

Bajo Palabra

Φ

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

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

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

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

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

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

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

Repositorios y agregadores de contenido:

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

Directorios:

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

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

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

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de 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: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14).

La revista *Bajo Palabra* ha sido aceptada para ser incluida en DOAJ (Directory of Open Access Journals), ampliamente utilizada por el sector académico nacional e internacional, lo que incrementará el impacto y la visibilidad de los artículos publicados, aumentado el número potencial de lectores y con ello, las estadísticas de uso y el número de citaciones.

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

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

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

Y en el sitio web de la revista:

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



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

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

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

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

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

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*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.),
DONALD EMERSON BELLO HUTT (King's College London, U.K.),

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

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Alonso, Marcos (Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay, Ecuador), Fernández Peychaux, Diego (Instituto de Investigaciones Gino Germani FSOC-UBA, CONICET, Argentina), González Serrano, Carlos Javier (Universidad Complutense de Madrid, España), Hermida del Llano, Cristina (Universidad Rey Juan Carlos, España), Rivas Mangas, Carlos (Universidad Complutense de Madrid, España), Sánchez Cuervo, Antolín (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Shipman, Antony (Bennington College, Vermont, USA), Nogueroles Jové, Marta (Universidad Autónoma de Madrid, España), Schmich, Niklas (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Comité Científico / *Scientific Board*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Álvarez, Eduardo (Universidad Autónoma de Madrid, España), Almazán Gómez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid, España), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Bock, Wolfgang (Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil), Cereceda Sánchez, Miguel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Cifuentes, Luis María (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Conforti Rojas, María Cristina (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia), 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), Flórez Hincapié, Laura Elena (Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt / Universidad pontificia bolivariana Medellín, Colombia), González Navarro, María (Universidad de Salamanca, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Hervás Muñoz, Marina (Akademie der Künste, Berlín), Insausti, Xabier (Universidad del País Vasco, España), Lázaro Pulido, Manuel (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Liendo Tagle, Fernando (Universidad de Huelva / Carlos III de Madrid, España), López Forjas, Manuel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Botija, Sergio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Romero Cuevas, José Manuel (Universidad de Alcalá, España), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sanlés Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía),

Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Be-gina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Co-lombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Carlos III de Madrid, España, España), Velázquez Jordana, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Vélez León, Diana Marcela (Univer-sität Jena, Alemania), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China).

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander A. (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Ma-drid, 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 Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rovira Gaspar, María del Carmen (Univer-sidad 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), Winterton, Dave (University of New South Wales, Australia)

Contenido / Content

Artículos / Articles

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

Bondad y límite: la ética de Eugenio Trías / <i>Goodness and Limit: the Ethics of Eugenio Trías</i> . JUAN ALBERTO SUCASAS PEÓN.....	21
Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt / <i>Absolute evil, radical evil, banality of evil. The understanding of evil in Hannah Arendt</i> . JAVIER LEIVA BUSTOS.....	57
La teoría de la justicia: más allá de los límites nacionales / <i>Theory of justice: beyond the national limits</i> . IRENE ORTIZ GALA	81
Para (des) echar (nuestras) raíces. Tragedia y modernidad en la filosofía política de Patxi Lanceros / <i>To discard our roots. Tragedy and modernity in the political philosophy of Patxi Lanceros</i> . JONATAN CARO REY.....	95
Narrativity as memory enhancement / <i>La narratividad como mejora de la memoria</i> . MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ	119
Berkeley: sobre la autoridad civil y el Estado secular / <i>Berkeley: on authority civil and the secular state</i> . ALBERTO LUIS LÓPEZ.....	131
Judith Butler y su precariedad metódica / <i>Judith Butler and her methodical precariousness</i> . ANISA AZAOVAGH DE LA ROSA.....	147
Feminismo y ciudadanía. Más allá de la ciudadanía social con perspectiva de género / <i>Feminism and citizenship. Beyond social citizenship with gender perspective</i> . NICOLE DARAT.....	171
Políticas de control social y justicia global. La frontera como dispositivo interseccional de producción de injusticias / <i>Social control policies and global justice. The border as an intersectional device for the production of injustices</i> . FRANCISCO BLANCO BROTONS.....	189
Redefinir las fronteras de la contingencia: la disolución de la naturaleza humana y la nueva antropología del generar / <i>Redefine the borders of contingency: the dissolution of human nature and the new anthropology of generating</i> . FRANCESCO TRABALZA.....	203
La medicalización de la vida y la sociedad contemporánea: origen, participantes y consecuencias / <i>The medicalization of life and society: origin, participants and consequences</i> . JESÚS PARRA SÁEZ.....	221
La objeción de conciencia en el ámbito sanitario en España. Una perspectiva iusfilosófica / <i>Conscientious Objection in the Health Field in Spain. An iusphilosophical perspective</i> . JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA	239
Reenfoque de la crítica nietzscheana a la democracia desde la reformulación ecológica de lo político / <i>Nietzschean criticism refocusing to democracy from the ecological reformulation of the political</i> . JORGE MANUEL JOSÉ BENÍTEZ MARTÍNEZ	257

A 100 años de la Constitución de Weimar ¿qué nos queda? La herencia polémica de Carl Schmitt / <i>100 years after the Constitution from Weimar what do we have left? The controversial heritage of Carl Schmitt.</i> GUILLERMO ANDRÉS DUQUE SILVA Y CRISTINA DEL PRADO HIGUERA	271
Tensiones entre la legalidad constitucional y el principio democrático en la Constitución española de 1978 / <i>Tensions between constitutional legality and the democratic principle in the Spanish Constitution of 1978.</i> JUAN ANTONIO FERNÁNDEZ MANZANO.....	291
Emotivismo clásico: Charles L. Stevenson / <i>Classical Emotivism: Charles L. Stevenson.</i> ALBERTO OYA.....	309

Estética y Teoría del Arte / Aesthetics and Theory of Arts

Filosofía del orden desde el Anillo del Nibelungo de Wagner (Parte I: “El oro del Rin”) / <i>The philosophy of order through the Ring des Nibelungen of Wagner (Part I: “Das Rheingold”).</i> DIEGO A. ZAMBRANO ÁLVAREZ.....	329
La construcción del significado en la experiencia estética / <i>The construction of meaning in the aesthetic experience.</i> ÓSCAR DEL CASTILLO SÁNCHEZ	347
Deleuze, el concepto de literatura menor y su despliegue en la máquina cortazariana / <i>Deleuze, the concept of minor literature and its unfolding in the Cortazarian machine.</i> BEATRIZ ELENA ACOSTA RÍOS	363
El Edipo de Séneca y la disolución de los referentes / <i>Seneca’s Oedipus and the dissolution of the points of reference.</i> IGNACIO PAJÓN LEYRA	375

Metafísica y teoría del conocimiento / Metaphysics and Theory of Knowledge

Los límites de la comprensión del concepto husserliano de Lebenswelt en clave antropológica / <i>Limits for the understanding of Husserl’s lifeworld in terms of anthropologism.</i> TERESA ÁLVAREZ MATEOS	393
El rol protagónico de la mismidad del Dasein en el momento de transición entre la I y II Sección de Ser y Tiempo: atenciones metódicas y temáticas / <i>The Principal Role of the Selfhood of Dasein at the Moment of Transition between I and II Section of Being and Time: Methodical and Thematic Fixations.</i> JUAN JOSÉ GARRIDO PERIÑÁN	411
Del pensamiento débil al nuevo realismo / <i>From Weak Thought to New Realism.</i> ERNESTO CASTRO	429

Filosofía Española e Iberoamericana / Spanish and Iberoamerican Philosophy

Geopolítica y geofilosofía: el lugar de Iberoamérica en el mundo / <i>Geopolitics and geophilosophy: the place of Ibero-America in the world.</i> ANTONIO CAMPILLO.....	443
El liberalismo de María Zambrano: de Ortega y Blas Zambrano a la Liga de Educación Social / <i>The liberalism of María Zambrano: from Ortega and Blas Zambrano to the League for Social Education.</i> JUAN BAGUR TALTAVULL	459
Referencias femeninas en la crónica del siglo XVI. Desvelo de amor en Juan de Maldonado / <i>Female references in the chronistics of the XVI century. Reveal and unveil in the Chronicle of Juan de Maldonado.</i> REMEDIOS MORÁN MARTÍN	477

Reseñas / Books Reviews

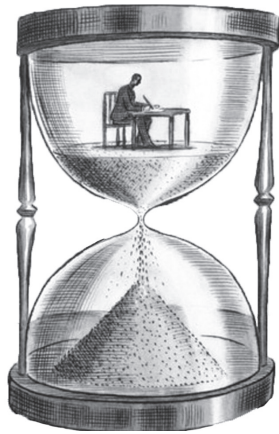
NURIA SÁNCHEZ MADRID. Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano. La contribución de la Ilustración europea a la historia cultural de las emociones por DANIEL GARCÍA CORRAL.....	503
DIEGO GARROCHO. Sobre la nostalgia por Jesús PINTO FREYRE.....	507
ALBERTO SANTAMARÍA. En los límites de lo posible: política, cultura y capitalismo afectivo por SERGIO VEGA JIMÉNEZ.....	511
ALVARO VALLEJO CAMPOS. Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón por JULIÁN ARROYO POMEDA	515
REMEDIOS ÁVILA. Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida por INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ	519
ANTONIO HERMOSA. El hombre tras los hechos. Naturaleza humana y política en la historiografía clásica por LUCIANO ESPINOSA RUBIO	523
JAVIER BARRACA MAIRAL. Aportaciones a una antropología de la unicidad por JOAQUÍN FERNÁNDEZ MATEO.....	529
HELMUTH PLESSNER. Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo por PABLO CASTRO GARCÍA	533
DANIEL HALLIDAY. Inheritance of Wealth. Justice, Equality and the Right to Bequeath por ALEJANDRO BERROTARÁN.....	539
SLAVOJ ŽIŽEK. La vigencia de El manifiesto comunista por ALICIA BENITO COLMENAREJO, PALOMA EGIDO DÁMASO, PAULA NIETO DE MINGO.	543
CHRISTIAN LAVAL Y PIERRE DARDOT. La pesadilla que no acaba nunca por BORJA ARRIOLA Y REGINA LAGOS GONZÁLEZ	547
JOSÉ ANTONIO GURPEGUI PALACIOS. Nexos liberales. La constitución de Estados Unidos y la española de 1812 por ALEJANDRO ARIAS REY, SILVIA BERIGÜETE PASTOR Y JOSE DÍAZ MONTERO ...	551
MARY BEARD. Mujeres y Poder: un manifiesto por CAROL HANDLEY SABIO, CARMEN MARÍA PEINADO ANDÚJAR Y ANA PÉREZ PERALES.....	555
ANTONIO GÓMEZ RAMOS Y CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ. Confrontando el mal. Ensayos sobre violencia, memoria y democracia por LUCÍA MONTES SÁNCHEZ.....	561
TÉRESA OÑATE ZUBÍA. Estética y Paideia. Estética y Nihilismo. Estética ecológica y Filosofía de la historia. (Hermenéuticas contra la violencia I, II y III) por MARÍA JESÚS HERMOSO FÉLIX.....	565
BEREŠŇAK FERNANDO. El Imperio Científico. Investigaciones político-espaciales por FRANCO DONATO PATUTO GONZÁLEZ	569
LEONARDA RIVERA. Don Juan y la Filosofía por JULIETA LIZAOLA	573

Crónicas de Congresos / Conference Reports

Primer Coloquio Internacional Berkeley por ALBERTO LUIS LÓPEZ	581
Derivas de Europa. Laicismo, Secularización, Alteridad por CÉSAR LÓPEZ RODRÍGUEZ	587

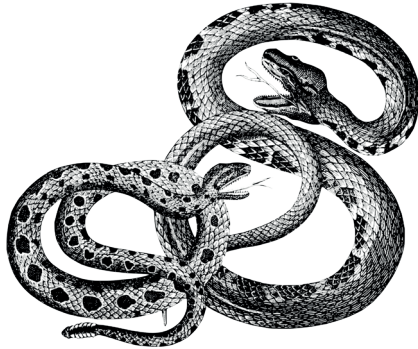
Artículos

Articles



*Filosofía Moral, Política
y del Derecho*

Moral, Political and Legal Philosophy





Goodness and Limit: the Ethics of Eugenio Trías

*Bondad y límite: la ética
de Eugenio Trías*

JUAN ALBERTO SUCASAS PEÓN

Universidade da Coruña (UDC)
alberto.sucasas@udc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.001>
Bajo Palabra. II Época. Nº 22. Pgs: 21-56



Recibido: 02/03/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

La filosofía del límite de Eugenio Trías propone una teoría ontológica donde se distinguen tres cercos (del aparecer, hermético y limítrofe) y cuatro barrios de la «ciudad fronteriza» (filosófico, religioso, estético y ético). Este texto explora el último de ellos. Analiza la ética como acontecimiento en el que intervienen tres clases de subjetividad: el sujeto 1 (emisor de la orden), el sujeto 2 (receptor) y el sujeto 3 (agente). Por otro lado, esa concepción ético-metafísica es remitida a una inspiración religiosa, la del Israel bíblico, y relacionada con la experiencia contemporánea de la barbarie.

Palabras clave: límite; ética; metafísica; judaísmo; barbarie.

Abstract

The philosophy of the limit of Eugenio Trías proposes an ontological theory where three areas [cercos] are distinguished (of the appearance, hermetic and bordering) and four neighborhoods of the border city (philosophical, religious, aesthetic and ethical). This text explores the last of them. It analyzes ethics as an event in which three classes of subjectivity intervene: subject 1 (issuer of the order), subject 2 (receiver) and subject 3 (agent). On the other hand, that ethical-metaphysical conception is remitted to a religious inspiration, that of biblical Israel, and related to the contemporary experience of barbarism.

Keywords: Limit; Ethics; Metaphysics; Judaism; barbarism.

Todo pensamiento creador, para no desmerecer del viejo anhelo filosófico de esclarecer en el elemento del concepto la íntegra experiencia humana, ha de afrontar un exigente desafío, el de conciliar en síntesis armónica su concepción nuclear (el filosofema inspirador del despliegue categorial, *la* idea que singulariza a cada filósofo) y el respeto a la irreductible diversidad inherente a aquella experiencia, de suerte tal que en el propio trabajo filosófico, en la reflexión y en la escritura a ella asociada, se abre paso el dilema ontológico Unidad/Diversidad, la antinomia entre lo Uno y lo Múltiple. Traicionaría la vocación de incondicional fidelidad a lo real el pensador que, por amor a *su* idea, estuviese dispuesto a preterir la intrínseca pluralidad exhibida por el ser en sus variados modos de manifestarse y afectarnos, como si correspondiese al mundo plegarse al artificio del concepto en lugar de proponerse este la plena elucidación de aquel. (Si es razonable mantener en el término *idealismo* una acepción peyorativa, lo justificaría, por encima de cualquier otra consideración, esa voluntad usurpadora, dispuesta a sacrificar la pluralidad dada a un fetiche lógico. Cómplice de una violencia superpuesta a la intelección, la empresa filosófica se desvirtúa entonces, ahogado el designio de entender por la pulsión de dominar). Pero no sería menos infiel a la exigencia filosófica quien, en nombre de los imprescriptibles derechos de la Pluralidad, renunciase a dar razón de esta según la disciplina del concepto. No hay fórmula o regla que resuelva de antemano esa aguda tensión; es competencia del *genio* de cada filósofo encontrar la figura especulativa capaz de dar satisfacción a uno y otro requerimientos, ambos legítimos.

Buen ejemplo de ello es el sostenido esfuerzo con que, a lo largo de casi tres décadas (entre 1985, con la publicación de *Los límites del mundo*, y 2013, año de su fallecimiento), Eugenio Triás ha ido construyendo una *filosofía del límite*, escrupulosamente leal al doble imperativo: conferir pleno desarrollo conceptual a una intuición ontológica (la idea de *límite*, en fecunda pero tensa relación con el *principio de variación*)¹ y someter su potencial filosófico al reto de una experiencia marcada por

¹ Una consideración retrospectiva del corpus pone de manifiesto cómo la noción de *límite* pronto se convirtió en principio rector de toda la aventura; sin llegar a anular el *principio de variación*, sí lo postergó a un discreto segundo plano. Hegemonía cuestionada por *El hilo de la verdad* (Barcelona, Destino, 2004), que reivindica una importancia pareja para los dos filosofemas. Ese texto ocupa un lugar crucial: tardío en su datación, confluye en él un trabajo categorial de veinte años, susceptible ahora de comparecer en una gran síntesis final; lo singulariza, además, el empeño de hallar un punto de equilibrio, tanto entre ideas (aunque quizá fuese más aconsejable hablar de dos matrices de inspiración filosófica, una de naturaleza topológica —*límite*— y otra de índole temporal

la diversidad. Las dos tareas han avanzado parejas. El autor de *Ciudad sobre ciudad* (2001) ha ido diseñando y construyendo, según la metafórica operante en esa obra, una *ciudad del límite*; los grandes hitos del proyecto son, aparte de los libros ya citados, *La aventura filosófica* (1988), *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1994) y *La razón fronteriza* (1999). A lo largo de esa serie, el pensamiento de Trías no discurre linealmente, sino más bien en círculo o espiral: cada nuevo texto retoma, para ahondarlo y recrearlo, lo ya alcanzado por los precedentes, con la intención de penetrar con creciente rigor en un territorio del que había tomado posesión la obra inaugural (*Los límites del mundo*) pero que solo al término del recorrido (sería el honor de *El hilo de la verdad* haber vencido al Minotauro y estar en condiciones de ofrecer una salida del laberinto filosófico) puede considerarse definitivamente cartografiado.

Por un lado, heredero de una tradición que elevó la «ciencia del ser en tanto que ser» a la dignidad de *philosophia proté*, Trías hace que toda su empresa pivote sobre una indagación ontológica de nuevo cuño (por más que reconozca, y reivindique, su raigambre platónica) en la que confluyen una ontología en sentido estricto (doctrina de los tres *cercos* y tabla categorial de siete elementos) y, más allá de ella, en el orden último de fundamentación, una exploración topológica del *Límite* como instancia absolutamente fundante, de cuyo dinamismo interno provienen los tres cercos. En ese programa se materializa el gesto especulativo de Trías, su aportación más genuinamente filosófica. Pero el trazado de la trinidad de *cercos* y su coronación topológica en el *espacio-luz* no agotan esa aventura de pensamiento. De ella forma parte, asimismo, la firme decisión de atravesar, orientada por la brújula del principio ontológico-topológico, todo el espacio urbano de la *ciudad limítrofe*, desde una actitud respetuosa para con la fisonomía o configuración de cada uno de sus *barrios* (es decir, de los grandes ámbitos, interconectados pero de suyo diversos, de la experiencia humana). Trías distingue cuatro: *filosófico* (cuyo perfil bosquejaron las consideraciones anteriores: sus dos grandes sectores son ontología y teoría del conocimiento, nucleada esta en torno a la noción de verdad propia de una *razón fronteriza*), *religioso*, *estético* y *ético-práctico*. Como urbanista, Trías no ha prestado la misma atención a los cuatro distritos. Al menos eso parece sugerir la desigual extensión con que los ha abordado. Tres de ellos han sido objeto de análisis minucioso: es el caso, por supuesto, del *quartier* filosófico, omnipresente en todo el corpus, pero también del religioso (a visitar el «casco antiguo» de la urbe limítrofe se consagró la colosal obra de 1994, *La edad del espíritu*, generosamente acompañada de tres hermanas menores —*Diccionario del Espíritu*, *Pensar la religión* y *Por qué necesita-*

—*principio de variación*—) como entre modalidades de escritura (*El hilo de la verdad* acoge por igual capítulos sistemáticos y variaciones ensayísticas, unificando así los dos grandes ciclos de la producción filosófica de Trías).

mos la religión—, publicadas, respectivamente, en 1996, 1997 y 2000) y el estético (ampliamente teorizado en *Los límites del mundo*, *Lógica del límite* y *Ciudad sobre ciudad*, para no decir nada del tratamiento de la manzana musical —con mayor precisión, la evolución musical de la Europa moderna— en *El canto de las sirenas*, de 2007, y *La imaginación sonora*, de 2010; póstumamente, en 2013, se publicaría un ensayo sobre cine, *De cine. Aventuras y extravíos*). No ha merecido el barrio ético (en realidad, ético-político, por más que la aproximación a lo político presuponga, en la economía interna de la filosofía del límite, una previa fundación del orbe ético) desvelo semejante: tan solo dos textos sucintos, aparte de los capítulos que merece en las obras de síntesis, le están dedicados, *Ética y condición humana* (2000) y *La política y su sombra* (2005). Pero el criterio cuantitativo puede resultar engañoso, muy en particular en relación al primero de ellos, el que aquí demanda nuestra máxima atención. A pesar de su brevedad, *Ética y condición humana*, libro indisoluble de la constante reelaboración del hecho moral en las obras mayores, explora un campo temático decisivo para la filosofía limítrofe. No se trata de un barrio marginal, desplazado a la periferia o extrarradio, que cupiese desdeñar en el recorrido de la ciudad del límite. Muy al contrario, lo ético ocupa en el interés de Trías un lugar crucial, sin el cual se resentiría el sentido global de su proyecto filosófico.²

Demostrarlo será el objetivo esencial de estas páginas. El itinerario abarca tres etapas: exposición sintética de la ontología de los tres cercos, imprescindible para enmarcar el ámbito ético; desarrollo de este en una fenomenología, no ajena a exigencias metafísicas, de la conciencia moral, en cuyo curso se da cuenta de los conceptos centrales de la ética (imperativo; culpa; libertad; responsabilidad; bien y mal...); dos reflexiones finales, de carácter menos expositivo que crítico (en diálogo con el autor de la filosofía del límite), acerca del trasfondo de esa fenomenología y de la relevancia de su presentación del nexo libertad-mal en orden a iluminar el claroscuro de nuestro presente.

