, que otros aspectos de su pensamiento han quedado sin atender y que aún tenemos mucho que aprender de él en temas de metafísica. Así, en su lucha contra la tradición, Heidegger considera que tras la muerte del estagirita aquélla no supo estar a la altura. Conectado parcialmente con esta temática, y con una clara influencia de Hans Blumenberg apreciada desde el mismo título, la ponencia “*Hedoné, phóbos, thlipsis*. Heidegger, Aristóteles y San Pablo sobre la inquietud que atraviesa el río”, a cargo de Nuria Sánchez Madrid, buscó aproximarse al “laboratorio de la *Sorge*” vinculándolo a la lectura realizada a partir de fuentes aristotélicas y neotestamentarias de los términos antes mencionados. Partiendo de los cursos universitarios impartidos por Heidegger, especialmente en Friburgo y Marburgo, el objetivo fue dibujar un mapa de tales conceptos para el lector y los espectadores, así como arrojar luz sobre la compleja relación que el pensador alemán tuvo con sus fuentes. Finalmente, y fiel a su tradición *romanitas*, Valerio Rocco, en su intervención “Roma en Heidegger: tradición y deformación”, abordó la problemática de la recepción de Roma y la romanidad en Heidegger —relación que aún no ha sido tratada en profundidad—, estableciendo una comparativa con, como no podía ser de otra forma, G.W.F. Hegel. Partiendo especialmente de los estudios realizados por Franco Volpi y Franco Chiereghin, se atendió a cómo Heidegger entendió la *romanitas* fundamentalmente a partir de la categoría de “deformación”, tanto en el ámbito axiológico —Roma como decadencia—, como en el lingüístico —traducción del latín— y el temporal —Roma como un “ya no”—. Así como Hegel se separó de la concepción de Roma como imitadora de Grecia, para Heidegger Roma había sido la negación e inversión de la filosofía helena, es decir, habría supuesto una inversión radical del Ser; para ambos filósofos alemanes, Roma era la inversión de una Grecia a la que es imposible retornar.

Sumergiéndonos ya en la tradición moderna, en “M. Heidegger y G.W. Leibniz. Hacia una ontología general en base a la noción de fuerza” Miguel Escribano vinculó los cursos de Heidegger de 1928 acerca de Leibniz con su obra magna *Ser y Tiempo*. Asimismo analizó la lectura que hizo acerca del autor de la *Monadología*. Haciendo hincapié en los conceptos de “impulso” y “resistencia” y relacionándolos

con el *Dasein*, trató de mostrar cómo el Ser podía entenderse, no desde el ente, sino desde la fuerza. En este sentido, Heidegger centra la propuesta ontológica de Leibniz en su idea de mónada e interpreta que la fuerza queda expuesta en las formas sustanciales, reconduciendo aquélla hacia el ámbito de la fenomenología hermenéutica. Por su parte, Manuel Sánchez en su exposición “Reflexiones sobre la consideración heideggeriana de Kant como «pensador esencial»” estudió la interpretación realizada por Heidegger acerca del pensamiento kantiano, atendiendo en especial a aquellos textos en los que aquél no hizo tanto énfasis. La propia posición de Heidegger no se sostendría de un modo coherente a partir de los textos que eligió para hacer su lectura del filósofo de Königsberg, sino que realizó una lectura interesada de ciertas obras —como de la *Crítica de la Razón Pura*, atendiendo sólo a la primera edición, donde hay una mayor primacía de la subjetividad— y soslayó otras como la *Crítica del Juicio* —donde destaca la importancia de la imaginación productiva—. Esto no significa que Heidegger se equivocase al leer a Kant, sino que no eligió adecuadamente el mejor marco de textos para apoyar la posición que quiere defender.

Entrando progresivamente en una época más cercana a la de nuestro autor, José Emilio Esteban Enguita abordó en “A propósito del nihilismo: Heidegger intérprete de Nietzsche” las tres caras que presenta el término *Auseinandersetzung* —remisión al Ser bajo el modo de la historia del Ser; crítica de la filosofía moderna; interpretación de Nietzsche como último capítulo de la metafísica—, enfatizando la interpretación que realiza Heidegger, en su contienda contra la tradición filosófica occidental, del autor de *La genealogía de la moral* y que se nos revela como nihilismo. Dejando a un lado el punto de vista genealógico, el pensamiento nietzscheano representará un doble final: el acabamiento de la modernidad y de la metafísica de la subjetividad en que se fundamenta; y, lo que es más, este final radical que asumen las obras de Nietzsche hacen de éste el último metafísico de Occidente, consumando el proceso histórico-filosófico que había comenzado en Grecia. Desde esta historia será donde Heidegger interpreta su pensamiento. Por otro lado, en su exposición “¿Por qué los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a Paul Natorp?” Stefano Cazzanelli mostró la influencia del filósofo neokantiano en la trayectoria de Heidegger, especialmente en su paso de la fenomenología a la hermenéutica. Curiosamente, para el discípulo de Husserl, Natorp no era tanto un neokantiano puro como un neohegeliano o, a lo sumo, un kantiano camino de la fenomenología. Tratando de salvar las críticas que aquél había realizado al planteamiento de su maestro, Heidegger habría buscado una alternativa para acceder a la vida fáctica, adoptando una “actitud fenomenológica”, como él la denomina, que finalmente desembocaría en su conversión a la hermenéutica. Vinculada también a