Una ontología trágica

LA ONTOLOGÍA NO APORTA, POR SÍ SOLA, la sustancia ética, pero sí suministra el marco de su despliegue: si lo ético es *acontecimiento*, lo ontológico constituye su *escenario*. Trías propone distinguir tres *cercos* o ámbitos (que no *mundos*; la de mun-

² Aunque la razón fronteriza tenga su *organon* en la gnoseología (determinación de la noción de *verdad*), pone el conocimiento al servicio de la transformación de la existencia, pues la mueve el empeño de «contribuir al *alzado* de esta a aquella condición en la cual se puede alcanzar una vida mejor. Eso significa que la razón fronteriza tiene una orientación *práctica* que le es característica» (*La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, pp. 349-350).

do es noción solo aplicable al primero de ellos). En primer término, el *cercos del aparecer*: en su interior tiene lugar la totalidad de fenómenos o sucesos materiales que configuran nuestro mundo; los define, esencialmente, su accesibilidad a la experiencia del sujeto. Pero al espacio de lo que se muestra o hace manifiesto (el *fenómeno*) ha de añadirse el de lo replegado en el misterio o reacio a mostración; ese ámbito, nouménico o meta-físico, recibe el nombre de *cercos hermético*. Entre esos dos cercos se dibuja, a manera de franja intersticial o línea fronteriza, un tercero, el *cercos limítrofe*, lugar del *límite* o *frontera*, que, en polémica con el enfoque negativista hegemónico en la filosofía moderna (límite como «semáforo en rojo» epistemológico, que invita a ceñirse a lo dado y, por ende, cognoscible), cobra un protagonismo esencial, tanto ontológico (el tercer cerco define, implícitamente, los otros dos: cerco del aparecer es, a fin de cuentas, aquello que comparece *aquende* el límite, mientras que cerco hermético es lo que mora, en irresoluble enigma, *allende* el límite; la tradición metafísica, comprometida con un *a priori* ontológico dualista, no tomó conciencia de que *más acá* y *más allá* presuponen un espacio liminar que permita diferenciar ambos lados) como antropológico (no en vano el hombre es, por antonomasia, *el fronterizo*).³ Pero el *límite* no solo ostenta la dignidad —ontológica: Trías califica la tríada de cercos de *ontología trágica*, por cuanto da cuenta de un ser escindido en una pluralidad de ámbitos y remitido a un fundamento en falta— de ser el cerco decisivo; más allá de ello, le corresponde un privilegio que, en contraposición a lo meramente ontológico, ha de denominarse *topológico*: el *Límite* es, como *espacio-luz*, instancia última de fundamentación, respecto a la cual el ser mismo resulta algo fundado (del dinamismo interno del Límite, concebido por Trías como unidad que se desdobra en lo Mismo y lo Otro, brotan los tres cercos; estos no son, a la postre, sino proyecciones suyas). De ese modo, la indagación ontológica —*ser del límite* cartografiado en la trinidad de cercos— culmina en una visión topológica —del *Límite* como Absoluto fundante—.

Para la presentación de la ética limítrofe, al igual que para cualquiera de los otros tres barrios fronterizos,⁴ resulta imprescindible el recurso a la tabla categorial, de siete unidades, con que se nos propone pensar el ser dado en la triplicidad de cercos. Trías agrupa esas siete categorías en tres bloques, en estricta correspondencia con la trinidad ontológica. En primer lugar, cuatro categorías *fenomenológicas*, referidas al

³ «El Límite tiene, en relación a la condición humana, una doble significación que debe ser destacada. (...) El hombre es el gozne que articula y diferencia la naturaleza del mundo. Pero es también la bisagra que articula y diferencia al Mundo de lo que lo rebasa (en forma de misterio o de arcano). Es cópula y disyunción en un doble sentido: entre naturaleza y mundo, y entre este (como cerco de cuanto aparece) y el *cercos hermético* que constituye el punto de fuga del ser y del sentido» (*Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000, p. 63).

⁴ Trías insiste en que los cuatro comparten idénticas determinaciones categoriales, si bien —lo establecimos desde el comienzo: al filósofo corresponde tanto poner en pie una visión unitaria del Todo como describir, respetando

cercos del aparecer: *matriz*, el «fundamento en radical ausentación»,⁵ es decir, la *naturalidad* como sustrato materno o matricial del que proviene el *mundo*, pero que, a diferencia de este, no accede a desvelarse como presencia fenoménica (origen velado o ausencia del fundamento que confieren al cerco del aparecer consistencia trágica); *existencia* como dato inicial de la realidad mundana, desde el que cabe inferir, de un modo irreductiblemente conjetural, la matriz que la antecede (en ese sentido, el *ordo essendi*, donde la matriz ocupa el primer lugar de la serie categorial, difiere del *ordo cognoscendi*, pues lo primordial pre-mundano solo puede ser atisbado desde el dato primitivo de la existencia); la de *limes* es la tercera categoría fenoménica, cuyo rendimiento estriba en dar cuenta de la promoción del ser humano, originariamente remitido al cerco del aparecer como existente intramundano, a su verdadera condición, la *humana conditio* propia de quien habita el límite o frontera; por último, el *lógos* registra la metamorfosis experimentada por el mundo al poblarse de significaciones que el fronterizo introduce en él, de tal suerte que lo meramente físico adquiere un suplemento de inteligibilidad. Conforman el segundo tramo categorial la pareja de categorías *hermenéuticas*, cuyo referente es el cerco hermético: por un lado, la *razón fronteriza* instituye las claves interpretativas a las que ha de confiarse el acceso, nunca culminado en razón de su inherente alergia a hacerse patente, a lo hermético, lo afincado más allá del límite; por otro, el *símbolo*, categoría mística del encuentro entre el sujeto fronterizo y un núcleo de misterio que desafía, y frustra, toda tentativa de elucidación. Clausura la serie la categoría *fronteriza*, propia del cerco limítrofe, del *ser del límite*; en ella confluye y alcanza pleno cumplimiento (aunque solo a nivel ontológico; la inteligibilidad última es competencia de la reflexión topológica) el recorrido de las seis precedentes.

De las siete categorías la decisiva es, desde una perspectiva ética, la tercera, pues en ella asistimos al nacimiento mismo del sujeto como conciencia moral, en función de una llamada que, proveniente del otro lado del límite, obliga al existente humano, hasta entonces huésped del cerco del aparecer, a alzarse hasta el límite:⁶

Yo mismo avanzo hasta el límite del mundo y me planto en la frontera del sentido. Allende está lo que me excede, *el otro mundo*. El cual presiona sobre mí y sobre mi mundo

su respectiva heterogeneidad, sus diversas regiones— «siempre moduladas según la especificidad de cada uno de esos cuatro ámbitos» (*Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001, p. 38).

⁵ *La razón fronteriza*, *op. cit.*, p. 131.

⁶ Para el tratamiento de la ética en la filosofía del límite, cf. *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 46-84 («El acceso»); *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988, pp. 59-93 («La frase imperativa»); *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991, pp. 447-466 («Pasión y logos»); *La razón fronteriza*, *op. cit.*, pp. 65-75 («Ética fronteriza»); *Ciudad sobre ciudad*, *op. cit.*, pp. 217-266 («Ética y condición humana»); *Ética y condición humana*, *op. cit.*, *passim*. Aun siendo su formulación primeriza, el diseño del ámbito ético en *Los límites del mundo* se mantiene, en lo esencial, a lo largo de cuatro lustros de insistente tematización del hecho moral: «La reflexión ética

bajo el modo de un suplemento de interrogantes y de decisiones lingüísticas, pronunciadas desde el límite, mediante las cuales se capta, difícilmente, lo que “cerca está”, el enigma. Un *hiato gnoseológico* sobreviene a la exploración que emprendo. Solo un *salto* hace posible salvar el bache crítico y proseguir el recorrido experiencial hasta que se libere una nueva senda, una *segunda etapa del método*. En ese salto se podrá instituir una segunda expansión de la razón, del *lógos*: la forma lingüística que determina el recorrido empírico de *lo ético*.⁷

Antes de adentrarnos en el nuevo territorio que la ética inaugura conviene insistir en que su tratamiento a cargo de Trías obedece al doble imperativo enunciado al comienzo: inserta lo ético en una propuesta filosófica centrada en una sola idea, la de *límite* (de hecho, será la dinámica entre los tres *cercos* —acuñando el término, nuestro filósofo retiene la noción militar de «asedio», y no solo la de cerca o vallado delimitadores de un territorio, pues le interesa destacar que los cercos ejercen presión unos sobre otros— la convocada a iluminar el orbe ético), pero a la par mantiene un escrupuloso respeto a su especificidad, asumiendo el designio kantiano de mantener innegociable la irreductibilidad de lo ético a cualquier facticidad:

Valor y creencia no pueden derivarse de lo que puede ser representado y conocido. Ciencia y lenguaje “representativo” no pueden jamás fundar evaluación ni estimativa ni pueden motivar un ápice la voluntad, dar objeto alguno a ese querer. Valor y voluntad tienen su fundamento, su estímulo y su motivo más allá de los límites del mundo que podemos representarnos. Sus móviles son metafísicos.⁸

Ética fronteriza

TODO COMIENZA CON UNA LLAMADA. Su destinatario es el sujeto humano, hasta ese instante inmerso en el entorno natural pero sacudido ahora de su sopor animal por una voz de origen misterioso y forma imperativa. No cabe asimilarla a ninguno de los ruidos o sonoridades habituales en el medio físico; evidencia, muy al contrario, una radical *exterioridad*. De hecho, su audición obliga al receptor a *alzarse* en dirección al lugar de donde la voz proviene. (Antropogénesis en versión limítrofe: si la humanización acontece cuando el homínido adopta la postura erguida —*homo erectus*— y accede al lenguaje —*homo loquens*—, la escena ética primitiva supone

que llevé a cabo en *Los límites del mundo* es, sin duda, la pieza clave de una *ética fronteriza*» (*La razón fronteriza*, *op. cit.*, p. 67).

⁷ *Los límites del mundo*, *op. cit.*, p. 43.

⁸ *Los límites del mundo*, *op. cit.*, p. 79. «Lo que se descubre en filosofía, con Kant, es la *flexibilidad* de la razón, del *lógos* (...). La razón es flexible y tiene sobre todo dos flexiones, la indicativa y la imperativa. (...) En el *gozne* entre ambas flexiones se constituye el espacio *crítico* de la filosofía. Ese espacio crítico mantiene firme la *infinita distancia* entre *ser* y *deber ser*» (*La aventura filosófica*, *op. cit.*, p. 307).

un *alzado* y una escucha. *Ethica ex auditu*). Se produce, así, una interlocución asimétrica en la que Alguien habla a otro sujeto, el humano, sometido a una audición silenciosa:

Lo peculiar de esa frase es que el sujeto que la enuncia, el *yo* del “yo te ordeno que...” debe diferenciarse radicalmente de aquel sujeto (*yo mismo*, si quiere decirse así) a quien va dirigida la orden. Podría decirse que *el sujeto que soy, yo mismo*, es aquel a quien la orden se dirige. Pero que es *otro* aquel que pronuncia la orden. Eso significa que el sujeto está, en el *suceso moral*, radicalmente escindido y partido entre un Sujeto Ajeno que enuncia la proposición y *eso que soy, yo mismo*, como receptor de la orden.⁹

Por lo que el acceso a la condición moral —a la genuina *humana conditio*, propia de una subjetividad definida por su índole fronteriza— y a su irrenunciable *autonomía* presupone una situación *heterónoma* originaria: literalmente, la ley es enunciada por una voz que viene *de fuera* e impone su exigencia a quien escucha. Pasividad indisociable de la experiencia de la culpa, manifestación primera y decisiva de la conciencia moral: «El fenómeno moral radical se recibe o se padece en el sujeto en forma de sentimiento y conciencia de culpa. Los términos duros e insoslayables de culpa y deber especifican el hecho moral. (...) No concibo una reflexión moral que no coja el toro por los cuernos, por los dos cuernos conceptuales y empíricos de la culpa y del deber.»¹⁰ Tal es el precio a pagar por la refundación ética de la subjetividad, pues solo la travesía de la culpa eleva al existente humano a su plena humanidad, con lo que la cesura entre facticidad y moralidad, entre ser y deber ser, se fragua en el encuentro entre el sujeto humano y la misteriosa alteridad que lo reclama. También aquel deviene irreversiblemente *otro* a resultas de esa cita. La tercera categoría (constitución del sujeto como *fronterizo*) es «categoría de pasaje; o de prueba iniciática; toda la vida del fronterizo tendrá desde entonces ese carácter».¹¹

⁹ *Los límites del mundo*, op. cit., p. 47. Más radicalmente aún: «Allí donde hay hombre hay culpa» (*ibid.*, p. 73). Tal sería el *a priori* ético-antropológico: solo el abandono de la inocencia animal franquea el acceso al estatus de fronterizo. Finitud trágica: como en la analítica existencialista, la culpa se resuelve en experiencia de una deuda insalvable, deuda que se confunde con el propio ser de quien no advino a la existencia a resultas de un acto propio y está irremisiblemente condenado a abandonarla. Natalidad y mortalidad no solo marcan los límites cronológicos de la existencia fronteriza; determinan, ante todo, su consistencia ontológica: «De hecho ser constitutivamente deudor, o culpable, consiste en saberse fundado por un fundamento en quiebra, o ser portador fundamental de una “inanidad” que afecta a la propia condición fronteriza» (*La razón fronteriza*, op. cit., pp. 70-71). De ahí la proclamada afinidad con aquellos pensadores que, no dispuestos a renunciar a la densidad moral de la culpa, supieron reconocer el *pari* metafísico de una ética consecuente consigo misma; Trías cita a Kant, al Heidegger de *Sein und Zeit*, al Wittgenstein de las páginas finales del *Tractatus* y al Freud tardío: «Creo que estos cuatro grandes pensadores percibieron, de forma instintiva algunos, otros de modo plenamente consciente, que el salto al *suceso moral abre regimiento el acceso a la metafísica*» (*Los límites del mundo*, op. cit., p. 48).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *El hilo de la verdad*, op. cit., p. 127.

¿Qué hay del sujeto de la voz, del emisor del imperativo? Nada puedo *saber* de él, pues rehúye toda determinación o identificación: «Ese sujeto es, pues, respecto a mí, un *lugar vacío* que se sitúa allende la frontera de mi experiencia». ¹² (Para nombrarlo, señala Trías, únicamente cabe recurrir a denominaciones «míticas», como *Zeus más propio* o *Padre muerto*, o bien echar mano de la enigmática expresión «voz de la conciencia»). Sin que ese no-saber sea mera ignorancia; tiene, muy el contrario, una significación decisiva, por cuanto la incognoscibilidad abre al sujeto una auténtica experiencia metafísica: frente al orden de lo intramundano, siempre al alcance de su curiosidad, emerge ahora un horizonte radicalmente distinto, el del *cerco hermético*, en absoluto cognoscible pero no por ello carente de relación con el fronterizo. De hecho, la metamorfosis que hace del sujeto humano un *fronterizo* ya no tiene lugar en el cerco del aparecer, sino que supone su elevación o alzado al lugar del límite o frontera, al *cerco fronterizo*. Desde este, es cierto, no cabe instalarse, de un salto, en el cerco hermético, pero sí escuchar la misteriosa emisión que de allí proviene y, en esa medida, obtener de ese ámbito cierta noticia.

Noticia auditiva, la encerrada en la voz de origen enigmático. Su estatuto es, por lo demás, extraño y paradójico, contradictorio incluso, pues se trata de una *voz silenciosa*: «ese silencio paradójica y extrañamente *nos habla* a través de *una voz que nada dice* (en términos de representación concreta y material) *pero que ordena*». ¹³ Hiperkantismo de un imperativo categórico reducido al puro vacío de su forma desnuda; esa esencialización de la orden, no obstante, radicaliza la obligación impuesta al fronterizo, por más que de ella no brote mandato concreto alguno. Su función no consiste en proveerle de un repertorio de bienes o catálogo de deberes, susceptibles de inmediata traducción práctica en acción, sino conminarle a obrar un Bien de cuya naturaleza no recibe información alguna: «Pero ese imperativo solo dice imperativamente “obra el bien”, sin que dé indicación ni testimonio, en el marco del aparecer, de ninguna aparición que encarne o personifique ese “bien” o su contrario.» ¹⁴

Así pues, ¿a qué obliga el mandato que solo enuncia la forma pura del deber, el imperativo absolutizado? Ordena, ni más ni menos, que el fronterizo sea tal, fiel a su condición (*humana conditio*), convirtiendo su ser en tarea, de tal modo que la *con-vocación* trascendente despierta la *vocación* fronteriza, sacando al humano del letargo animal en que lo sumió su *caída* en el cerco del aparecer. Cabría formularlo así: «Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera.» ¹⁵

¹² *Los límites del mundo, op. cit.*, p. 53.

¹³ *Los límites del mundo, op. cit.*, p. 49.

¹⁴ *La aventura filosófica, op. cit.*, p. 67.

¹⁵ *Ética y condición humana, op. cit.*, p. 16.

Se trata, dice Trías, del *imperativo pindárico*, que ordena «llegar a ser lo que se es», o sea, *fronterizo*.

Nada más elocuente que ese silencio; nada, tampoco, más preñado de consecuencias. En él se halla en juego la posibilidad de la *libertad*, determinación mayor de la subjetividad limítrofe. Si el habla imperativa, en lugar de imponer la nuda exigencia del imperativo pindárico (*sé fronterizo*; pero: ¿cómo?, ¿según qué normas?, ¿en qué acciones?... ninguna instrucción aclaratoria cabe esperar del sujeto que ordena), articulase un detallado programa de acción, la vida moral se vería abortada *in statu nascendi*, puesto que ya no sería obrar de un sujeto libre sino comportamiento de una voluntad esclava. Es, pues, el eclipse de la voz —la interrupción de la comunicación, como cuando «se corta» una conversación telefónica—¹⁶ condición de posibilidad de la libertad para el fronterizo, cuyo lugar está justamente en ese hiato o cesura entre dos cercos, el hermético (del que proviene la llamada) y el del aparecer (desde el que se yergue el receptor). Trías es tajante al reclamar un margen de incertidumbre para la acción moral; si esta derivase de un saber, al modo en que la conclusión lógica lo hace de las premisas del argumento, la libertad, garantía de indeterminación e imprevisibilidad, carecería de base ontológica: «*O hay ciencia del bien y del mal o hay libertad*. Como decían los escolásticos: *tertium non datur*.»¹⁷ El pensamiento limítrofe, en virtud de la promoción del cerco fronterizo a la suprema dignidad ontológica, está en condiciones de fundamentar un querer libre. En última instancia, el imperativo vacío, urgiendo al fronterizo a ser leal a su naturaleza habitando el límite, no hace sino enunciar, en modulación ética, el propio límite:

Lo trágico de la frase estriba en el hiato y desgarrón irremediable, no-mediable, entre lo que la frase dice (“Obra el bien”) y su cumplimiento fenoménico. Esa frase revela el gozne como gozne, o el límite como límite, como el lugar mismo que se aloja en ese hiato, el hiato entre el es y el debe, el hiato entre el indicativo y el imperativo.¹⁸

Si el límite o frontera es el único lugar apto para morada del sujeto ético, la localización resultante del imperativo excluye que pueda asentarse en cualquier otro territorio. Dos se postulan como posibles: por un lado, el situado *aquende* el límite, es decir, el cerco del aparecer, mundo de sucesos físicos remitidos a la *matriz* pre-mundana; por otro, el ubicado *allende* el límite, el cerco hermético que, siendo estación emisora de la orden, se retrae en su secreto. En consecuencia, el imperativo

¹⁶ «La primera parte de la frase es pronunciada desde allende el cerco y la frontera. Luego la comunicación se interrumpe. Esa interrupción, ese hiato telefónico funda radicalmente mi libertad» (*Los límites del mundo*, *op. cit.*, p. 50). «La indeterminación material de la orden abre, pues, cauce a mi libertad: la instituye y funda. Y a través de ello consumo la experiencia ética trascendental» (*ibid.*).

¹⁷ *Ética y condición humana*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸ *La aventura filosófica*, *op. cit.*, p. 74.

pindárico contiene, implícitamente, dos corolarios, ambos de signo negativo: la fidelidad del fronterizo a su propia condición le prohíbe tanto el retorno al cerco físico (del que sin duda proviene, como animal que es), y más aún a la salvaje *matriz* que lo soporta, cuanto la irrupción en el cerco hermético. Ha de ser hombre, ni más (divinidad *supra*-humana) ni menos (animalidad *infra*-humana); animalización y divinización son incompatibles con su destino:

Nuestra condición limítrofe y fronteriza nos sitúa a infinita distancia de la naturaleza (pre-humana) y del misterio (supra-humano). Nuestra condición marca sus diferencias en relación a lo físico (la vida vegetal o animal) y en relación a lo metafísico o teológico (la vida divina).¹⁹

Pero el doble veto ha de ser indicio de una dúplice tendencia en el sujeto fronterizo, siendo en tal medida el límite lugar de tentación o *hybris*: lo exigido por toda norma moral (o jurídica) contraría la voluntad del sujeto a ella sometido. ¿Se inclina el querer humano en la doble dirección que lo alejaría sin remisión de su hogar fronterizo? Así es, en efecto. Por una parte, le acucia el deseo o pulsión incestuosa del *amor-pasión*, que no es, en última instancia, sino afán de retorno al principio materno o matricial, fundiéndose en amoroso abrazo con el sombrío sustrato del que brota lo mundano, como si le fuese dado invertir el tiempo y verse devuelto al lugar abandonado al nacer. Pero, por otra parte, excita al fronterizo la desmesurada ambición de trascender su índole mortal y usurpar el lugar del Padre muerto (ausencia emisora de la voz), instituyéndose en detentador de un poder omnímodo al que habría de someterse cualquier otro sujeto. Oscuro regreso al regazo de una *magna mater* y *libido dominandi* de una potencia sin límites, incesto y parricidio, atracción por la Diosa Erda o por la Voz del Padre Muerto,²⁰ en ambas inclinaciones reconoce el fronterizo la verdad de su deseo, al que dan expresión lógico-lingüística dos falacias, la naturalista (reducción de lo ético a la matriz pre-mundana) y la meta-lingüística (delirio totalitario de una ética que quiere ocupar un lugar absoluto, más allá de mundo y lenguaje).²¹ Pero el rendimiento del imperativo consiste, precisamente, en impedir ambas formas de extravío ratificando así el lugar ético, ni matricial ni meta-mundano, del límite:

El lugar del padre muerto y sepultado, el lugar del Dios oculto en el subsuelo infernal del otro mundo, debe dejarse vacío (el sepulcro está vacío). El lugar de la tierra madre o de la figura materna de la patria está escondido y retirado: debe dejarse, piadosa, modestamente, en ese retiro y autoolvido.²²

¹⁹ *Ética y condición humana, op. cit.*, p. 13.

²⁰ Cf. *Los límites del mundo, op. cit.*, p. 71.

²¹ Cf. *Ética y condición humana, op. cit.*, pp. 65-66.

²² *Los límites del mundo, op. cit.*, p. 69.

Por registrar sin ambages el sustrato pasional de la vida moral (toda ética es, en su velado o inconfeso origen, una *patética*; el *ethos* nace —viene repitiendo Eugenio Trías desde su *Tratado de la pasión*— de la pasión antes que de la acción),²³ la ética limítrofe reivindica un carácter trágico e invita a pensar el núcleo fundante de la acción desde «la intersección misma, o cruce, o entrecruzamiento de pasión y *logos*, de padecimiento y lenguaje, al que aquí se llama compromiso lingüístico-pasional».²⁴ Pero ese compromiso no lo es con la *hybris* del héroe abrumado por el destino, sino con la sabiduría trágica que hace del límite o medida único antídoto eficaz contra la desmesura de aquel. De Esquilo y Sófocles aprendemos, en la desventura de la víctima, una sabiduría cuya destilación suprema ofrece la palabra del filósofo:

La vida es buena cuando es acorde con esa *humana conditio* que aquí es propuesta; cuando sabe determinar el carácter indeterminado de esa condición nuestra mediante la *de-terminación* de su doble indeterminación (por defecto o exceso); cuando espanta ese defecto y ese exceso en el *mesótes* (aristotélico), o ese “justo medio” que salvaguarda de una *inhumanidad* por defecto (por apego a la matriz) o por exceso (por voluntad de dominación).²⁵

* * *

«El sujeto, por tanto, comparece como “un límite del mundo” (Wittgenstein): desdoblado entre esa parte de sí mismo que comparece como una voz (imperativa) procedente de más allá del límite del mundo, y esa otra parte que constituye su afinamiento en el cerco del aparecer, o en el ámbito intramundano.»²⁶ A medida que el discurso penetra en la sustancia del acontecimiento ético, va dejando constancia de la complejidad inherente a la subjetividad que le corresponde. Mayor aún de lo consignado hasta ahora. A los dos personajes ya conocidos (el emisor de la voz imperativa, arraigado en el cerco hermético, y el oyente de la misma, que abandona su ubicación primitiva en el cerco del aparecer para domiciliarse en el cerco fronterizo, pues solo en este puede la audición tener lugar) ha de añadirse un tercero, el de quien tiene encomendada la misión de dar respuesta en forma de praxis a la exigencia del imperativo pindárico, por lo que se ve devuelto al cerco del aparecer en

²³ «La pasión no es pasión de un sujeto sino que, desde ella, funda toda “sujeción” como subjetividad pasional. El sujeto lo es como derivación de la pasión que le domina» (*Lógica del límite, op. cit.*, p. 459).

²⁴ *Lógica del límite, op. cit.*, p. 464.

²⁵ *Ciudad sobre ciudad, op. cit.*, pp. 243-244.

²⁶ *La razón fronteriza, op. cit.*, p. 71. (Adviértase que el sujeto *otro* —su trascendencia o alteridad era subrayada por *Los límites del mundo*— aparece aquí como «parte» hermética del sujeto limítrofe. Ese cambio de acento será abordado con posterioridad).

tanto que ámbito donde un curso de acción puede materializarse. *Ética y condición humana* propone denominar a esas tres figuras Sujeto 1, Sujeto 2 y Sujeto 3. Resulta obvio que esa tríada es trasunto ético-antropológico de la trinidad ontológica (confirmación del principio rector de la filosofía del límite: cada sector de la experiencia humana —los cuatro barrios o distritos de la ciudad fronteriza— debe ser explorado en función de la ontología trágica y su fundamento topológico), dado que cada nivel de subjetividad se configura en estrecha ligazón con uno de los cercos: la voz que pronuncia la orden (Sujeto 1) emite desde el cerco hermético; el receptor (Sujeto 2) solo accede a ser tal mediante el previo alzado al cerco limítrofe, fuera del cual ninguna audición resulta posible; en cuanto al agente (Sujeto 3), opera en el cerco del aparecer, en relación con otros humanos y con los demás existentes intramundanos. También en clave cronológica puede glosarse lo ético, dado que la triplicidad de sujetos y cercos instituye igualmente una secuencia de tres tiempos: el de la propuesta (Sujeto 1), el de la escucha (Sujeto 2) y el de la respuesta (Sujeto 3).²⁷

Con todo, siendo todas ellas imprescindibles, no es menos cierto que una de las tres figuras de la subjetividad prevalece sobre las dos restantes. Nos referimos, naturalmente, al Sujeto 2, a quien conviene el nombre de *fronterizo*. ¿Cabe ver en ello una confirmación de la hegemonía de la noción de *límite* en el dispositivo ontológico (el espacio fronterizo permite determinar los otros dos cercos como su *aquende* y su *allende*) y topológico (del Límite como instancia fundadora, cuya unidad se desdobra internamente, provienen los tres cercos) de Trías? Así es, sin duda: la primacía onto-topológica del límite tiene su trasunto ético-antropológico en el predominio o hegemonía del Sujeto 2; al igual que el cerco limítrofe remite, en virtud de su propia consistencia ontológica, al del aparecer y al hermético (a diferencia de la clausura de cada uno de ellos en su propio espacio: aquel, en la inmanencia del fenómeno que se muestra; este, en el repliegue de lo misterioso), el Sujeto 2 proporciona el nexo entre la llamada del Sujeto 1 y su ejecución por el Sujeto 3. No en vano el nombre del ser humano es, en esta filosofía, el de *fronterizo*. De los *limitanei* se impone decir:

Se caracterizan por su naturaleza centáurica, a caballo entre el mundo y el misterio, o entre el cerco del aparecer y el arcano. Son los hijos del *humus*, los “humildes”, que acceden a la “humanización” toda vez que se reconocen habitantes del lugar del límite.²⁸

La imagen del centauro como emblema o símbolo de una condición —*humana conditio*— referida al misterio que, sin dejar de serle íntimo, la trasciende y a una animalidad que, aun incorporándose a su sustancia, ha de ser excedida parece

²⁷ Cf. *Ciudad sobre ciudad*, op. cit., pp. 239-240.

²⁸ *La razón fronteriza*, op. cit., p. 248.

trabajar en profundidad el imaginario filosófico de Trías.²⁹ Desde fecha temprana: el ensayo «Pico della Mirandola: El hombre, semejante a Proteo»³⁰ perfilaba ya a mediados de los setenta un proyecto de antropología centrada en la *excentricidad* de la anomalía ontológica constituyente de lo humano, y en el juego especular entre *microcosmos* y *macrocosmos*, al hilo de un comentario de ese texto fundacional que es la *Oratio de hominis dignitate* del neoplatónico renacentista:

¿Qué extraña cosa es el hombre? ¿Qué rareza o extravagancia permite comprender su etérea y tornadiza naturaleza? Pico della Mirandola responde: semejante a un gran camaleón, semejante a Proteo, el hombre, precisamente porque no es ninguna cosa, puede ser todas las cosas.³¹

Esa intrincada estructura (en interrelación: la subjetividad fronteriza incorpora tanto una estática —distinción de tres estratos— como una dinámica —comercio mutuo entre los tres niveles—, paralela esta última a la presión recíproca ejercida por los cercos) aporta luz a la naturaleza del acontecimiento ético. Se da en él un elemento irreductiblemente metafísico, no susceptible, por tanto, de la enunciación o cognición vigentes en el cerco del aparecer. El Sujeto 1 debe ser mantenido en el encierro propio de lo hermético, evitando la *ilusión trascendental* que haría de él objeto de un discurso apto para nombrar la esencia de su referente. Apenas el silencio, un respetuoso silencio, parece compatible con la escucha de la voz misteriosa:

Pero esa raíz está implantada en tierra extraña. La voz llega a mí del extranjero. Del reino de los muertos proviene la voz de orden. En el sepulcro en donde yacen los ancestros,

²⁹ No en vano califica de «perla filosófica de gran calado» el sintagma orteguiano, «el hombre, ese centauro ontológico». Cf. *El hilo de la verdad*, *op. cit.*, p. 53.

³⁰ Cf. *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 1983², pp. 75-83.

³¹ *El artista y la ciudad*, *op. cit.*, p. 78. Del interés de Trías por la meditación del humanista florentino son también muestra la entrada «Hombre» del *Diccionario del espíritu* (Barcelona, Planeta, 1996, pp. 73-78) y las referencias presentes en «El cuadro que nunca fue pintado» (*Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1988, pp. 47-78). No estará de más recordar que E. H. Gombrich, en su clásico estudio iconológico «Las mitologías de Botticelli» (*Imágenes simbólicas*, trad. de R. Gómez Díaz, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 63-130), analiza el centauro del lienzo *Palas y el Centauro* como símbolo antropológico, pues en esa figura mitológica coexisten los dos ingredientes de lo humano, animalidad y racionalidad: los tres niveles que Platón tematiza en el alma humana aparecerían, en representación pictórica, mediante Minerva (*caput aurigae*), lo humano del Centauro (*melior equus*) y su parte equina (*equus deterior*). Cf. E. H. Gombrich, *op. cit.*, p. 314 (nota 146). Señalemos, para terminar, que Trías, proclive a una lectura retrospectiva de su producción en clave continuista (y a rastrear los precedentes histórico-filosóficos de la filosofía del límite), conecta explícitamente el paradigma antropológico de Pico con su propia teorización del fronterizo: «Y ese carácter excéntrico, recordado ya por el gran pensador renacentista Pico della Mirandola, constituye, como supo afirmar este en su célebre *Oración sobre la dignidad humana*, el fundamento de nuestra libertad. Ya que desde ese límite o confin, que no es una línea (como pensaba Heidegger) sino una franja habitable, podemos determinar nuestra vida, nuestra acción y nuestra praxis; y en dirección hacia una insistencia vital y convivencial que consiste en tomarle la medida al *limes*; o en la libre y abierta posibilidad de arruinarnos al ser y al sentido por no comprender esa medida limítrofe, o por querer ilusoriamente rebasarla» (*El hilo de la verdad*, *op. cit.*, p. 55).

los dioses muertos, se halla el lugar en el cual puede definirse y localizarse el “sujeto” que emite la voz de orden.³²

Es justamente la renuncia a ocupar ese lugar vacío, ateniéndose a la propia vocación fronteriza, lo que distingue una ética racional e ilustrada (consciente de recibir una palabra procedente del cerco hermético, asume que tanto la escucha como la respuesta se producen fuera de aquel, por siempre inaccesible) de otra irracional o dogmática (empeñada en ocupar ese vacío, implantándose en el *más allá* del límite). En ese sentido, cabría decir que la ética fronteriza propone, *more kantiano*, un uso del Sujeto 1 como concepto-límite, pues esa instancia únicamente permite designar un lugar vacío. Se tiene noticia de Algo que emite la orden, pero se sabe también que ha de mantenerse irrepresentable. Tal es el compromiso iconoclasta de una ética limítrofe, único modo de garantizar la libertad finita del habitante de la frontera.

Pero lo irrepresentable profiere el enunciado imperativo y con ello, sin merma de su incondicional incognoscibilidad, entra en relación con quien, en virtud de esa interpelación, accede al límite y deviene *fronterizo*. Cita o encuentro entre aquello que, sin comparecer como presencia, habla desde el cerco hermético y aquel que, elevándose desde el cerco del aparecer, alcanza el cerco limítrofe. Así se constituye el Sujeto 2:

Esa frase instituye al fronterizo *como fronterizo*. Porque “oye” esa frase, por lo demás partida y dividida, *por eso es lo que es*, límite y gozne entre dos ámbitos de “infinita distancia”. La frase está, en efecto, dividida y escindida, ya que solo “llega”, como mensaje, al fronterizo, la primera parte de la frase, la que exige u obliga al fronterizo a obrar de una determinada manera (obrar “bien”) sin que pueda, en cambio, oírse el contenido material que “se dice” después de ese comienzo de la frase.³³

Pero el inacabamiento del imperativo, la interrupción de la comunicación, reclama una instancia suplementaria, la del Sujeto 3. Se le encomienda completar la frase inconclusa y responder a la demanda mediante un curso de acción: «He de materializar en el *hacer* eso (indecible) que no me es posible *decir*.»³⁴ En su mera formalidad, el imperativo obliga de manera categórica, pero no enuncia ningún curso de acción definido; tan solo impone un «debes...» ayuno de contenido material. Proporcionarle es incumbencia del Sujeto 3. En él se invierte el dinamismo inaugural de lo ético: si en un primer momento aconteció un *alzado* —del cerco del aparecer al fronterizo—, ahora ha de tener lugar un *descenso* —del cerco fronterizo

³² *Los límites del mundo, op. cit.*, p. 54.

³³ *La aventura filosófica, op. cit.*, p. 74.

³⁴ *Los límites del mundo, op. cit.*, p. 59. «Eso indecible de allende el límite no puede ser *propuesto* (en enunciados declarativos, o “apofánticos”); pero puede y debe ser *actuado*» (*La razón fronteriza, op. cit.*, p. 67).

al del aparecer—, por más que quien vuelve ya no es idéntico, aunque se trate del mismo sujeto, a quien fue llamado —en realidad, reclamado— por la proposición del Sujeto 1. El existente humano ha dejado de ser ente intramundano, que reconocía en el cerco del aparecer su único ámbito de vida, y se ha vuelto fronterizo (Sujeto 2) que, tras oír el imperativo trascendente, se dispone a darle cumplimiento en un obrar inscrito en el tejido el mundo (Sujeto 3).

En virtud de la estratificación tripartita de la subjetividad, la ética limítrofe puede dar cuenta tanto de la universalidad irrestricta del imperativo (la proposición ética del Sujeto 1 obliga incondicionalmente a todo sujeto convertido en fronterizo) como de la irrenunciable concreción (circunstancias de la acción; contexto social e histórico) en que ha de materializarse la *praxis* del Sujeto 3, tanto de la obligatoriedad absoluta de la orden como de la paradójica libertad de quien la acata, tanto de la impersonalidad de lo ordenado (el mandato se dirige a cualquier fronterizo, al que instituye en su *humana conditio*) como de la singularidad o individualidad de la respuesta:

Esa materialización, que es el resultado de una libre elección y decisión, o de una libre respuesta a la propuesta, admite y acoge tantas orientaciones de la acción como sujetos o agentes (personales, individuales) existan. A la unidad, unicidad y universalidad incondicional de la *propuesta* sigue la pluralidad dispersa y diversa de las *respuestas*.³⁵

Nada de todo ello sería posible sin el hiato fundacional entre la exigencia y su traducción práctica (correlato de la función ontológica del cerco limítrofe como franja separadora de patencia fenoménica y latencia hermética), pues en él se aloja la libertad del fronterizo. A contrapelo del conocido adagio, la ética fronteriza proclama que el dios propone y el hombre dispone. La creatividad ética supone el asentamiento de la voluntad (Sujeto 2) en el límite o frontera, desde donde cabe escuchar la exigencia nouménica (Sujeto 1) y otorgarle respuesta —formulación de normas morales, dotadas de contenido axiológico, y compromiso con ellas en la *praxis*— en el campo fenoménico (Sujeto 3). Por otro lado, esa vocación limítrofe invita a conciliar, en síntesis armónica, el legado ético de la Antigüedad (la buena vida como *telos* de la acción) y la demanda moderna de libertad (formalismo ético), mediando entre la sabiduría práctica de Aristóteles y el primado kantiano de una voluntad autónoma. Pues lo ético requiere por igual *forma* (autodeterminación o autonomía de un sujeto libre) y *finalidad* (buena vida como supremo objetivo ético). Doble faz, desde la nueva ética del límite, de un solo principio, el *limes* mismo:

³⁵ *Ética y condición humana, op. cit.*, pp. 47-48. Esa mediación permite conciliar la tensa bipolaridad, definitoria del ámbito ético, entre prescripción absoluta y contingencia de las condiciones objetivas; dicho en términos histórico-filosóficos, entre rigorismo kantiano y ética prudencial aristotélica. Cf. *Ética y condición humana, op. cit.*, p. 38.