la temática, la ponencia de Sara Fumagalli “Ludwig Landgrebe y el método de los hilos conductores: reflexiones críticas sobre la fenomenología husserliana a través de Heidegger” expuso la praxis particular que supone el método de Landgrebe de los “hilos conductores” —el proceso gradual de autocomprensión del hombre—, que aísla el corazón de la fenomenología a través de una reducción fenomenológica. Partiendo de los escritos comprendidos entre 1938 y 1960, Landgrebe pone en duda la pretensión última del método husserliano acerca de la verdad y el mundo, viendo el análisis de Heidegger como la solución al problema; así, la tarea para el futuro de la filosofía consistiría en una unión entre el método husserliano y las intuiciones heideggerianas. Situándonos en una época cercana a la del joven Heidegger, en “Desmantelar la historia. Martin Heidegger: modernismo, filosofía y destrucción” David Sánchez Usanos rastreó en él los rasgos característicos de las vanguardias, basándose fundamentalmente en sus interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles en *Ser y Tiempo*. Desde esta base, por un lado se atendió a cuatro aspectos fundamentales: el replanteamiento del canon o la reinención de la tradición; la reconsideración metodológica del pasado y la tradición; la atención a la forma, la presentación y sus límites; y el cuestionamiento de la forma disciplinaria. Y, por otro lado, también se destacaron los rasgos más “vanguardistas” de la escritura heideggeriana: énfasis en el método, difuminación del autor —por una tarea que le excede— y disolución de la propia disciplina.

Acercándonos ya a nuestra contemporaneidad, la conferencia “Heidegger e la psiquiatría” de Francesca Brencio se situó en una tierra fronteriza entre la filosofía y la psiquiatría, profundizando en la crítica de Heidegger a la psicología tradicional y al psicoanálisis freudiano. En este sentido, el objetivo que se perseguía puede sintetizarse en cuatro apartados: delinear algunas estructuras básicas para la comprensión del *Dasein*; reconstruir el diálogo que Heidegger ha tejido con la medicina —en especial con la psiquiatría— en términos de una crítica y una revisión del método aplicado a la ciencia médica, proponiendo un nuevo enfoque conocido como *Daseinsanalyse*; comprobar los méritos de la propuesta heideggeriana en el campo de las ciencias médicas; y, por último, proporcionar ejemplos concretos de aplicación de la perspectiva del *Daseinsanalyse* en el contexto de su relación con la enfermería. Por otro lado, Paloma Martínez, en su intervención “El tiempo vacío de la Modernidad: sobre los dioses griegos y su pérdida” reflexionó acerca de la problemática de los dioses y su pasado en Heidegger desde una perspectiva ontológica, no religiosa, señalando la ausencia de aclaraciones precisas sobre la cuestión del Ser, así como algunas contradicciones de su planteamiento. Así, aunque Heidegger insiste en el ateísmo que debe caracterizar la condición filosófica y su pensamiento se enmarca en principio fuera del ámbito de la teología, sigue estando presente la

sospecha de una influencia religiosa en su obra y sus alusiones al concepto de lo divino delinean un nuevo concepto de Dios. Asimismo, se repasó su análisis de Hölderlin, cuyo decir poético acerca de la desaparición de los dioses supondría una nueva relación con ellos: al igual que el *mythos* griego, este decir poético, alejado del ordinario, ayuda a “sacar a la luz”, nombrar el Ser y poner de manifiesto la belleza de las cosas. Conectado este decir poético con la tradición clásica, Teresa Oñate ofreció en “Palimpsestos de henología y modalidad helenas para leer «Poéticamente habita el hombre» de Martin Heidegger en sus *Vorträge und Aufsätze*” unas claves que no sustituyen la lecturas del citado texto, sino que permiten entender cómo el filósofo alemán, además de releer, reescribe a Aristóteles, proponiendo con ello una nueva interpretación. Atendiendo a la contextualización de la conferencia de Heidegger y tomando como necesaria la lectura previa de determinados textos de Aristóteles para su comprensión —Ética a Nicómaco, Libros I, IX y X de la *Metafísica*—, el propósito fue mostrar que en la alternativa propuesta por Heidegger volvía a estar presente el estagirita, cuya filosofía no es reductible al humanismo o a las interpretaciones seculares, sino que se vincula de un modo esencial a una teoría de la acción inmanente.