Pero tanto la forma como la finalidad muestran lo mismo: la misma condición límite, que en la forma comparece como proposición imperativa ética, y en la finalidad se muestra como efecto del cumplimiento de esta (la vida venturosa, la buena vida).³⁶

* * *

Una persistente e irresuelta ambigüedad ha atravesado nuestro recorrido por el territorio ético, articulado como espacio de juego entre tres niveles de subjetividad (los sujetos 1, 2 y 3). Su necesaria distinción no plantea dudas en el paradigma de Trías, pero sí resulta problemático el estatuto óntico que haya de atribuírsele: ¿se trata de tres sujetos diferenciados o de tres estratos de una subjetividad única? ¿Ha de entenderse la tríada como genuina intersubjetividad o más bien como dinámica intrasubjetiva? ¿Propone el autor de *Los límites del mundo* una diferencia sustantiva o meramente funcional? En lo que a los sujetos 2 y 3 respecta, la respuesta parece clara: por mucho que se insista en su distinción (pareja a la duplicidad de cercos; respectivamente, el límite y el del aparecer), queda clara la identidad de referente, pues *fronterizo* y agente nombran aspectos o funciones de un sujeto único (el que, alzándose al cerco límite, escucha la orden no es otro que quien la cumple emprendiendo un curso de acción; yo mismo soy ambos, según dos registros de mi vida subjetiva). Pero la identidad del Sujeto 1, en su relación con los dos restantes, resulta mucho más enigmática, algo acorde, por lo demás, con su ubicación en el cerco hermético, es decir, en el lugar del misterio.³⁷

³⁶ *Ética y condición humana, op. cit.*, p. 60.

³⁷ Si de la elaboración discursiva de la subjetividad ética transitamos a su posible plasmación pictórica (en el ya aludido lienzo de Sandro Botticelli *Palas y el Centauro*), el enigma persiste: dando por buena la interpretación de Gombrich (es decir, admitiendo que ese cuadro no sea sino traducción icónica de la doctrina platónica de un alma tripartita: *racional* —Palas—, *irascible* —parte humana del centauro— y *concupiscible* —parte animal del centauro—), nos inclinaríamos hacia una lectura monista, pero sin que por ello pudiésemos soslayar el hecho, plásticamente incuestionable, de que en la superficie pintada figuran dos personajes (uno de ellos, el centáurico, a su vez doble) y no uno solo. Se impone reconocer que la figura presente a la derecha del espectador representa una divinidad (Palas Atenea; Minerva), en contraste con el otro protagonista, semihumano y semibestial. Esta breve digresión no nos aleja del centro del interés especulativo de Trías. Y no solo por la hondura de su fidelidad a Platón o el rigor con que «El cuadro que nunca fue pintado» identifica en el consorcio Ficino-Botticelli la expresión filosófico-plástica de una intuición antropológica cuya formulación platónica y neoplatónica nunca ha dejado de inspirar la propia tematización triasiana de lo humano. Hay una razón adicional de peso para invocar ese cuadro: en él tiene lugar una *escena moral* en la que la diosa Minerva somete o «doma» (recuérdese el título italiano del cuadro: *Pallade che doma il centauro*), transformándolo, a un ser compuesto de dos elementos, salvaje uno y más proclive el otro a prestar oídos a la figura divina que le mira y retiene sus cabellos. ¿No delatará la mitad caballar su arraigo en la naturaleza y su *matriz* pre-mundana, al igual que la mitad humana simbolizará la condición *fronteriza*? Pero, en tal caso, ¿cómo entender en perspectiva ético-antropológica la figura celeste de



Palas y el centauro (Sandro Botticelli; 1482)³⁸

La tercera categoría transcribe un encuentro o *cita*. ¿Entre el humano fronterizo (Sujeto 2) y la divinidad (Sujeto 1) que hace oír su voz desde el cerco hermético? ¿O más bien se trata de un «diálogo del alma consigo misma», de un íntimo desdoblamiento del sujeto humano? Ninguna duda puede caber sobre la incidencia en el acontecimiento ético de los dos cercos, fronterizo y hermético; pero, aun así, subsiste la pregunta: ¿su encuentro acaece en la inmanencia antropológica —lo *humano, puramente humano*— o supone un espacio mixto de relación entre lo humano y lo divino? Con otras palabras: ¿cabe dar cuenta de lo ético en clave exclusivamente antropológica o su elucidación obliga a transitar senderos metafísico-religiosos? ¿O quizá resulte artificial el dilema, por cuanto la propia condición humana, definitiva del ser fronterizo, incluiría de suyo irrenunciables momentos metafísicos

Palas o Minerva sino como sujeto emisor de la voz proveniente del cerco hermético, cuya dócil escucha representaría la mansedumbre del centauro?

³⁸ Tomada de <https://arte.laguia2000.com/pintura/palas-y-el-centauro-de-botticelli>

que ponen en entredicho un recurso excesivamente escolar a dicotomías rígidas (inmanencia vs. trascendencia; profano vs. religioso; humano vs. divino)? Acaso el efecto mayor de la filosofía del límite sea perturbar hábitos intelectuales demasiado acomodaticios, obligando a reformular, desde una novedosa inspiración, viejas preguntas, en lugar de conformarse con seleccionar una de las respuestas disponibles en repertorios tradicionales. Quizá sea así. En cualquier caso, no nos apresuremos.

Partamos de una constatación: la ambigüedad está en el propio discurso de Trías. Por un lado (sobre todo en el texto inaugural, *Los límites del mundo*, donde, como hemos podido comprobar, se insiste en la inconmensurabilidad entre emisor y receptor de la frase imperativa o proposición ética: mientras que el primero ostenta un carácter genuinamente metafísico y tiene su morada en el cerco hermético, el segundo no es sino el sujeto humano que, proveniente del cerco físico, se alza al límite o frontera; desde aquí cabe prestar oídos a la voz, pero no representarse a quien la pronuncia), radicaliza la trascendencia de la instancia hermética, en acusado —y dualístico— contraste con el oyente fronterizo. Pero, por otro lado (de forma creciente a medida que nos acercamos a los textos tardíos, que sin duda mantienen el esquema del acontecimiento ético trazado en *Los límites del mundo*, pero que no por ello dejan de enriquecerlo y recrearlo), a cada paso se impone con mayor claridad que la triplicidad de figuras éticas remite a sendos niveles antropológicos. Como si de la trascendencia acentuada (no sin ambigüedad, es cierto: respecto a lo hermético domina siempre un acercamiento discreto, que rehúye la explicitud; algo patente en la consideración de los nombres de la instancia trascendente —Padre muerto o Zeus más propio— como denominaciones «míticas», a manera de pseudónimos que vanamente pretenderían nombrar lo que ha de permanecer innominado) pudiese transitarse con naturalidad a su inscripción antropológica. Obsérvese cómo ya en *La aventura filosófica* la proclamación de la escisión meta-física entre sujetos da paso, sin solución de continuidad, al desdoblamiento en dos mitades, hermética y fronteriza, de un sujeto único:

Dice algo al fronterizo como fronterizo. (...) Ese decir se muestra como una “voz” cuyo sujeto está escindido de aquel a quien eso se dice (el fronterizo). Esa “voz” es, en relación al “yo” del fronterizo, un Ueberich, un super-ego, la mitad oculta, encerrada en sí de su propia subjetividad, su dimensión absorbida dentro del cerco nouménico.³⁹

El sujeto *otro* o extraño, aunque no por ello cese de domiciliarse en el cerco hermético, revela ahora su condición de parte o «mitad oculta» de la subjetividad limítrofe, como si la categoría de Otro se subordinase, en el ámbito ético, a la de

³⁹ *La aventura filosófica, op. cit.*, p. 66.

Mismo, obligando por tanto a reformular la distinción entre Sujeto 1 y Sujeto 2 en términos más monistas que dualistas. Eso es lo que se impone con creciente evidencia en las formulaciones más recientes de la ética limítrofe: el Sujeto 1 «constituye una instancia topológica del propio sujeto del límite (...), uno de los componentes que hace posible la cita y el encuentro del sujeto *consigo*»;⁴⁰ «forma parte de ese sujeto *que somos*», en lugar de representar «una suerte de instancia heterónoma o alógena en relación a nuestra experiencia»;⁴¹ es «el lado excedente del propio sujeto fronterizo desdoblado». ⁴² Con todo, esa evidencia textual no parece anular la ambigüedad o tensión internas de un planteamiento especulativo comprometido por igual con el estatuto metafísico de la instancia legisladora y la necesidad de integrar en la realidad antropológica toda la sustancia del acontecimiento moral. ⁴³

Se impone, por tanto, preguntar: ¿cómo pueden conciliarse, con plena coherencia discursiva, la afirmación de la trascendencia inherente al Sujeto 1 con su inclusión en la subjetividad fronteriza (en lo que cabría denominar el plano de inmanencia antropológico)? Reconociendo que se trata de un problema harto difícil, consideramos que Trías aporta dos claves valiosísimas para su resolución. La primera, de naturaleza onto-topológica, obliga a indagar la fuente última de inteligibilidad del hecho moral en la pura noción de Límite. Metafísica, la segunda se adentra en el núcleo acaso más íntimo de la experiencia religiosa, inmersa en la antinomia entre extrañeza u otredad de la divinidad que se revela y deificación del testigo humano que acoge la teofanía; esa aporía alcanza su máxima intensidad en aquellos momentos en que la conciencia religiosa se abre (en misticismos y angelologías, pero también en la postulación cristiana de la encarnación del Hijo) a cierta indistinción entre lo humano y lo divino.

Comencemos por la clave onto-topológica. Conviene recordar que la ética no es sino uno de los barrios de la ciudad fronteriza. Como tal, posee su idiosincrasia, pero sin que por ello acuse en menor grado la condición de parte o sector de un todo más

⁴⁰ *Ciudad sobre ciudad, op. cit.*, p. 239.

⁴¹ *El hilo de la verdad, op. cit.*, p. 94.

⁴² *Ética y condición humana, op. cit.*, p. 186.

⁴³ En los siguientes términos respondía Trías a sendos comentarios epistolares del autor relativos al enfoque del problema que nos ocupa en *Ética y condición humana* y *El hilo de la verdad*: «Entiendo el problema que me plantea, relativo al Sujeto 1. Yo mismo, este verano, he estado “luchando” con él (al estilo de Jacob con el ángel, o con el propio Yahveh). El caso es que quería mantener la máxima autonomía posible (pero siempre relativa) para el espacio ético, o para el *quartier* de la razón fronteriza en su uso práctico (...). Quería llevar hasta el máximo eso que usted ha adivinado, la suerte de dialéctica que en la ética se produce entre autonomía y heteronomía. Me importaba mantener en el máximo de sobriedad y discreción al referente (silencioso) que constituye ese Sujeto 1 que sostiene o soporta la “frase” ético-metafísica» (carta del 19 de septiembre de 2001); «Entiendo perfectamente sus interrogaciones finales. La relativa a la posible heteronomía del sujeto 1, por ejemplo. Lo cierto es que no puedo dejar de plantear las cosas en términos que a la fuerza pueden parecer ambiguos. Creo que la ambigüedad no está en mí; está en “la cosa”» (carta del 31 de agosto de 2004).

amplio. De ello se sigue que la reflexión filosófica sobre el acontecimiento ético no puede prescindir de una fundamentación ontológica. Así, en el trecho ya recorrido hemos puesto de manifiesto la relevancia ética de la ontología trágica, cuyos tres cercos (del aparecer, limítrofe y hermético) permitieron definir una tríada de instancias éticas (los sujetos 3, 2 y 1). Por otro lado, la tercera categoría se reveló decisiva para dar cuenta de la constitución del espacio ético. Sin embargo, representa solo uno entre siete elementos de una tabla cuya serie culmina en la séptima categoría, la de *ser del límite*, que ilumina el sentido de sus seis predecesoras. También de la tercera; vale decir, del acontecimiento ético. Si este se inaugura con una enigmática voz que requiere al sujeto humano desde el cerco hermético, la identidad de su emisor únicamente puede desvelarse en la consumación del despliegue categorial:

Podría decirse que en la tercera categoría comparece lo que en *Ética y condición humana* llamo Sujeto 2 (situado en el cerco fronterizo; en el instante de recepción y audición de la “voz” en el que el *ser del límite* se “propone”). Y que en la séptima se descubre, con dificultad, el *sujeto* elíptico de la “frase” ético-filosófica, la que propone de forma imperativa, llegar a ser lo que se es (habitante de la frontera).⁴⁴

Sin embargo, aun el análisis de la última categoría resulta, a la postre, insuficiente, por cuanto la ontología trágica de los tres cercos (lo sintetizado en la noción de *ser del límite*) no aporta la fundamentación última.⁴⁵ Esta es competencia de la reflexión *topológica*, cuyo objeto es el Límite *qua* Absoluto, por cuanto su reflexividad interna, en la que juegan en reciprocidad los géneros supremos de lo Mismo y lo Otro, da cuenta de la triplicidad de cercos: nacen del propio desdoblamiento de la Unidad originaria (en sentido absoluto: nada cabe pensar como previo al Límite) en un anverso luminoso (cerco del aparecer) y un reverso sombrío (cerco hermético), entre los cuales tercia el territorio intermedio (cerco limítrofe). Más allá del *ser*, el *Límite* como *espacio-luz*: la especulación de Trías, al promover la idea de límite a la máxima dignidad filosófica, no se limita a reivindicar su lugar en la ontología (eso es, a fin de cuentas, lo que la doctrina del triple cerco le reconoce); reclama para ella la condición de Principio supremo o Fundamento incondicionado del que brotan, a título de proyecciones suyas, los tres cercos. De ese modo puede Trías ofrecer una propuesta que es a la vez *pluralista* (tres cercos) y *monista* (Límite o espacio-luz como fuente única de aquellos). Precisemos: pluralista en *ontología* y monista en

⁴⁴ *El hilo de la verdad, op. cit.*, p. 94.

⁴⁵ «En este sentido las raíces de la proposición ética son ontológicas. Solo que la ontología del límite se resuelve, en última instancia, en una topología radical ceñida y circunscrita a la Idea misma de Límite (concebido este en significación intrínseca y reflexiva, o como fundamento desde el cual se expide el *ser*, como *ser del límite*)» (*Ética y condición humana, op. cit.*, 103).

topología. Pues bien, es esa conciliación de unidad topológica y pluralidad ontológica lo que nos permite pensar a un tiempo una subjetividad ética escindida en tres sujetos y unificada como fundamento de su despliegue. Pues lo ético-antropológico, al igual que cualquiera de los otros *barrios*, no es sino trasunto de la Unidad topológica de la que todo (no solo los entes intramundanos, cuya suma es el cerco del aparecer; también los otros dos cercos) proviene. Si la topología es reflexión sobre el límite, sobre el *lugar* del límite, este constituye, en efecto, el lugar enigmático donde hemos de ubicar al Sujeto 1:

Esa barra designa el límite; es el *signo* que lo designa. Constituye su cifra misma. Y ese límite, en esta espiral reflexiva (relativa a la esencia del ser del límite), albergaría el *sujeto* de la enunciación, o de la proposición. No el sujeto en el sentido de aquel a quien se le da el ser (con la existencia) y el límite (como lugar de prueba de su libertad). Sería el sujeto (= x) de ese mismo límite que *da ser y se recrea*.

Ese sujeto se reconoce, por el momento, en su elipsis. Solo puede promoverse una aproximación a él por razonamientos indirectos, o metonímicos, o a través de formas simbólicas. Sería el sujeto (= x) *del límite*. (...)

Ese sujeto forma parte de ese sujeto *que somos*. Pero de ningún modo es reducible a esa condición (humana, fronteriza) en la que nos reconocemos existiendo. Ese sujeto posee una peculiar ambivalencia; o se caracteriza por su intrínseca anfibología.

Es a la vez esa "parte" de nosotros mismos capaz de oír y recibir la apelación (imperativa) que nos conmina a llegar a ser lo que somos; y es también el incógnito (= x) de donde esa "voz" puede, en nosotros, alcanzar pronunciamiento y expresión.⁴⁶

De tal suerte que lo ontológico y lo ético se dan, desde su compartida raíz topológica, en íntima conexión, hasta el punto de unificarse la proposición (ontológica) que nombra el ser del límite y la proposición (ética) que, en forma imperativa, provoca el alzado del sujeto humano a la condición fronteriza:

Ese sujeto (1) es el sujeto (= x) de la proposición ontológica. Que es, a la vez, *declaración* de la verdad del ser del límite, y *propuesta* (imperativa) que reta a la libertad del sujeto que inviste el límite.

Y es que esa proposición ontológica es, de hecho y de derecho, *proposición ético-ontológica*.⁴⁷

La inspiración limítrofe hace posible pensar una subjetividad a la par tripartita y unitaria. Ahora bien, en el horizonte finito de experiencia del sujeto fronterizo el orden de la escisión resulta irrebasable, dado que el postulado de la unidad no anula la disimetría con que la terna de sujetos se presenta. Hay cita o encuentro entre Su-

⁴⁶ *El hilo de la verdad, op. cit.*, pp. 114-115.

⁴⁷ *El hilo de la verdad, op. cit.*, p. 134.

jeto 1 y Sujeto 2, pero esa forma de intersubjetividad no es capaz de neutralizar la escisión: el encuentro *con uno mismo* no puede sino ser acceso a una *alteridad*. ¿Nos es dado pensar un horizonte de experiencia en el que la *misimidad* lograrse imponer su ley a esa resistente *alteridad*? Trías así lo cree. A la muerte compete confrontarnos con ese interrogante y, en tal medida, se constituye en elemento de prueba para la ética limítrofe.⁴⁸ Que inevitablemente adquiere un sesgo metafísico-religioso, de orientación escatológica, pues lo mentado es un acontecimiento en el que el sujeto humano, el fronterizo que somos, experimentaría una plenificación o consumación de su ser mediante la identificación con su *sosia celeste*, «su doble ideal y su espejo no empañado».⁴⁹ Tal es el núcleo esencial de lo que Trías describe, indistintamente, como consumación de la modulación religiosa de la tercera categoría (encuentro o cita entre Presencia y testigo),⁵⁰ coincidencia entre uno mismo y el propio *daimon*,⁵¹ encaje sim-bólico del sujeto con la parte de sí replegada en el cerco hermético,⁵² o «comunidad fronteriza (ontológica y topológica) entre los vivos y los muertos».⁵³ Puede que ningún nombre se le adapte mejor que el de *acontecimiento*

⁴⁸ «La muerte, al revelar la nada, es la gran prueba de la *ética fronteriza*» (*La razón fronteriza, op. cit.*, p. 150). De hecho, la vocación metafísica de Trías se confirma en la decisión de encuadrar el fenómeno ético en un doble marco metafísico, recreador en clave antropológico-religiosa de la categoría de límite (este comparecería tanto en el nacimiento de la ética, con la llamada proveniente del cerco hermético, cuanto en su consumación escatológica): «Nuestra *existencia* está marcada por un doble tránsito: el que nos conduce, a través del complejo proceso de *humanización*, de la Naturaleza (sin inteligencia ni palabra) al Mundo (poblado de significación y sentido); y el que nos aboca, con la muerte, hacia el *arcano* en el cual halla el mundo su irrevocable confin. (...) Nuestra existencia se halla, pues, marcada y de-signada por ese Límite que la determina y define» (*Ética y condición humana, op. cit.*, p. 34).

⁴⁹ *La razón fronteriza, op. cit.*, p. 152.

⁵⁰ «En el espacio-luz del instante-eternidad la presencia revelada de lo sagrado y el testigo alcanzan un posible encuentro. Se *adecuan* uno al otro de modo que instituyen entre sí una genuina ecuación. Eso significa que reconocen su identidad de naturaleza y condición. Llegan a saber que uno y otro brotan de ese *ser* que siempre se les adelanta. Tal *ser* es, de hecho y de derecho, el *limes*» (*La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994, p. 348). Deificación que es, por ende, plenitud del ascenso ético al límite: «La hierofanía se hace conmensurable al fin con el testigo que la acoge. Este se reconoce congénere, idéntico en rango y en ser, en relación a aquello que se le revela. El testigo reconoce su ascenso hasta el último límite del mundo y su investidura de la condición fronteriza» (*ibid.*).

⁵¹ Probablemente sea en el ensayo «El acontecimiento ético» (*Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997, pp. 227-255) donde Trías haya ido más lejos en la propuesta de esa *daimonología* o angelología, sobre la que sin duda pesa mucho cierta espiritualidad islámica. Se llega a hacer del *daimon* propio sustrato primordial del *ethos* de un sujeto cuya vocación es identificarse con aquel: «La ética deriva de la orientación que ese polo (angélico, daimónico) especifica en relación a la conducta o a las actitudes y al comportamiento del sujeto. Pero todo ello solo es posible si tiene lugar el acontecimiento que facilita ese encuentro o confrontación» (*ibid.*, p. 230).