Dentro de una perspectiva más general, Pavel Veraza, en “El problema del origen en la lectura fenomenológica de la tradición”, abordó el problema que concierne a la lectura del origen en Heidegger, concretamente sobre el sentido histórico de la fenomenología como proyecto filosófico; en otras palabras, aproximarnos al problema de qué significa la fenomenología como tradición ella misma, cuestión discutida tanto en Husserl como en Heidegger. Este último, ignorando la vía genética de su maestro para plantear una fenomenología trascendental del sentido, propone remitirse al origen, no entendido como mero pasado, sino siendo ya un origen; es decir, plantea una búsqueda de lo originario que sea innovadora. Una propuesta, tanto la de Husserl como la de Heidegger, que levantará la crítica de pensadores como Levinás, Derridá, Bernhard Waldenfels o George Reisch. Alejandro Vigo, en su ponencia “Trascendencia, verdad y fundamento. La reformulación heideggeriana del problema de la libertad” planteó el modo en que Heidegger se apropia de la problemática de la libertad, la cual adquiere progresivamente mayor protagonismo en los años posteriores a *Ser y Tiempo* para volverse luego dominante. Desde este punto de vista, se entiende mejor cómo Heidegger llega a este posicionamiento si se parte del perfil metódico que quiso conferir a su filosofía, la cual debía dar unas condiciones de posibilidad de apertura del ente a la comprensión. El problema de la libertad sería relevante porque Heidegger detecta que en los enfoques principales —los arqueológicos— dicho tema se encuentra incrustado allí donde la problemática causal es dominante. Por su parte, con su intervención “Interpretación fenomenológica

lógica e historia del Ser” Ramón Rodríguez presentó las dos formas sustanciales con las que Heidegger se acerca o interpreta la tradición: la interpretación fenomenológica y la historia de la idea del Ser. Destacando la capacidad de Heidegger de revivir los textos y autores del pasado, el propósito principal de la ponencia fue abordar una pregunta nada baladí: ¿qué quiere decir la interpretación fenomenológica *de* un texto o tradición, como muchas veces realizaba nuestro pensador? La hipótesis planteada es que cuando Heidegger dice que los grandes conceptos de la tradición filosófica son “obvios”, tenemos ya una comprensión de dichos términos, lo cual es asimilable a lo que Husserl denominaba el “puro significar algo” y que espera ser acreditado en alguna evidencia que lo verifique. Asimismo, Miguel García-Baró, en “¿Cabe alguna forma de filosofía primera?”, partió de dos temas aparentemente distintos: de un lado, la imposibilidad de no tener una filosofía primera acerca del conjunto de lo real, pues resulta imprescindible tener una concepción general del mundo a la base de todo lo que somos, hacemos y pensamos; de otro lado, de qué tradición y en qué sentido es lector Martin Heidegger, pues parece haber exceptuado autores como Platón —y, por extensión, Sócrates— y Epicuro, es decir, habría recortado ciertos momentos. Así, en una ponencia que tuvo el misterio de la muerte y el amor como *leitmotiv*, se realizó una crítica general de *Ser y Tiempo* de la mano de autores como Levinás, en la que yacieron también cuestiones como la prelación óntica en la citada obra de Heidegger o acerca del cómo se debe vivir.

Finalmente, y retornando heideggerianamente al inicio, Jorge Pérez de Tudela y Gabriel Aranzueque clausuraron el congreso con el “Seminario de lectura: el curso de Heidegger del semestre de invierno de 1942/43 sobre Parménides”. Después de su contextualización, Gabriel Aranzueque expuso esta filosofía que, volviendo al inicio —a Parménides—, pretende adueñarse del inicio mismo. Heidegger, que ya no creía en la posibilidad de un nuevo inicio en un sentido fuerte, sociopolítico —perspectiva que se había abierto en 1933—, pero tampoco en la caída de Alemania, contemplaba un ocaso que se encuentra escondido en cada inicio. Su actitud es la de la quietud y el desasimiento, en un silencioso poetizar. La clave para él es volver a decir lo griego de los griegos, no por ellos, sino por la penuria acontecida del instante presente, para propiciar el acontecimiento de otro inicio; es necesario volver al inicio para poner en juego otras posibilidades, y dado que la cuestión del Ser es una cuestión histórica, se hace también forzoso volver a Grecia. Jorge Pérez de Tudela, por su lado, se ocupó de la “parte metodológica”, esto es no tanto lo que se dice acerca de Parménides como el camino que toma Heidegger para acercarse al “decir o pensar esencial”, a la casa de la diosa *Aletheia*. El curso de Heidegger, que originalmente debía versar sobre Heráclito y Parménides, tampoco trata la totalidad del poema del filósofo de Elea; es más, ni siquiera un verso entero, sino que se de-