⁵² «El sujeto se halla, por consiguiente, desdoblado. O mejor, se halla partido, como una moneda o una medalla, una de cuyas partes constituye la principal pertenencia del sujeto (su signo de identidad), mientras que la otra parte ha quedado como propiedad y pertenencia de ese *alter ego* que es el *dáimon*» (*Pensar la religión, op. cit.*, p. 232). «En este sentido el encuentro del sujeto con su *dáimon* debe determinarse como un *acontecimiento simbólico*, un encaje entre esas dos partes del sujeto (él mismo y su *dáimon* propio)» (*ibid.*, p. 233).

⁵³ *El hilo de la verdad, op. cit.*, p. 103. La comunidad tanática anticipa, en ese sentido, el futuro trans-mundano del fronterizo: «Esos muertos no son, de todos modos, “otros muertos”; o no lo son de modo preferente. Esos muertos en cierto modo, en el modo de la anticipación, *ya lo somos*. El cerco hermético no es algo ajeno a nos-

espiritual, siempre y cuando coincidamos con Trías en entender por *espíritu* el *telos* o *eskhaton* de la vida fronteriza, el fin absoluto del existir humano. En ese misterio de un futuro anticipable en la experiencia limítrofe pero solo accesible tras la muerte culmina, en acorde escatológico, el acontecimiento ético.

El judaísmo y la ética de Trías

ACASO LA CONTRIBUCIÓN MAYOR del pensamiento del límite al debate filosófico contemporáneo haya consistido en reactivar un campo de experiencia que o bien había caído en el desinterés o bien solo era objeto de atención crítico-negativa. Nos referimos a la religión. Ese gesto intelectual, sumado al de otros pioneros, marcó un punto de inflexión en la reflexión de las tres últimas décadas, cada vez menos proclive a dejar tan complejo asunto en las solas manos de un discurso unilateralmente ilustrado sobre la *religio* como superstición. Tras tomar conciencia de la vastedad y sobredeterminación del fenómeno, ningún filosofar responsable parece hoy dispuesto a satisfacerse con las cómodas recetas suministradas por el positivismo o la crítica de las ideologías. Sin por ello, naturalmente, restaurar obsoletos paradigmas de signo confesional (al menos en el caso de Trías; poco tiene que ver su incitadora propuesta con un neo-confesionalismo), se impone a la comunidad filosófica la exigencia de tomarse en serio el hecho religioso. Tanto en su producción filosófico-religiosa, presidida por el *opus magnum* de *La edad del espíritu*, como en sus restantes libros (donde el simbolismo religioso, una de las dos caras —la otra sería la artística— del universo simbólico, juega siempre un papel de primer orden), Trías ha hecho de la religión foco determinante de su pensamiento.

No en vano el religioso es, así lo hemos constatado, uno de los cuatro barrios de la ciudad fronteriza. Se le reconoce, pues, entidad y consistencia. Pero, además, su territorio no sufre una clausura topológica, sino que irradia hacia otros distritos ciudadanos, señaladamente el estético. Y también el ético. De nuestra presentación de la ética limítrofe se sigue que, aun no tratándose de una ética teológica *sensu stricto*, sí abundan en ella referencias esenciales a la experiencia religiosa. Sobre todo en dos momentos —los de su apertura y cierre— del fenómeno moral. El Sujeto 1, condición de posibilidad del constituirse ético de la subjetividad, habla desde el

otros. Es algo que *está ya*, adelantado y anticipado, en nosotros, formando parte de nuestra propia experiencia. El muerto está en nosotros mismos. El cadáver que somos nos pertenece. (...) Constituye ese último futuro de nosotros mismos que forma acaso el *humus* de nuestra re-suscitación; o de la recreación de nosotros mismos, según el modelo de todas las metamorfosis que constituye el Ave Fénix, quizás de un modo que es imposible imaginar o pensar» (*ibid.*, p. 103).

misterio del cerco hermético y, por más que la cautela de Trías imponga respecto a él formas discursivas más alusivas que resueltamente tematizadoras (proceder re-frendado por su propia elaboración de la noción clave de *símbolo*), no resulta fácil negar que el referente de la expresión «cerco hermético» coincide con aquello de lo que, desde otras coordenadas discursivas, dice ocuparse la teología. Por otro lado, reproduciendo un itinerario que sin duda evoca —y homenajea— el de la segunda crítica kantiana, la reflexión filosófico-moral culmina en la postulación, de signo escatológico, de una experiencia de plenitud espiritual, consistente en el encuentro entre el fronterizo (en términos filosófico-religiosos, el *testigo*) y la *presencia* que ante él comparece. Seamos aún más explícitos: todo el campo ético, cuyo núcleo experiencial recoge la tercera categoría (alzado del sujeto humano, en tanto que receptor de la orden proveniente del cerco hermético, al espacio limítrofe, donde adquiere la condición de *fronterizo*), será lo que, en clave filosófico-religiosa, exprese la teofanía o revelación de la presencia (hermética) ante el testigo (fronterizo). El estricto paralelismo entre acontecimiento ético y revelación religiosa no debiera sorprender, por lo demás, en un pensador para quien *idea* (filosófica) y *símbolo* (artístico y/o religioso) no son sino sendas expresiones de una unidad de orden superior, el *arquetipo*.

Queda por determinar si entre ambos elementos —ético y religioso— cabe establecer también un vínculo genético. Una lectura de la filosofía práctica de Kant en términos de «teísmo moral» abonaría la prioridad de lo ético como puerta de acceso al ámbito religioso (inmortalidad del alma y existencia de Dios son dos «postulados de la razón práctica»). No negamos que el pensamiento ético de Trías invite a transitar ese camino, sobre todo en su coronación escatológica, pero cabe también efectuar el trayecto inverso, o sea, interpretar su tematización del fenómeno moral como trasunto filosófico de *una* experiencia religiosa, por más que esta actuase con sordina, a manera de inspiración velada o implícita del discurso explícito. Tal es nuestra hipótesis, formulada aquí como tal y por ende abierta a un posible debate crítico en el marco de la recepción del pensamiento limítrofe: a la tematización de lo ético a cargo de Trías subyacería, aun sin asomar a la superficie discursiva, *cierta* forma de religión, nucleada en torno a significaciones afines a la propuesta categorial del filósofo. Nos referimos a la experiencia del Israel bíblico y su prolongación en la tradición rabínica; con otras palabras, al *judaísmo*. De resultar tal enfoque plausible (su momento interpretativo es, a todas luces, irreductible, pues sugiere deducir de la afinidad —entre un discurso filosófico y una tradición religiosa— un nexo de fundamentación o, al menos, una fuente de inspiración), contribuiría a confirmar, en un ámbito inesperado, una idea que consideramos capital para dar cuenta de la aventura de Occidente: su genealogía —no excluyente pero sí determinadamente— judía, habiendo de

compartir Jerusalén con Atenas (y acaso Roma) la responsabilidad y el honor fundacionales del hecho civilizatorio europeo. Algo quizá no tan ajeno al temple espiritual de quien afirma de sí mismo: «soy y me reconozco hijo de Platón y de la Biblia». ⁵⁴ O de quien no vacila en ejemplificar su propuesta ética con elementos extraídos del arsenal bíblico:

Puede alegorizarse y personificarse ese sujeto ausente como Divinidad y a su palabra como voz de Dios que ordena y manda a un sujeto cualquiera, el profeta Jonás por ejemplo, a cumplir y ejecutar cierto cometido, cierta empresa. ⁵⁵

¿Es la cita anterior un recurso meramente accidental, por entero exento de fuerza probatoria, o puede considerarse indicio de un estrato fundante, aunque de manera tácita, de la ética limítrofe? De la estricta literalidad del corpus de Trías —*La edad del espíritu* en particular— provienen incitaciones a poner a prueba la segunda posibilidad. En la gran obra sobre filosofía de la religión el repertorio categorial de siete unidades, que en los textos ontológicos comparece en forma sincrónica (sistema de las categorías), reviste, ante todo, significación diacrónica (filosofía de la historia en clave espiritual). Permite, en efecto, definir otros tantos *eones* que jalonan la evolución histórico-religiosa de la humanidad. ⁵⁶ Si en los desarrollos filosófico-prácticos la tercera categoría era la llamada a fundar el *factum* de la moralidad, la reflexión histórico-religiosa recurre a aquella como instancia definitoria de un eón, el tercero, en la trayectoria espiritual del *homo sapiens*. ⁵⁷ Su acontecimiento central consiste en el encuentro de la divinidad que, sin por ello exiliarse de su patria trascendente (cerco hermético), se revela y un sujeto elevado en razón de ello a la condición de testigo de la teofanía:

Lo sagrado, en esta tercera categoría, se presenta como aparición. Aparición relativa a alguien ante el cual hace acto de presencia. Se le llamará el testigo de la aparición. (...)

Tal testigo sale a su vez de su anonimato. Deja de ser un personaje humilde (hijo del *humus* o de la tierra) y se eleva al rango de figura capaz de detectar, reconocer y atestiguar la revelación de lo sagrado. (...)

⁵⁴ *El hilo de la verdad, op. cit.*, p. 264. Cabría argüir, es cierto, que el filósofo catalán ha prestado desigual atención a ambos progenitores. Pero, ¿no es justamente ese el destino multiseccular de Occidente? Lo esencial del legado judío no residiría tanto en la visibilidad (nuestra tradición reservó ese papel al ancestro heleno) cuanto en su persistencia y fecundidad a pesar del omnipresente hostigamiento (del olvido, la mutilación o el menosprecio al exterminio genocida) del que una y otra vez ha sido víctima.

⁵⁵ *Los límites del mundo, op. cit.*, p. 54.

⁵⁶ Por lo demás, esa propuesta filosófico-histórica se desdobra en dos grandes ciclos. El primero de ellos, *simbólico*, (correspondiente a los dos primeros libros de *La edad del espíritu*) recapitularía la historia religiosa pre-moderna; el segundo, *espiritual*, (tercer libro) ofrece una relectura de la cultura moderna en perspectiva espiritual. Aquí recurriremos al primero de los ciclos.

⁵⁷ Cf. *La edad del espíritu, op. cit.*, pp. 121-156 («Tercera categoría: El encuentro entre la presencia y el testigo»).

Es, pues, el encuentro [entre presencia y testigo], como tal encuentro, lo que esta categoría acierta a revelar.⁵⁸

Caracteriza al tercer eón —cuyas cuatro áreas culturales son la India védica, Irán, Grecia y el judaísmo— la prioridad de la *palabra* en el acontecimiento teofánico, es decir, la textura irreductiblemente verbal de la revelación:

Esa comunicación [entre figura teofánica y testigo] promociona a primer plano de la atención categorial la *palabra* (*lógos*, en griego; *Wāch* o *Brahma*, en sánscrito) a través de la cual ese encuentro alcanza su plena consumación. Esa palabra, palabra del Dios, o palabra del Ser, que el oído atento del testigo acoge y revela, o hace manifiesta a su comunidad testimonial, acaba siendo recogida en una escritura santa, o libro santo y sagrado, en el cual dicha palabra es testimoniada.⁵⁹

La índole verbal de la revelación unifica el acontecer histórico-religioso del tercero de los eones, pero esa unidad se muestra atravesada por una dualidad constitutiva. Si bien es cierto que la *palabra* es el núcleo fundante de esta etapa religiosa, no lo es menos que admite dos regímenes: por un lado, la enunciación que proclama la verdad del Ser; por otro, el mandato que expresa la voluntad de Dios. Al primero corresponde el área *poético-filosófica* (India y Grecia), afecta a concebir la Unidad como principio impersonal (*monismo trascendental*) objeto de *gnosis*; al segundo, el área *profético-sofrológica* (Irán e Israel), que ve en la Unidad portadora de sabiduría una entidad personificada (*monoteísmo*) que reclama de la voluntad del testigo una *recta elección*.⁶⁰ ¿Cómo no reconocer en esa duplicidad la inspiración histórico-religiosa de la distinción filosófica entre dos flexiones del *lógos*, la enunciativa o constatativa y la prescriptiva o moral? ¿Cómo, entonces, no conectar el discurso ético de la filosofía limítrofe con su teorización de la experiencia religiosa judía (e irania, es cierto)? ¿No son ambos *variaciones* de lo mismo? Si el pensamiento de Trías insiste, kantianamente, en la heterogeneidad de ontología y ética, razón teórica y razón práctica, palabra apofántica y voz imperativa, al tiempo que reivindica lo religioso como matriz fundante del acontecer espiritual en que se despliega la aventura de lo humano, no parece factible mantener inconexas la meditación filosófico-religiosa sobre el judaísmo (como

⁵⁸ *La edad del espíritu*, op. cit., pp. 121-123.

⁵⁹ *La edad del espíritu*, op. cit., p. 153. En rigor, el registro en el Libro de la palabra revelada pertenece al cuarto eón, en continuidad con el que lo precede como transcripción escrita de la teofanía oral: «En este cuarto eón lo sagrado, a través del símbolo, se abre a la palabra y a la escritura; se rompe el cerco de silencio del ámbito de lo sagrado y estalla la voz atronadora (de Dios, del Ser)» (*ibid.*, p. 174).

⁶⁰ «Este carácter imperativo de la palabra de Dios contrasta con el carácter enunciativo y declarativo de la palabra del ser» (*La edad del espíritu*, op. cit., p. 182).

religión del área profético-sofiológica) y la tematización del fenómeno moral. Hacerlo sería tanto como traicionar la unidad insistentemente postulada de lo simbólico y lo categorial en el arquetipo (o Mónada).⁶¹

Así pues, el propio autor nos sitúa en la antesala de nuestra hipótesis interpretativa: su ética reitera, en un plano filosófico-práctico, el núcleo fundante de la experiencia religiosa de Israel, de suerte tal que cabría rastrear en la fenomenología del hecho moral los principales momentos de la aventura bíblica. Solo resta constatarlo, aunque sea esquemáticamente. En el barrio ético de la ciudad fronteriza, el suceso inaugural viene dado por una voz que, desde el cerco herético, insta al sujeto humano a desprenderse de su hábitat físico alzándose al límite o frontera. Esa palabra imperativa de origen celeste es lo que también vertebró la teofanía de Israel. La divinidad bíblica es radicalmente trascendente y, en consecuencia, su manifestación no puede confundirse con ningún suceso físico o mundano; apenas con la sutileza, rayana en la inmaterialidad, de una orden susurrada. Así da cuenta el texto veterotestamentario de la presencia divina como *ruah* (espíritu):

Entonces, he aquí que Yahveh pasa y un viento recio y fuerte descuaja las montañas y quiebra peñas precediendo a Yahveh; mas Yahveh no está en el viento. Tras el viento, un terremoto; mas Yahveh no está en el terremoto. Tras el terremoto, fuego; mas Yahveh no está en el fuego; y tras el fuego, el silbo de un aura tenue. (1 Reyes 19,11-12)

Por otro lado, la invisibilidad de quien habla (el testigo bíblico escucha una voz cuyo emisor se sustrae a su mirada) coincide con el repliegue misterioso del Sujeto 1; ni siquiera el hecho de que el Dios confíe su nombre al testigo perturba el incógnito, dado que se trata de un nombre misterioso e impronunciado (*tetragrámaton*). Al igual que el habla del Sujeto 1 reviste forma imperativa, la palabra de YHWH es *Torah* (a la vez ley e instrucción). En ambos casos, el oyente se define como receptor de un mandamiento y se ve sumido, por tanto, en una situación inicialmente heterónoma (*fides ex auditu*).

Pero que supone para él un radical cambio de identidad: si únicamente en la audición cabe devenir *fronterizo* y asumir en consecuencia la carga de la culpa, el encuentro con la deidad redefine el estatuto del sujeto, simbolizado en el cambio de nombre (así, Jacob se convierte en Israel) de quien recibe el requerimiento

⁶¹ «La Mónada es, de hecho, el *arquetipo* en el cual se halla sintetizada su expresión simbólica y la Idea (y el Ideal correspondiente) que revela su significación y su sentido. Como tal *arquetipo* es la Mónada una síntesis de símbolo e idea. O es el *gozne* o la *bisagra* que articula, en forma copulativa y conjuntiva, el símbolo con la idea» (*La edad del espíritu, op. cit.*, p. 687).

divino y con él la conciencia de pecado. (Incluso el *alzado* ético del humano al cerco fronterizo tiene su precedente en la escenografía montañosa —Sinaí como paradigma— de la revelación judía). Pero quizá ningún elemento resulte más significativo que el recurso compartido a un paradójico nexo entre heteronomía inicial y autonomía posterior: sujeto bíblico y fronterizo experimentan su libertad en tanto que prolongación de la orden escuchada, en virtud de la alternativa fidelidad/infidelidad a la Alianza (*berit*) en el primer caso y a resultados de la interrupción, o incompletud, del imperativo en el segundo. Lo común es la concepción de la libertad como *respuesta* a una orden trascendente. Respuesta que, en la ética limítrofe, materializa el Sujeto 3 al concretar la exigencia vacía en normas concretas y ejecutarlas en el cerco del aparecer, mientras que a Israel se le encomienda la tarea de *redimir* un mundo injusto, lo que ahonda el contraste entre los polos normativo y fáctico de la acción moral. Por otra parte, la constante tensión entre cumplimiento de la Ley y deriva idolátrica tendría su trasunto ético en la contraposición del imperativo pindárico y sus dos posibles transgresiones (invasión del cerco hermético o retorno a la matriz).

Sin embargo, podría alegarse, ¿no es la postulada deificación de la subjetividad fronteriza (en forma de encaje o ajuste entre el sujeto mundano y su doble celeste) incompatible con la innegociable trascendencia de una divinidad que rehúye toda compromiso antropomórfico? Si bien la cuestión es difícil, cabe al menos recordar dos factores esenciales del espíritu judío. Uno remite al origen: en la creación de Adán, el artífice se propone hacerlo «a su imagen y semejanza». El otro, aún más esencial (por cuanto polariza la vivencia religiosa hacia un horizonte escatológico cuya emulación fronteriza sería la idea de un acontecimiento espiritual),⁶² se encamina hacia un horizonte de futuro, el del cumplimiento mesiánico, del que se espera la definitiva conciliación entre YHWH y la humanidad objeto de su elección, siendo de hecho el personaje del Mesías una figura ambivalente, en la que parecen confundirse (al menos, acercarse al máximo) lo divino y lo humano. Por lo demás, el judaísmo tardío incorporó al núcleo de la fe monoteísta la creencia en la inmortalidad personal y, por ende, en una existencia transmundana de plenitud en la morada celeste, por más que ese elemento jamás llegase a anular la prioridad de la acción histórica a cargo de Israel como agente colectivo de la Redención.

⁶² ¿Es posible pensar la referencia de Trías al *eskhaton* del espíritu fuera de la axiomática monoteísta y su primacía del futuro (promesa de un mundo definitivamente redimido) sobre la nostalgia de una edad áurea trágicamente perdida en el origen? (No cabe equiparar, en el imaginario judío, la potencia del ideal mesiánico, y su registro emocional en la esperanza, a una problemática nostalgia del Edén perdido. Incluso si el porvenir escatológico puede presentarse como restauración del existir paradisiaco, sigue en pie el hecho de que la aproximación a él es marcha hacia delante y no retorno a un pasado primordial).

La inhumanidad del hombre

«DECIR QUE ENTONCES NOS SENTÍAMOS impugnados como hombres, como miembros de la especie, puede parecer un sentimiento retrospectivo, una explicación posterior. Sin embargo, eso es lo que vivimos de forma más inmediata y percibimos constantemente. Y, por otra parte, eso es exactamente lo que desearon los otros. El hecho de cuestionarse la cualidad de hombre provoca una reivindicación casi biológica de la pertenencia a la especie humana. Más tarde sirve para meditar sobre los límites de esta especie, sobre su distancia de la “naturaleza” y su relación con ella, por tanto sobre cierta soledad de la especie y, en fin, sirve sobre todo para concebir una visión clara de su unidad indivisible.»⁶³ Extraídas del prólogo de *La especie humana* —único libro escrito por Robert Antelme, superviviente del sistema concentracionario nazi, y una de las obras impercederas del siglo XX—, estas palabras nos sitúan ante lo que probablemente sea el desafío máximo que nuestra reciente experiencia colectiva propone al pensamiento: hemos de hacernos cargo de una situación histórica en la que se perpetró, en el corazón de Europa, una radical inhumanidad, aunque no en virtud de la irrupción de un enemigo no-humano sino como efecto de la propia acción de los hombres. Ahí reside el escándalo: a contrapelo de la axiomática del humanismo clásico, lo inhumano ya no designa una región óptica ajena al *homo sapiens*, sino que se inscribe en la textura de su ser. La meditación de Antelme es, sin duda, afirmativa (el intento de expulsar a un grupo de humanos de la especie —tal fue el designio materializado en el *Lager*— no puede sino saldarse con un fracaso, pues incluso en la degradación extrema del vínculo entre deportados y SS se instituye una forma, por perversa que sea, de intersubjetividad, confirmándose la pertenencia de víctima y verdugo a una sola especie),⁶⁴ pero la suya es una afirmación trágica, pues confirma la unidad de la especie al precio de asumir que le pertenece como posibilidad esencial hacer efectiva (lo inhumano, que comenzó siendo delirio ideológico, acabó cobrando plena realidad) una situación en la que uno de sus miembros puede tratar al otro como no-humano y, más aún, convertirlo en tal (eso es lo que la figura del *musulmán*, forma extrema

⁶³ R. Antelme, *La especie humana*, trad. de T. Richelet, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 11.

⁶⁴ «(...) si, entre los SS y nosotros —es decir, en el momento de supremo distanciamiento entre los seres, en el momento en que el límite de la esclavitud de los unos y el límite del poder de los otros parecen deber detenerse en un nexo sobrenatural—, no podemos percibir ninguna diferencia sustancial respecto a la naturaleza y frente a la muerte, nos vemos obligados a decir que solo hay una especie humana. Que todo lo que enmascara esta unidad en el mundo, todo lo que conduce a los seres a una situación de explotación, de esclavitud, lo que implicaría de por sí la existencia de la variedad de las especies, es una falsedad y una locura; y que nosotros tenemos aquí la prueba de ello, y la prueba más irrefutable, ya que la peor de las víctimas no puede sino constatar que, en su peor acción, el poder del verdugo tan solo puede ser un poder más del hombre: el poder de matar. Él puede matar a un hombre, pero no puede transformarlo en algo distinto» (R. Antelme, *op. cit.*, p. 226).

de negación de la subjetividad en los campos nazis, encarna). De ahí que el desafío aludido se imponga, ante todo, como vértigo: la acumulación de barbarie en la pasada centuria impone a la filosofía la tarea de repensar, desde lo inédito de una experiencia máximamente perturbadora, la *humana conditio* en su abisal verdad, la de una condición ontológica que incluye, sin remedio, la posibilidad de su propia negación. He ahí la tarea, inextricablemente antropológica y ético-política, que una filosofía exigente consigo misma ha de acometer. Aunque hasta ahora lo haya hecho en muy escasa medida.

¿Cabe encontrar en la ética del límite, y la política que la prolonga, algún elemento que contribuya a arrojar luz sobre la desolación consumada? Hemos de constatar, en primer término que el corpus de Trías no incorpora una reflexión sobre lo acontecido en el universo concentracionario, o apenas lo hace de forma alusiva e indirecta.⁶⁵ Pero no es menos cierto que su propuesta ético-política presta atención sostenida al pavoroso despliegue de barbarie en la historia del siglo XX, a sus premisas antropológicas y a sus consecuencias cívicas.

En primer término, ofrece Trías una meditación sobre el mal arraigada en la experiencia de la libertad, «nuestro mejor don, y también el más peligroso de los regalos».⁶⁶ La libertad es, en efecto, determinación antropológica fundamental y sobre ella reposa la posibilidad, para el sujeto humano, de ser *fronterizo*, en respuesta positiva al imperativo pindárico. Pero asumir la libertad implica correr el riesgo de contradecir, en palabras y acciones, esa condición fronteriza o *humana conditio*, de suerte tal que en lugar de dar cumplimiento a lo humano se consume lo *inhumano*: «Solo un ser capaz de hacer el *mal*, o de generar desorden, caos y entropía en razón de su propensión hacia lo que le contra-dice (lo inhumano), solo un ser de ese carácter es verdadera y realmente *libre*».⁶⁷ Por reconocer lo *inhumano* como posibilidad fundamental de una subjetividad libre, Trías da acogida en su filosofía práctica a la lección de la barbarie contemporánea. Somos libres y, en consecuencia, nos es dado *optar entre* el bien y el mal, entre la plena efectuación de nuestra humanidad o la perpetración, siniestra y brutal, de lo inhumano. No cabe retener la libertad de la voluntad sin a la vez hacerse cargo de esa funesta posibilidad. De ese modo, la ontología *trágica* de los tres cercos confluye con la *tragedia de la libertad*:

⁶⁵ Ante todo, en las elogiosas referencias al planteamiento de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, obra que califica de «impresionante investigación sobre el poder político en la primera mitad del siglo XX» (*La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 137). En ese libro (cf. pp. 137-146) glosa Trías, desde sus propios supuestos filosófico-políticos, las líneas maestras de la analítica arendtiana del fenómeno totalitario. El texto de la Arendt mereció ya a finales de los ochenta una singular atención, subrayando Trías el proyecto de «hacer posible lo imposible» como centro del designio totalitario (cf. *La aventura filosófica*, *op. cit.*, pp. 152 y ss.).

⁶⁶ *La política y su sombra*, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁷ *Ética y condición humana*, *op. cit.*, p. 99.

bondad es ubicación del sujeto humano en su verdadera patria, el límite; la maldad, por el contrario, emerge allí donde la infidelidad a la vocación fronteriza absolutiza, como único ámbito de referencia existencial, uno de los otros dos cercos, en exceso inmanentista o trascendentalista.⁶⁸

Si se trata de pensar la bondad en clave cívico-política, ha de diseñarse una conjunción equilibrada entre el imperativo de libertad y el de justicia, pues solo de «su precaria y siempre inestable síntesis» cabe esperar «la realización de la humanidad de lo humano».⁶⁹ De no lograrse esa difícil síntesis, irrumpe, inexorable, la *sombra de lo inhumano*.

Su despliegue en la pasada centuria habría admitido dos formas principales, correspondientes a las dos mitades del siglo. Por un lado, el fenómeno totalitario que asoló la Europa de entreguerras celebrando un despotismo empeñado en negar el límite para acceder a su más allá hermético o su aquende matricial.⁷⁰ En su furor ideológico, ese doble exceso pasional (amor-pasión y *libido dominandi*) instituyó un «*absoluto negativo* que señala un límite más allá del cual no hay humanidad posible (ni, por tanto, espacio para el poder y la política)»,⁷¹ pues solo sabe afrontar lo humano como violencia exterminadora conducente «al escenario del Armagedón, o a una “batalla definitiva”, o a una “decisión final”, respecto a un *hostis*».⁷²

Pero la segunda mitad del siglo XX no supo poner fin, a pesar de la derrota del totalitarismo nazi, al desencadenamiento del mal en forma de barbarie social y política. Lo prolongó, muy al contrario, en dos *sombras* de lo humano (la de la voracidad de un capital que, legitimándose en la idea de libertad, vuelve irrisoria cualquier demanda de justicia y la de un monstruo estatal que, en nombre de la igualdad, anula la libertad, y con ella la propia condición fronteriza),⁷³ de cuya

⁶⁸ «El mal se produce si se reduce a nada o bien el cerco hermético o bien el cerco del aparecer» (*La aventura filosófica*, op. cit., p. 86).

⁶⁹ *Los límites del mundo*, op. cit., p. 179. «Solo una comunidad impregnada y fecundada por esa doble ley (...) puede llamarse comunidad o patria humana: solo esa comunidad logra situarse propiamente en el lugar humano, en la frontera» (*ibid.*, p. 179). *La política y su sombra* propondrá cuatro grandes principios ético-políticos (libertad, felicidad, justicia y seguridad), si bien insiste en las amenazas inherentes al último de ellos, sobre todo en un escenario geopolítico dominado por el miedo.

⁷⁰ «El déspota es doblemente usurpador: ocupa el lugar vacío del sujeto metafísico, al que tiende a “doblar” con la figura de un ser divino con quien actúa y comunica; pero asimismo pretende investir el lugar único y exclusivo de la madre originaria, formando indisoluble unidad con el ancestro que le dio el ser, al que entonces entronizará también como “doble” con el que se halla en comunicación. Esa “madre trascendente” a la que dice servir y defender en exclusivo monopolio le aparece como “madre patria» (*Los límites del mundo*, op. cit., pp. 135-136).

⁷¹ *La política y su sombra*, op. cit., p. 145.

⁷² *La política y su sombra*, op. cit., pp. 142-143.

⁷³ En los siguientes términos describe Trías el escenario de la *guerra fría* como confrontación entre potencias hostiles pero que comparten la incapacidad de arbitrar una síntesis de libertad y justicia: «Terra y Antiterra son los amos de nuestro mundo moderno en crisis: y lo son en razón de sus desmedidos territorios sin fronteras, los más aptos para que se realice la fuerza despobladora y desertizadora del “poder de la riqueza” (en Terra, patria del dólar) y del “poder del Estado” (en Antiterra, la patria del Trabajador)» (*Los límites del mundo*, op. cit., p. 187).

hostilidad nace nuestro mundo de posguerra, presidido por la más siniestra de las amenazas, la de la destrucción nuclear de la especie como apoteosis de lo inhumano:

La filosofía de la posguerra es, por esto, esencialmente trágica: no puede ya dejar de convivir con ese horizonte final de *aniquilación*. (...) La aniquilación de lo humano es nuestro horizonte.⁷⁴

Nada garantiza, en términos de salud cívica o sensatez política, esa pavorosa constatación. La lucidez no tiene, es verdad, por qué aportar consuelo. Pero no es menos cierto que la conciencia de la posibilidad del mal es requisito imprescindible para atajarlo. No habrá sido la menor contribución de la filosofía limítrofe (y, muy en particular, de su exploración del barrio ético-político) mantenernos alerta ante esa incómoda verdad:

Pues nada hay más humano que la conducta inhumana, de manera que deberíamos invertir el adagio latino y afirmar, si somos verdaderos con nosotros mismos: “nada inhumano nos es ajeno”. Y es que lo inhumano es la alargada sombra que proyecta el propio cuerpo iluminado de nuestra subjetividad.⁷⁵

⁷⁴ *Los límites del mundo, op. cit.*, p. 192. *Filosofía del futuro* invitaba ya a pensar una política desde el más inhóspito de los horizontes: «Y bien, en el presente, en el hoy, ese “velo del ser”, la nada, irisa el horizonte como presencia compacta desde la cual podemos, en tanto que seres humanos, determinarnos. Aparece bajo la forma siniestra y obscena de una nada posible, a la vista, a la mano, que nos habla de extinción biológica y exterminio de la especie, en el lenguaje y además del incontrolado y anárquico crecimiento industrial capitalista y en el gesto espeluznante del arma atómica. Vivimos alucinados por el más alucinante de los hongos, el hongo atómico» (*Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 9).

⁷⁵ *El hilo de la verdad, op. cit.*, p. 57.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTELME, ROBERT, *La especie humana*, trad. de T. Richelet, Madrid, Arena Libros, 2001.
- GOMBRICH, E. H., «Las mitologías de Botticelli», en id., *Imágenes simbólicas*, trad. de R. Gómez Díaz, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 63-130.
- TRÍAS, EUGENIO, *Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel, 1983.
- *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 1983².
- *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985.
- *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, 1988.
- *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1988.
- *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 1991.
- *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.
- *Diccionario del espíritu*, Barcelona, Planeta, 1996.
- *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997.
- *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999.
- *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000.
- *Ciudad sobre ciudad*, Barcelona, Destino, 2001.
- *El hilo de la verdad*, Barcelona, Destino, 2004.
- *La política y su sombra*, Barcelona, Anagrama, 2005.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.001>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 21-56



*Absolute evil, radical evil, banality of evil.
The understanding of evil in Hannah Arendt*

*Mal absoluto, mal radical,
banalidad del mal. La comprensión
del mal en Hannah Arendt*

JAVIER LEIVA BUSTOS

Personal Docente e Investigador en Formación de la UAM
jleiva.1990@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 57-80



Recibido: 14/06/2016

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

En el siguiente artículo se pretende exponer una panorámica general del pensamiento de Hannah Arendt acerca de la cuestión del mal. Para ello estudiaremos brevemente el planteamiento de Kant sobre el “mal radical”, que resultó de enorme influencia para la propia Arendt. Posteriormente observaremos la posición que mantuvo la pensadora en *Los orígenes del totalitarismo* y el cambio de enfoque que supuso la obra *Eichmann en Jerusalén* con el término “banalidad del mal”. Por último, abogaremos por una continuidad y compatibilidad entre ambas posturas.

Palabras clave: banalidad del mal, Hannah Arendt, Kant, mal radical, totalitarismo.

Abstract

The aim of this article is to provide a panoramic exposition of Hannah Arendt's thought about the issue of evil. In order to achieve this task, I will pose briefly Kant's approach of 'radical evil', which had an enormous relevance for Arendt. Then, I will point out the stance held by her in *The Origins of Totalitarianism* and later to explain the way Arendt changed her mind after *Eichmann in Jerusalem*, particularly through the term 'banality of evil'. Finally, I advocate that both notions constitute not only a continuity but also they are compatible each other.

Keywords: banality of evil, Hannah Arendt, Kant, radical evil, totalitarianism.

1. Introducción

HANNAH ARENDT TUVO LA DESGRACIA DE VIVIR en primera persona la injusticia y la crueldad del régimen nacionalsocialista y los estragos causados por la II Guerra Mundial. Perdió familiares y amigos; al igual que millones de personas, fue recluida en un campo de internamiento; y, debido a su condición de judía, se vio obligada a huir de su Alemania natal para refugiarse, junto a su marido Heinrich Blücher, en Estados Unidos. La suerte quiso que, en lugar de perecer, se convirtiera “solo” en lo que ella calificaría como una *paria*, una refugiada apátrida sin hogar ni derechos. Su vivencia personal le empujó a ser una de las pioneras a la hora de abordar el mal acaecido en el siglo XX y sus manifestaciones, a intentar *comprender qué es lo que había ocurrido y cómo había podido suceder*. Con la convicción de que el problema del mal sería el tema filosófico fundamental de nuestro siglo¹, su primer análisis de la cuestión, recogido en *Los orígenes del totalitarismo* —1951—, gozó en general de un buen recibimiento por parte del público; un éxito truncado una década más tarde por la controvertida publicación de *Eichmann en Jerusalén* —1963—. El objetivo que nos proponemos a continuación es, precisamente, tratar de *comprender* la concepción que Hannah Arendt manejaba acerca del mal y la evolución de su pensamiento. Para ello, el recorrido que proyectamos será el siguiente: 1) exponer concisamente la reflexión de Kant acerca del mal y algunos de sus problemas; (2) a la luz de esta indagación, analizar el primer enfoque arendtiano sobre la cuestión del mal, correspondiente a su obra *Los orígenes del totalitarismo*; (3) atender al cambio realizado por Arendt en su “estudio sobre la banalidad del mal” de *Eichmann en Jerusalén*; (4) determinar si ambas perspectivas son conciliables entre sí o no.

2. El radical Böse kantiano: “El fuste torcido de la humanidad”:

IMMANUEL KANT PLASMÓ SUS REFLEXIONES sobre el mal principalmente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, obra que constituye el corolario de su ética —ya desarrollada en obras anteriores como la *Crítica de la Razón Práctica* y la

¹ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 409.

Fundamentación para una metafísica de las costumbres— y cuyo propósito consistía en averiguar cuál era el principio contrario a la moralidad y dónde arraigaba. De acuerdo con su posición deontológica, Kant ya había rechazado cualquier ética eudemonista que tomase la consecución de la felicidad como sinónimo del bien²; para él la ley moral era por sí misma motivo impulsor *suficiente* en el juicio de la Razón, de manera que todo aquel que hiciera de ella su máxima, esto es, todo aquel que siguiese el *imperativo categórico*, habría de ser considerado *moralmente* bueno³. Para ello, la libertad del albedrío humano se convierte en un requerimiento esencial dentro de la ética kantiana, puesto que solo puede existir la moralidad cuando los seres humanos no se encuentran determinados por causas externas a ellos mismos, sino cuando pueden elegir libremente y se les puede imputar y hacer responsables de sus propios actos; en otras palabras, “la visión kantiana de la moral presupone que somos agentes dotados de la capacidad de elegir libremente si obedecemos o no lo que nos dicta la ley moral. La responsabilidad moral requiere esta capacidad”⁴. De este modo, la bondad o maldad de una persona no vendría determinada propiamente por sus acciones, sino por las intenciones que tuviera a la hora de llevar a cabo la acción, es decir, de sus máximas morales y de sus principios impulsores: consideramos *moralmente buena* a una persona cuando esta tiene la ley moral como único motivo impulsor de su acción y obra sólo siguiendo la máxima por la cual quiere que al mismo tiempo se convierta en una ley universal; por el contrario, llamamos “malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque estas son tales que dejan concluir máximas malas en él”⁵. Los seres humanos no son, por lo tanto, buenos o malos *por naturaleza*, sino que llegan a ser lo uno o lo otro dependiendo de sus elecciones libres y de cómo incorporen la ley moral a sus máximas de acción. Ahora bien, lo que sí afirma Kant es que en la naturaleza humana existe una “*Anlage zum Guten*”, una “predisposición al bien” —sobre la cual pueden injertarse diversos vicios, como los *bestiales*, los de la *cultura* o los *diabólicos*— y una “*Hang zum Bösen*”, una “propensión al mal” que se divide en tres grupos o niveles diferentes⁶: (1) la *fragilitas*, la debilidad a la hora de resistir

² “En qué cifre cada cual su felicidad depende de su particular sentimiento de placer y displacer, e incluso en uno y el mismo sujeto dependerá de la diferente menesterosidad marcada por la variación de tal sentimiento, de suerte que una ley *subjetivamente necesaria* (en cuanto ley natural) supone *objetivamente* un principio práctico harto *contingente*, que en distintos sujetos puede y ha de ser muy diferente, razón por la cual nunca es capaz de suministrar una ley” (KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2011, p. 88; el destacado es del propio Kant).

³ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 2009, p. 41.

⁴ BERNSTEIN, R., *El mal radical*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 36

⁶ Como ha apuntado Richard Bernstein, Kant no distingue distintos grados cualitativos de “capacidad para el mal”, sino que los tres tipos de males (*fragilitas*, *impuritas* y *perversitas*) están relacionados con el fracaso del individuo a la hora de adoptar máximas buenas (BERNSTEIN, R., *El mal radical*, op. cit., p. 56).

las tentaciones y para seguir los principios adoptados; (2) la *impuritas*, la mezcla de motivos impulsores morales con otros inmorales, de modo que a veces obramos por motivos ajenos al imperativo categórico; (3) y la *perversitas*, calificada como perversidad, malignidad y corrupción del corazón humano y que consistiría en “la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)”⁷, es decir, en anteponer otras máximas de acción a la ley moral. Este último modo de pensar está, en palabras del autor, “corrompido en su raíz”⁸ y es a partir de esto por lo que Kant puede empezar a hablar de un *mal radical* —*radikal Böse*—. Con el adjetivo “*radikal*” no pretende aludir a un tipo especial de mal o de máxima maligna, sino señalar que la *propensión natural* al mal de los hombres hunde sus raíces en la misma naturaleza humana y que su fundamento no puede ser puesto ni en nuestras inclinaciones naturales, ni en nuestra naturaleza sensible y fenoménica, ni tampoco en un defecto o corrupción intrínseca a la Razón moralmente legisladora⁹. El origen de este mal radical, que corrompe el fundamento de todas las máximas y no puede eliminarse a través de fuerzas humanas, se encuentra ligado entonces a una corrupción de la *voluntad*, a la propensión de la *Willkür* a desentenderse de la pureza de la intención y de los imperativos morales que emanan de la Razón en favor de otros que no son morales, de manera que la persona “invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima”¹⁰; dicho en otras palabras, el mal radical pervierte la voluntad de manera que los hombres subordinan el seguimiento de la ley moral a otros motivos no morales¹¹. Además, un problema adicional que conlleva esta *perversidad* del cora-

⁷ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, op. cit., p. 48.

⁸ *Idem*.

⁹ Es lo que Kant denomina, siguiendo a las grandes religiones, el “fuste torcido de la humanidad”: “A partir de una *madera tan retorcida* como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto” (KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 12; el destacado es mío).