tiene en el inicio del verso 22: “Y la diosa...”. Lo que hace así Heidegger es hablar y pensar constantemente acerca de lo inicial; no quiere centrarse en los comienzos de la filosofía, sino en el “inicio” en sí mismo, cómo trabajar en un texto que debe ser el inicio, con toda la carga epocal que conlleva. No resulta, por tanto, extraño que para el mago de Messkirch el texto que abre todo el pensamiento filosófico de Occidente sea uno donde se entremezclan el pensar y el poetizar y que provenga de un pueblo de pensadores y poetas; rasgo que sólo compartirían el pueblo griego y el alemán.

Concluyeron así tres intensos días de reflexión e indagación filosófica, en los que el pensamiento de Heidegger demostró estar plenamente vigente y gozando de una gran vitalidad. Un congreso marcado, además de por la presencia de investigadores de diversas instituciones españolas y de países como Francia, Italia, Alemania o distintos puntos de Latinoamérica, por la gran afluencia de público interesado en las diversas y motivadoras cuestiones que se plantearon. Unas jornadas que, por suerte para aquellos investigadores del ámbito heideggeriano, servirán de impulso para la elaboración de próximos proyectos editoriales, colaboraciones y actividades de investigación. Dicho esto, nada mejor que servirnos de Heidegger para volver al inicio. *Y la diosa...*

JAVIER LEIVA BUSTOS

INTERVENCIONES Y PONENCIAS:

José María Zamora: «*Epékeina tês ousías*: Heidegger ante la tradición platónica»

Manuel Sánchez: «Reflexiones sobre la consideración heideggeriana de Kant como “pensador esencial”»

Nuria Sánchez Madrid: «*Hedoné, phóbos, thlipsis*. Heidegger, Aristóteles y San Pablo sobre la inquietud que atraviesa el río»

David Sánchez Usanos: «Desmantelar la historia. Martin Heidegger: modernismo, filosofía y destrucción»

Valerio Rocco Lozano: «Roma en Heidegger: tradición y deformación»

Francesca Brencio: «Heidegger e la psichiatria»

José Emilio Esteban Enguita: «A propósito del nihilismo: Heidegger intérprete de Nietzsche»

Paloma Martínez: «El tiempo vacío de la Modernidad: sobre los dioses griegos y su pérdida»

Stefano Cazzanelli: «¿Por qué los estudiantes de Heidegger tendrían que leer a Paul Natorp?»

Sara Fumagalli: «Ludwig Landgrebe y el método de los hilos conductores: reflexiones críticas sobre la fenomenología husserliana a través de Heidegger»

Carmen Segura: «Heidegger: lectura, crítica y apropiación de Aristóteles»

Miguel Escribano: «M. Heidegger y G.W. Leibniz. Hacia una ontología general en base a la noción de fuerza»

Pavel Veraza: «El problema del origen en la lectura fenomenológica de la tradición»

Teresa Oñate: «Palimpsestos de fenomenología y modalidad helenas para leer “Poéticamente habita el hombre” de Martin Heidegger en sus *Vorträge und Aufsätze*»

François Jaran: «Algunas reglas hermenéuticas que explican el Aristóteles de Heidegger»

Alejandro Vigo: «Trascendencia, verdad y fundamento. La reformulación heideggeriana del problema de la libertad»

Ramón Rodríguez: «Interpretación fenomenológica e historia del Ser»

Miguel García-Baró: «¿Cabe alguna forma de filosofía primera?»

Jorge Pérez de Tudela y Gabriel Aranzueque: «Seminario de lectura: el curso de Heidegger del semestre de invierno de 1942/43 sobre Parménides»

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 recensiones 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

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de marzo de cada año.

Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

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.

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 de page number has to be specified as follow: *Ibid.*, p. 15.
 - 6.4. When not only the work’s title is repeated but referred 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:xxxxxxxxx.
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/simpleText>)

tQuery), 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:

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of March of each year.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

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.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

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

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

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

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