¹⁰ KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, op. cit., p. 56.

¹¹ Ver también el análisis del mal radical realizado por Karl Jaspers en “El mal radical según Kant” (*Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972, pp. 141-164): “Una voluntad es propiamente mala cuando hace el cumplimiento del deber, es decir, la conducta según la ley, dependiente de la satisfacción de las tendencias instintivas naturales y de la satisfacción de sus exigencias de felicidad. Aquí se da entonces una inversión (o perversión) de la relación de subordinación. Se llama mala, porque esa voluntad ha hecho de esta inversión un principio secreto o manifiesto de conducta. Es posible que realice obras legalmente buenas, pero se deberá a la feliz casualidad de que en ese momento no haya una colisión entre el cumplimiento de la ley y la satisfacción de su tendencia a la felicidad. Es mala, además, porque en su estructura mental ha admitido aquella inversión de condicionamiento para el caso de conflicto. [...] Tal voluntad se llama también radicalmente mala, porque se ha corrompido en ella la fuente de los principios. No se trata entonces de una voluntad aislada, que es mala y que, como tal, podría de alguna forma convertirse en buena, ya que la raíz de la misma seguía estando sana; sino que es una voluntad con toda propiedad radicalmente mala, de la que sólo puede proceder mala conducta, aunque su obrar, en un momento concreto, sea una acción objetivamente buena. A esta perversión de la relación de condicionamiento la llama Kant la propensión al mal” (pp. 144-145).

zón humano es la tranquilidad de conciencia que aporta a aquel que comete malas acciones como consecuencia del desistimiento del juicio moral, pues la radicalidad del mal conlleva también un “engañarse a sí mismo acerca de las intenciones propias buenas o malas y [...] no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley”¹². Esto es lo que permite a los hombres no sentirse culpables por sus faltas y delitos, despertando la indignación de Kant:

Esta deshonestidad consistente en mostrarse fantasmagorías, que impiden el establecimiento de una genuina intención moral en nosotros, se amplía al exterior en falsedad y engaño de otros; lo cual, si no debe ser llamado maldad, merece al menos llamarse indignidad, y reside en el mal de la naturaleza humana, el cual [...] constituye la mancha pútrida de nuestra especie, mancha que, en tanto no la apartamos, impide que el germen del bien se desarrolle¹³.

Ahora bien, esta posición pondría también un límite al alcance del mal dentro de la teoría kantiana, pues a ojos del autor de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* sería imposible la existencia de personas “diabólicas”, es decir, de individuos poseedores de una Razón maliciosa o una voluntad absolutamente mala cuyo único motivo impulsor para la acción fuese el enfrentamiento u oposición a la ley moral misma; esto es, que actuasen movidos única y exclusivamente por la intención de hacer el mal en el sentido de transgredir sistemáticamente las leyes morales. Si el mal radical supone engañarse a uno mismo respecto a las intenciones, entonces nadie podría realizar el mal a sabiendas de que con sus actos está quebrantando las leyes morales dictadas por la Razón.

En cualquier caso, dado que para Kant el mal está radicalmente inscrito en el hombre, como propensión de su naturaleza, resulta inextirpable y nos es imposible hallar su causa última, de modo que nunca podremos estar plenamente seguros de estarnos comportando de una forma moralmente *buen*a y de no estar superponiendo nada a la ley moral. Tan solo podemos esforzarnos por tratar de prevalecer sobre esta inclinación, lo cual debe ser posible para el hombre debido a su libertad como agente moral y al germen del bien que se halla en el corazón de todos nosotros¹⁴.

Sin embargo, la teoría kantiana acerca del mal también posee una serie de problemas o incoherencias no resueltas por el autor¹⁵. En primer lugar, quedaría la duda de por qué no pueden existir seres diabólicos, puesto que si la *Willkür* o voluntad del hombre es libre, entonces les debería ser posible a las personas oponerse libre-

¹² KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, op. cit., p. 58.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 66-67.

¹⁵ Para el siguiente análisis me apoyo fundamentalmente en la crítica de Bernstein (*El mal radical*, op. cit.).

mente a la ley moral, rechazándola sistemática y deliberadamente; sin embargo, Kant se cierra a esta posibilidad sin dar ninguna explicación al respecto. En segundo lugar, cuando Kant caracteriza al hombre malvado como aquel que superpone otras motivaciones a la ley moral, suele poner el “amor a sí mismo” como ejemplo de ello; sin embargo, como resalta Bernstein, si una persona tuviera la empatía hacia los demás como incentivo primario de su acción, a ojos del pensador del Königsberg habríamos de situar a este individuo en la misma categoría de malignidad que el primero, lo que no solo resulta contraintuitivo o una consecuencia negativa del rigorismo kantiano, sino incluso una perversidad. En tercer lugar, la tesis de que la propensión al mal moral es universal y se encuentra enraizada en la naturaleza humana, resulta incompatible con el hecho de que el hombre sea responsable de ella —dos sentencias afirmadas simultáneamente por Kant—, pues ¿cómo puede ser alguien responsable por algo que se encuentra arraigado en la propia humanidad? Nuevamente el filósofo prusiano nos deja sin respuesta. En cuarto lugar, Kant nunca llega a descubrir la causa acerca de por qué el mal ha corrompido nuestras máximas; tan solo dice que la propensión es resultado del ejercicio de *nuestra* libertad, lo que difícilmente se conjuga con su afirmación de que dicha inclinación al mal es también innata y congénita. Finalmente, Kant también expone que el mal es *radical* porque es inextirpable del ser humano y corrompe el fundamento de todas sus máximas, de manera que la *Willkür* se encontraría corrompida de raíz; sin embargo, posteriormente añade que deber ser posible para el hombre superar este mal a través del libre ejercicio de la *Willkür*, lo que nos sitúa ante una paradoja: ¿cómo puede la *Willkür* ayudarnos a superar la propensión al mal cuando esta se encuentra ya corrompida de raíz? En todo caso, sería imposible que este mal corrompiese el fundamento de todas nuestras máximas puesto que, de ser así, no existiría ninguna posibilidad de adoptar una máxima moralmente buena y, en consecuencia, ninguna posibilidad de superar el mal radical. Como mantiene Bernstein, todas estas dificultades se deberían al hecho de que Kant *está combatiendo contra sí mismo*:

Por un lado, no quiere comprometer la idea básica de su filosofía moral: que los seres humanos en tanto agentes finitos y racionales son libres, lo cual implica que son *pura y totalmente* responsables de sus elecciones morales y de las máximas de acción que adoptan. Si nos volvemos moralmente buenos o malos es asunto nuestro, y una consecuencia de nuestra voluntad libre (*Willkür*). Por otro lado, Kant también quiere sostener que todos los seres humanos tienen una innata propensión al mal moral. A fines de hornear el pastel y comérselo, llega al extremo de afirmar que aun cuando esta propensión está entrelazada en el tejido de la naturaleza humana, es una propensión que surge de nuestra libertad, y de la que somos responsables¹⁶.

¹⁶ BERNSTEIN, R., *El mal radical*, op. cit., p. 62.

3. Arendt: “mal radical” o “mal absoluto”

POR OTRA PARTE, CUANDO HANNAH ARENDT emplea el término “mal radical” insiste en que el significado que le da se aleja tanto del proporcionado por la teología cristiana como del que le había conferido el filósofo prusiano, quien habría dado origen al término, pero al que también acusa de haberlo pretendido racionalizar:

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un “mal radical”, y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en el término que acuño para este fin, debió de haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó a través del concepto de “mala voluntad pervertida”, que podía ser explicada por motivos comprensibles¹⁷.

Para Arendt, Kant no aludía a lo mismo que ella cuando empleó la expresión “mal radical”, pues mientras el autor de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* la remitía a la propensión de la libre voluntad de desentenderse de los imperativos morales emanados de la Razón, Arendt considera que este mal no puede concebirse en modo alguno, premisa que rechazaría el filósofo de Königsberg. Para la pensadora, como veremos más adelante, el mal radical se caracterizará por ser incomprensible y por hacer superfluos a los seres humanos.

En *Los orígenes del totalitarismo*, la obra cumbre en la que comienza a abordar el tema del mal, y concretamente en el apartado de la “Dominación total”, Arendt describe este “mal radical” o “mal absoluto” —expresiones que emplea como sinónimas— como un mal desconocido hasta el momento, sin paralelo alguno en la historia, y que apareció en las fases finales del totalitarismo. Se trata de un fenómeno completamente nuevo, sin precedentes, que “nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos”¹⁸, ante el cual la tradición filosófica occidental carecía de las categorías y del aparato conceptual necesario para abordarlo de un modo teórico: “dicho mal absoluto sólo podía ser iluminado por medio de un análisis de los «elementos» que cristalizan en el totalitarismo, tales como la explosión demográfica, la expansión y superfluidad económicas, el desarraigo social y el deterioro de la vida política”¹⁹. Se trata de una manifestación del mal que, por una parte, no se ajusta a las nociones tradicionales que teníamos de él —que explicaban sus formas extremas como perversiones de los sentimientos humanos—, y por otra, responde a objetivos inéditos que se resumen en la destruc-

¹⁷ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010., pp. 615-616.

¹⁸ *Ibid.*, p. 616.

¹⁹ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 279.

ción de la idea de humanidad²⁰. Un mal cuyo origen cronológico —en el nazismo— Arendt sitúa alrededor de 1934, tras la *Nacht der langen Messer* (“Noche de los cuchillos largos”)²¹, año a partir del cual el terror nazi dejaría de estar en manos de las SA, guiadas por una ciega bestialidad y por profundos sentimientos de odio y resentimiento, para pasar al control de las SS, quienes llevarían a cabo la *Shoah* y operarían de una manera fría, sistemática y calculada.

Según el análisis de Arendt, este mal absoluto o radical se caracteriza por tres rasgos fundamentales: es *incomprensible, incastigable e imperdonable*. “Incomprensible” porque no puede ser deducido o explicado a la luz de las motivaciones malvadas clásicas, pasiones perversas o causas pecaminosas humanamente inteligibles, como el egoísmo, el poder, la cobardía, el interés propio, etc. “Incastigable” porque sus crímenes “no están contemplados en los Diez Mandamientos”²², así como las prohibiciones morales tradicionales no son adecuadas para condenarlos y van más allá de lo previsto y legislado por cualquier categoría jurídica. E “imperdonable” porque trasciende la esfera de los asuntos humanos y porque, como expone en *La condición humana*, ningún ser humano es capaz de perdonar aquello que no puede castigar²³. Es un mal que, “hablando estrictamente, no es castigable ni perdonable, porque el castigo y el perdón presuponen aquello que el mal radical intenta erradicar, es decir, la acción humana”²⁴. Dicho con palabras de la propia Arendt:

En su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son “humanos” a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana²⁵.

²⁰ MARRADES, J., “La radicalidad del mal banal”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 35, 2002, p. 85.

²¹ La “Noche de los cuchillos largos”, en la que tuvo lugar la detención de Ernst Röhm y la purga de las SA —con más de 400 asesinatos— tuvo lugar la noche del 30 de julio de 1934. Röhm sería asesinado al día siguiente.

²² ARENDT, H. & JASPERS, K., *Correspondence 1926–1969* (KÖHLER, L. & SANER H eds.), Orlando, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p. 166.

²³ “Es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Esta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos “mal radical” y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano” (ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015, p. 260).

²⁴ BERNSTEIN, R., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en BIRULÉS, F. (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2009, pp. 250-251.

²⁵ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 615.

Sin embargo, esto no quiere decir que la pensadora alemana entendiera los crímenes del nacionalsocialismo como unos actos perpetrados por monstruos o demonios; todo lo contrario. Para Arendt, la “grandeza satánica” que muchos atribuyeron al III Reich no era un elemento relevante, ni mucho menos útil, para entender la dominación y la ignominia nazi, sino que rechazaba cualquier intento de mitificar, moral o estéticamente, el horror del régimen de Adolf Hitler y las intenciones de sus responsables; para ella, el mal radical no tenía nada que ver con una dimensión mefistofélica. Es verdad que, según su juicio, este mal no podía ser comprendido a partir de los motivos clásicos ofrecidos por la historia y la literatura, pero los crímenes a los que dio lugar fueron cometidos por seres humanos, personas de carne y hueso que se veían como el instrumento de un programa de purificación de la raza, donde la deportación, la tortura y el asesinato no eran más que simples métodos y técnicas de gestión de la llamada *Solución Final*.

El mal radical se encuentra estrechamente vinculado a la dominación totalitaria pretendida por el nacionalsocialismo, en la que los campos de concentración se convierten en su institución central y más representativa. Esta *dominación total*, “que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones”²⁶. Este objetivo era el que se pretendía conseguir en los *Lager* a través de la destrucción de la espontaneidad e impredecibilidad humanas —que Arendt asocia a su noción de “natalidad”²⁷—, de la pluralidad de sus víctimas y del carácter individual de cada persona particular. En otras palabras, se buscaba hacer “superfluos” a los hombres, transformarlos de tal manera que ya no fueran seres *humanos*, sino marionetas incapaces de pensar o actuar por sí mismos y desarraigadas del mundo. Para ello, los nazis trataron de llevar a cabo una triple destrucción de la persona: desde el punto de vista jurídico —suprimir sus derechos y protecciones legales, mezclar inocentes con presos, reducir al individuo a una vestimenta, un número o una insignia...—, desde el punto de vista moral —ponerla ante situaciones donde las fronteras entre el bien y el mal se difuminan, convirtiendo a las propias víctimas en perpetradores de los crímenes— y finalmente eliminando su individualidad —acabar con su capacidad para iniciar cualquier curso de acción por sí misma, anular las diferencias individuales, dañar a los prisioneros física y mentalmente, minar su dignidad como seres humanos, quebrar su voluntad—. El resultado de

²⁶ *Ibid.*, p. 589.

²⁷ ARENDT, H., *La condición humana*, op. cit.

este proceso fue la fabricación de “cadáveres vivientes”, de los *Muselmänner* descritos por Primo Levi, seres demacrados, de cabeza gacha, espalda encorvada y mirada vacía, a los que los propios prisioneros no sabían si calificar como vivos o muertos²⁸ y que reflejaban el intento de los nazis de destruir la idea misma de humanidad para redefinirla según sus criterios. A través de este infierno en la Tierra creado por el hombre, no solo se consigue el exterminio de las víctimas, sino que además “previamente se procura la supresión de la persona y de su carácter de ser humano, y posteriormente se borra todo rastro o recuerdo de su existencia misma. Por ello, el mal [radical] trasciende la muerte y procura la desaparición de las víctimas del mundo, negándoles, de este modo, la disposición de su propia muerte como cierre del trayecto de una existencia”²⁹.

4. La “banalidad del mal”

SIN EMBARGO, CON EL PASO DEL TIEMPO este análisis terminó por resultar insuficiente a ojos de la autora, para quien la “necesidad de comprender” resultaba algo esencial³⁰. Arendt concebía la comprensión, no como una negación de la realidad o de lo que nos resulta deshonroso y vergonzoso, ni tampoco como una aceptación sumisa de los hechos; para ella *comprender* significaba “examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros [...] un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere”³¹. Esta necesidad fue la que le empujó a seguir indagando acerca de la cuestión del mal, que desembocó en la conocida formulación de la “banalidad del mal”. Después del planteamiento realizado en *Los orígenes del totalitarismo* acerca del mal radical, que en general había tenido una buena acogida, la nueva posición adoptada por Arendt a raíz del juicio del teniente coronel de las SS Adolf Eichmann suscitó una enorme controversia, tanto en el seno de la comunidad judía —acusándola de traidora— como en el ámbito intelectual —abriendo el debate acerca de si había cambiado su parecer o si, por el contrario, existía una continuidad en su pensamiento—.

Por otra parte, existían ya una serie de esbozos acerca de la idea de “banalidad del mal” antes de que Arendt la sacase a la luz en 1963. Para empezar, en su ensa-

²⁸ LEVI, P., *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, El Aleph, 2012, pp. 120-121.

²⁹ DI PEGO, A., “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía”, en *Revista Al Margen*, nº 21 y 22, 2007, p. 91.

³⁰ ARENDT, H., *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010, p. 44.

³¹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 26.

yo de 1945 “Culpa organizada y responsabilidad universal” ya había señalado un elemento crucial en el que, desafortunadamente, no reparó lo suficiente hasta muchos años más tarde: “la organización omniabarcante de Himmler no descansa en fanáticos ni en asesinos natos ni en sádicos; descansa por entero sobre la *normalidad* de los empleados y los cabezas de familia”³². En este escrito Arendt ya apuntaba cómo personas normales, padres de familia tan solo preocupados por el bienestar de los suyos, fueron las que dieron pie al Holocausto y cómo estuvieron dispuestos a hacer todo lo que fuera necesario para librar a sus familias de cualquier amenaza a cambio de una completa exención de responsabilidad. Por otro lado, en 1946, en su correspondencia con Karl Jaspers acerca de la obra de este último *Die Schuldfrage*³³, el filósofo alemán le llegó a escribir:

[...] Una culpa que trascienda toda culpa criminal inevitablemente tiene una veta de “grandeza”, de grandeza satánica, que es para mí tan inapropiada como toda la charla sobre el elemento “demoníaco” en Hitler y esas cosas. Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total *banalidad*, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente³⁴.

En todo caso, el juicio de Eichmann en Jerusalén y la oportunidad de verlo cara a cara supuso para Arendt lo que ella calificó como una “cura posterior”³⁵. Al igual que el resto de personas, la que fuera enviada como reportera del *The New Yorker* esperaba contemplar a un ser monstruoso, sádico y cruel, cuya expresión transmitiese a los demás que era él quien había estado tras el asesinato de más de cinco millones de judíos. Sin embargo, el hombre que encontró tras la cabina de cristal resultó ser, a su parecer, una persona completamente diferente, alguien absolutamente *normal*, como certificaron varios psicólogos y su confesor, e incluso llegará a calificarlo como un “payaso”³⁶. En ese momento, Arendt se dio cuenta de que había sobrevalorado en algunos aspectos el papel de la ideología y que se hallaba frente a un nuevo tipo de criminal, un *hostis humani generis*³⁷ resultado de los fenómenos burocráticos y tecnológicos propios de la modernidad. A lo largo del proceso, pudo atestiguar cómo Eichmann era una persona que, sencillamente, no se percató nunca de lo que hacía; no en el sentido de que no supiera que estaba mandando a

³² ARENDT, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., p. 162; el destacado es mío.

³³ *El problema de la culpa*, en su traducción al castellano: JASPERS, K., *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998.

³⁴ BERNSTEIN, R., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, op. cit., p. 249 (original en ARENDT, H. & JASPERS, K., *Correspondence 1926-1969*, op. cit., p. 62); el destacado es mío.

³⁵ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, op. cit., p. 414.

³⁶ ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2011, p. 85.

³⁷ *Ibid.*, p. 403.

millones de personas a una muerte segura, sino en el de que nunca obró movido por motivaciones malignas. El que fuera encargado de la antigua Subsección IV-B-4 de la RSHA era simplemente un individuo que se había vuelto incapaz de distinguir el bien del mal; para él, siguiendo lo que Weber denominaría “honor del funcionario”³⁸, el “bien” era cumplir su cometido de la manera más eficaz que pudiera. Eichmann era totalmente incapaz de pensar o juzgar cualquier acción por sí mismo, había interiorizado su trabajo como un mero hábito o rutina y la voz de su conciencia había sido sustituida por la voz del *Führer*, a quien, en consecuencia, prestaba una obediencia completamente ciega. El *imperativo categórico kantiano*, que en el juicio afirmaba haber seguido, se había transmutado en realidad en el *imperativo categórico del III Reich* —obra de tal manera que si el *Führer* te viese aprobase tus actos—; y aunque nunca asesinó a nadie con sus propias manos, confesó que habría matado a su propio padre si se lo hubieran ordenado. Dicho con otras palabras, Arendt se sorprendió de la carencia que tenía Eichmann de ese diálogo interno y silencioso que mantiene uno consigo mismo y que constituye el pensamiento, el cual permite la facultad de juzgar, de distinguir el bien del mal y, por ende, de evitar catástrofes³⁹. Aun así, el antiguo SS no era un engranaje más dentro de la maquinaria de exterminio nazi, sino que, pese a que las condiciones burocráticas y tecnológicas posibilitasen su trabajo de una manera más eficiente y sin ningún cargo de conciencia, Eichmann seguía siendo también culpable y responsable de sus actos. En palabras de Arendt:

Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez que pudiera tener⁴⁰.

Y Eichmann, sin ninguna duda, era alguien lo suficientemente normal como para exigirle dicho ejercicio.

En todo caso, el problema no residía en el propio Eichmann en sí, sino que la auténtica gravedad del asunto era que “hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos y sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, *terrible y terroríficamente normales*”⁴¹. La banalidad del mal no involucraba así a sectores mi-

³⁸ “El funcionario se honra con su capacidad de ejecutar precisa y concienzudamente, como si respondiera a sus propias convicciones, una orden de la autoridad superior que a él le parece falsa, pero en la cual, pese a sus observaciones, insiste la autoridad, sobre la que el funcionario descarga, naturalmente, toda la responsabilidad” (WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 115-116).

³⁹ ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2015, pp. 161-184.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁴¹ ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 402; el destacado es mío.

noritarios, fanáticos e ideologizados, sino que se extendía a los ciudadanos corrientes, anónimos, que con su actividad o pasividad contribuyeron a la consolidación del III Reich y a la perpetración del Holocausto. De hecho, tal y como han revelado investigaciones posteriores, Eichmann queda muy lejos de ser un paradigma de la banalidad del mal, sino que existen otros casos resultan más adecuados para ejemplificarlo, como el del comandante de Treblinka Franz Stangl (entrevistado por la periodista Gitta Sereny), o *aquellos hombres grises* que componían el Batallón de Reserva Policial 101 (analizados por Christopher Browning)⁴². Lo verdaderamente preocupante, y que llamó poderosamente la atención de Arendt, es el “total colapso moral” que el nazismo había producido dentro de la sociedad, demostrando lo fácil que resultaba cambiar las costumbres, los hábitos y las reglas de la moral tradicional por sus opuestos⁴³. El régimen de Hitler pudo imponerse y transformar las pautas sociales de comportamiento porque hasta entonces la gran mayoría de la población se había guiado por un seguimiento ciego de las normas establecidas, sin prestar atención a su contenido; “carentes de un pensamiento independiente en asuntos morales y políticos, esas personas pudieron adoptar el nuevo sistema sin mayores conflictos, pues con ello no hacían más que seguir refugiándose en las normas aceptadas”⁴⁴. En esta medida, como expone la autora de *Eichmann en Jerusalén*, el mal perdió su característica distintiva de ser una tentación⁴⁵, haciéndose indetectable e infiltrándose por todos los resquicios de la actitud moral del pueblo alemán.

La esencia de la banalidad del mal consiste entonces en que no son necesarias malas motivaciones o intenciones para realizar malas acciones; disposiciones normales o triviales, como la ambición en el trabajo, la pretensión de reconocimiento social o inclu-

⁴² SERENY, G., *Desde aquella oscuridad*, Barcelona, Edhasa, 2009; BROWNING, C.R., *Aquellos hombres grises*, Barcelona, Edhasa, 2002. En el artículo “Modalidades del mal durante el nacionalsocialismo” (en *Quaderns de filosofia*, Vol. v, nº 1, 2018, pp. 11-28; pp. 14-15) enumero someramente algunas de estas razones por las que Arendt debería haber prescindido de Eichmann como imagen y modelo de la banalidad del mal. Sin embargo, quizá el mejor estudio a este respecto se encuentra en la obra de Bettina Stangneth *Eichmann before Jerusalem* (London, The Bodley Head, 2014), en la que la filósofa e historiadora alemana desmonta el retrato realizado por Arendt para desvelar al verdadero Adolf Eichmann: un fanático y convencido nacionalsocialista que hizo mucho más que “obedecer órdenes”. Esto no significa que la propuesta de Arendt quede invalidada; tan solo que no se aplica al caso que le inspiró. Por este motivo, conviene distinguir también el “Eichmann histórico” o “Eichmann real” de lo que yo denomino el “modelo Eichmann”, es decir, el perfil descrito por Arendt y que puede ser aplicado a multitud de individuos. En este sentido, el caso de Franz Stangl resultaría más adecuado para representar la “banalidad del mal” en la medida en que no fue nunca un fanático, sino una persona “normal”, nunca desobedeció una orden —ningún superviviente del campo o subordinado suyo contradice este hecho— y su entrevista fue realizada con el conocimiento de que no sería utilizada para la revisión de su caso. Por su parte, Christopher Browning recoge el caso del Batallón de Reserva Policial 101, compuesto por ciudadanos alemanes comunes que no estaban imbuidos de la ideología nacionalsocialista, pero que entre marzo de 1942 y noviembre de 1943 se convirtieron en una pieza clave en el exterminio nazi realizado en el frente oriental, concretamente en Polonia.

⁴³ BERNSTEIN, R., *El mal radical*, op. cit., p. 342.

⁴⁴ MARRADES, J., “La radicalidad del mal banal”, op. cit., p. 90.

⁴⁵ ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 219.

so el propósito de disfrutar de una vida tranquila junto a la familia, bastan para llegar a causar las mayores atrocidades. Con esto, Arendt cuestiona una de las convicciones filosóficas, teológicas y legales más arraigadas en la larga tradición de Occidente, a saber, que las malas acciones presuponen malas intenciones y motivaciones por parte de quienes las realizan. Su planteamiento supone un desafío a la equivalencia entre el grado de malicia de los actos y la maldad de los motivos o de la intención, así como pone en tela de juicio que las personas que cometen dichas acciones hayan de ser necesariamente sádicas, perversas, demoníacas o, en resumen, malignas. Lo que caracteriza la banalidad del mal es la carencia de toda capacidad crítica y autónoma para analizar la realidad, poner en cuestión las normas y criterios establecidos y discernir el bien del mal, así como de lo que, partiendo de Kant, Arendt denomina una “mentalidad ampliada”, esto es, la capacidad del individuo de ponerse en el lugar de los otros y de formar su propio juicio teniendo en cuenta los de los demás⁴⁶. En síntesis, es la total ausencia de pensamiento y de la facultad de juzgar por uno mismo. Para la autora, “una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana”⁴⁷.

Ahora bien, también debe aclararse que cuando Arendt acuñó el término no estaba pensando en establecer ningún tipo de teoría; su única pretensión era referirse a un fenómeno que, bajo su punto de vista, había quedado patente a lo largo del proceso:

Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de la “banalidad del mal”, y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un

⁴⁶ En la *Crítica del Juicio*, Kant habla acerca de esta “mentalidad ampliada” pero aplicándola al gusto y al juicio estético. En concreto, define el *amplio modo de pensar* como una máxima del entendimiento común humano que se da cuando un hombre “puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal*” (KANT, I., *Crítica del Juicio*. Madrid. Tecnos, 2007, pp. 219-220). Según Arendt, Kant no habría reconocido las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento, de manera que es ella quien decide exponerlas: “El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. [...] Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mi conclusiones, mi opinión. [...] El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados” (ARENDR, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 254).

⁴⁷ ARENDR, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., p. 418.

monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar⁴⁸.

Por este motivo, la expresión “banalidad del mal” resulta controvertida y provocadora, porque supone que no podemos seguir confiando en las categorías, conceptos y normas morales tradicionales para comprender el mal acaecido en el siglo xx; por el contrario, nos insta a pararnos a pensar y enfrentar las nuevas formas que el mal ha adoptado en nuestro tiempo:

La tarea es forjar nuevos conceptos y categorías que iluminen la oscuridad de nuestro tiempo. Debemos aprender a apartarnos de las dicotomías simplificadoras en las que se asume falsamente que si negamos que alguien tenga intenciones malas deliberadas, estamos afirmando su inocencia. Debemos aprender a comprender cómo alguien puede no tener malas intenciones y ser “aterradoramente normal”, y al mismo tiempo ser responsable y punible por sus actos⁴⁹.

Curiosamente, consiente de la polémica que semejante planteamiento podría causar, la propia Arendt apenas empleó el término en *Eichmann en Jerusalén*⁵⁰; sin embargo, su esfuerzo y su atrevimiento han sido con posterioridad sumamente elogiados y referenciados desde diversos ámbitos y por distintas figuras. Por ejemplo, dentro de la psicología social, en su estudio acerca de la obediencia a la autoridad y del comportamiento humano en situaciones extremas, Stanley Milgram afirmó:

Tras haber sido testigo de cómo cientos de personas corrientes se sometían a la autoridad en los experimentos que nosotros llevábamos a cabo, me es preciso concluir que la concepción de Arendt sobre la *banalidad del mal* se halla mucho más cerca de la verdad de lo que pudiera uno atreverse a imaginar. [...] Es posible que sea esta la lección más fundamental de nuestro estudio: las personas más corrientes, por el mero hecho de realizar las tareas que les son encomendadas, y sin hostilidad particular alguna por su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo⁵¹.

⁴⁸ ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio*, op. cit., p. 161; a este respecto, ver también: ARENDT, H., *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2015, pp. 29-31.

⁴⁹ BERNSTEIN, R., “¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?”, en *Revista Al Margen*, nº 21 y 22, 2007, p. 58.

⁵⁰ Arendt utilizó la expresión “banalidad del mal” tan solo dos veces en la obra: la primera, al final del último capítulo y la segunda, en el *Post Scriptum* —páginas 368 y 417 de nuestra edición—; también emplea la palabra “banalidad” una vez —pág. 418— para referirse a la irreflexión de Eichmann. Incluso el subtítulo de la obra, “un estudio sobre la banalidad del mal”, no estuvo presente en la aparición de los artículos originales publicados en *The New Yorker*.

⁵¹ MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1980, p. 19.

Y por su parte, en sus estudios sobre los factores situacionales, Philip Zimbardo diría:

La expresión de Arendt “la banalidad del mal” sigue resonando hoy en día porque el genocidio se ha desatado por todo el mundo y la tortura y el terrorismo siguen formando parte del panorama mundial. Preferimos distanciarnos de una verdad tan básica y ver la locura de los criminales y la violencia sin sentido de los tiranos como rasgos de su manera de ser personal. El análisis de Arendt fue el primero en negar esta orientación al observar la fluidez con la que las fuerzas sociales pueden hacer que personas normales cometan actos horribles⁵².

Volviendo al pensamiento de Arendt, esta nueva concepción del mal supuso aparentemente un distanciamiento respecto a su anterior posición sobre la cuestión. A partir del juicio a Eichmann, que significó una suerte de cura posterior “de esa especie de implicación emocional que enturbia el buen juicio”⁵³, la filósofa varió su opinión acerca de la comprensibilidad de los motivos: no es que el mal engendrado por el totalitarismo fuese *incomprensible*, sino que las intenciones o disposiciones tradicionales no eran adecuadas para dar cuenta de él; había que cambiar de óptica y analizar otro tipo de motivaciones, más comunes, más triviales, más *banales*, despojadas de cualquier tipo de grandeza y malignidad, no tenidas en cuenta hasta el momento. Aquellas “matanzas administrativas” perpetradas por el nacionalsocialismo no podían sustentarse única y exclusivamente en fanáticos ideologizados, sino que el exterminio no habría sido del todo posible sin la colaboración de la población, personas normales y corrientes que, bajo una serie de determinadas circunstancias, estuvieron dispuestas a cualquier cosa. Arendt ponía así en duda la *perversitas* kantiana, la corrupción de raíz del corazón humano, dado que los crímenes más horribles conocidos por la humanidad habían sido cometidos por personas movidas por las consideraciones más mundanas y ordinarias. El mal no podía entonces ser *radical* en el sentido que anteriormente le había atribuido, sino que el hecho de que personas sin pretensiones de maldad hubieran podido llevar a cabo los peores actos probaría que no existe componente malvado alguno en el seno de la naturaleza humana. No solo el juicio a Eichmann, sino que otros procesos, como los de Núremberg, los de Frankfurt⁵⁴, los realizados a antiguos miembros de la Gestapo, las SS o a figuras como Franz Stangl, habían corroborado que el ser humano no era ningún tipo de demonio, sino que en la

⁵² ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 383.

⁵³ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, op. cit., p. 424.

⁵⁴ Los Juicios de Frankfurt —menos conocidos que los de Núremberg (1945)—, fueron realizados entre 1963 y 1965 contra 22 antiguos oficiales nazis por los crímenes cometidos en el campo de concentración de Auschwitz.

mayoría de los casos eran factores superficiales los que determinaban su comportamiento y dependía de causas triviales que añadieran o no al genocidio sus propias atrocidades personales⁵⁵. Por este motivo, Arendt trataba de prevenir contra la tentación de generalizar acerca de la supuesta “perversidad de la naturaleza del hombre”, puesto que dentro del sistema de exterminio nazi cualquier persona, llámese Eichmann, Stangl o como fuere, podía decidir por sí mismo ser bueno o malvado, de la misma manera que los que se opusieron al régimen de Hitler habían seguido el dictado moral de sus conciencias con todas sus consecuencias. Eso sí, la responsabilidad que, pese a todo, seguían teniendo las personas que participaron, activa o pasivamente en el Holocausto, muestra cómo la idea acerca de la imputabilidad que había desarrollado Kant —por la cual, nuestra voluntad es *radicalmente* libre a la hora de emprender nuestros actos y, por ende, somos responsables de ellos en tanto en cuanto somos agentes morales— sigue estando vigente en este pensamiento.

5. Dos caras de la misma moneda: “mal radical” y “banalidad del mal”

SIN EMBARGO, AUNQUE ARENDT MANTUVO SU POSTURA sobre la “no-radicalidad del mal”, el hecho de que nunca desarrollase una argumentación minuciosa y completa acerca de la banalidad del mal ni proporcionase más ejemplos que el de Eichmann plantea una serie de dudas y de cuestiones pendientes que jamás fueron resueltas por la pensadora alemana. En primer lugar, parecía tener “ciertas reservas en cuanto a la generalidad de su tesis, pues en una ocasión le dijo a Mary McCarthy [...] que opinaba que Reinhard Heydrich [...] era el mal absoluto”⁵⁶. Por otra parte, en su célebre réplica al historiador israelí Gershom Scholem —quien previamente había arremetido duramente contra Arendt por la publicación de *Eichmann en Jerusalén*— expone cómo el mal, lejos de estar enraizado en un defecto incomprensible y original del ser humano, carece de toda profundidad y se encuentra tan solo en la superficie, desafiando con ello al pensamiento; no niega la existencia de la maldad, sino que esta sea radical, es decir, no tiene unas raíces profundas y ocultas, sino que iría asociada a la superfluidad.

⁵⁵ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, op. cit., p. 460.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 463. Mary McCarthy fue una de las más íntimas amigas de Hannah Arendt, con la que mantuvo además una larga correspondencia. Por otra parte, Reinhard Heydrich fue el principal oficial nazi que diseñó la “Solución Final”. Su fanatismo fue tal que, después de su asesinato en 1942 a manos de la resistencia checoslovaca, los nazis bautizaron como “*Aktion Reinhard*” (“Operación Reinhard”) el procedimiento para asesinar a los judíos del Gobierno General de Polonia mediante la instauración de campos de exterminio y que terminó con más de 1.750.000 judíos muertos.

En conclusión, permíteme referirme al único asunto en que no me has interpretado mal y que me agrada que hayas planteado. Tienes mucha razón: he cambiado de opinión y no hablo ya de “mal radical”. [...] Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca “radical”, que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un “desafío al pensamiento”, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar una cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la “banalidad”⁵⁷.

Esta respuesta, junto a la afirmación realizada a McCarthy, según la cual “la frase «la banalidad del mal» contradice la frase que empleé en el libro sobre el totalitarismo: «el mal radical»”⁵⁸, pueden resultar confusas, pues nos llevarían a deducir que todo mal es banal, cuando no es así. Pese a que fue la propia Arendt quien, de su puño y letra, dio pie a una malinterpretación acerca de un cambio determinante y fundamental en su manera de entender el mal, lo que encontramos en una observación más profunda —quizá ajena incluso para la propia autora— es una especie de continuidad entre la idea del mal radical y la banalidad del mal, en la que Arendt habría realizado únicamente un *cambio de enfoque*; esto es, solo habría variado el énfasis que concedía en cada caso a la explicación de qué era lo que posibilitaba o permitía el mal del nazismo. La noción central de su análisis pasa así de la “superfluidad” que caracterizaba al mal radical a la “irreflexión” propia de la banalidad del mal: mientras que en *Los orígenes del totalitarismo* trataba de entender la influencia de la ideología, la carencia de precedentes o qué motivos habían podido llevar a semejante horror, a partir de *Eichmann en Jerusalén* centra su esfuerzo en comprender cómo personas normales pudieron llevar a cabo acciones monstruosas —relegando con ello la importancia de los fanáticos nazis en el exterminio—. No obstante, esto no quiere decir que la banalidad del mal corrija la tesis del mal radical o que ambas ideas sean contradictorias entre sí —pese a lo afirmado por la misma Arendt—; por el contrario, la superfluidad del mal radical es compatible con la carencia de profundidad del pensamiento expuesta en la banalidad del mal. Cuando Arendt vio a Eichmann comprendió que, efectivamente, no había que remitirse o buscar motivos malignos humanamente comprensibles para dar cuenta de los desastres cometidos por el III Reich, sino que estos podían ser también causados inconscientemente —debido a la carencia de una facultad autónoma crítica y de juicio—, sin pretensiones malévolas o por intenciones superficiales.

⁵⁷ ARENDT, H., *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 575; *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 2015, pp. 149-150.

⁵⁸ ARENDT, H. & MCCARTHY M., *Entre amigos*, Barcelona, Lumen, 2006, p. 240. Sin embargo, a continuación Arendt vuelve a eludir la cuestión: “El tema es demasiado difícil como para que yo pueda tratarlo aquí”.

La compaginación entre ambas posturas se puede apreciar en varios aspectos. En primer lugar, tanto la banalidad del mal como el mal radical se alejan de la arraigada noción, histórica y literariamente, por la cual el mal es entendido como expresión de malas voluntades o motivos malvados:

Este alejamiento de la tradición es lo que resulta perturbador en su análisis de la banalidad del mal. Pero, *en este sentido*, ya dijo lo mismo sobre el mal radical: no es una cuestión de “motivaciones malvadas”, sino más bien un intento de “erradicar el concepto de ser humano”, de volver a los seres *humanos* superfluos en tanto que *seres humanos*⁵⁹.

En segundo lugar, la ausencia de razones subjetivas para la ejecución de actos terribles puede compatibilizarse con una participación masiva y organizada en el mal e incluso puede resultar útil para llevarlo a cabo con eficacia; es decir, “la participación constante en el mal puede convivir con la falta de una intención personalizada por provocar ese mal”⁶⁰. La banalidad del mal encuentra así un encaje dentro del mal radical engendrado por el totalitarismo, pues este “precisa de una cierta normalidad ambiente para la realización de sus cometidos, y propende también a cierta normalización funcional de sus propósitos ideológicos y de las prácticas concordes de persecución, eliminación”⁶¹. De este modo, el éxito de un sistema totalitario como el nacionalsocialista se fundamenta sobre la base de personas normales y corrientes, *hombres grises* como decía Browning, que no asumen una implicación personal y directa con su tarea en la destrucción, sino que conciben su trabajo como una labor en la que se limitan a “cumplir órdenes” de sus superiores, descargando sobre ellos cualquier tipo de responsabilidad y cargo de conciencia. En suma, podemos extraer de este razonamiento dos conclusiones: primera, que el mal radical pudo operar gracias a la colaboración de personas corrientes y que “se sostiene sobre tejidos de normalidad en que se mueven existencias normales”⁶²; y segunda, que el término “mal absoluto” o “mal radical” podría seguir empleándose para describir los crímenes del nacionalsocialismo.

Por último, las nociones de mal radical y de banalidad del mal destacan el propósito totalitario de aniquilar la humanidad del ser humano así como sus capacidades de pensamiento, juicio y reflexión. Son las dos caras del horror causado por el totalitarismo: el primero muestra la voluntad de llevar a cabo el proceso de deshumanización, de acabar con la condición humana tal y como la conocemos,

⁵⁹ BERNSTEIN, R., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, op. cit., pp. 252-253; el destacado es del propio Bernstein.

⁶⁰ BIRULÉS, F. (Ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008, 159.

⁶¹ *Ibid.*, p. 161.

⁶² *Ibid.*, p. 162.

de hacer a los hombre superfluos, mientras que el segundo refleja las consecuencias que conlleva la abdicación de aquellas facultades que nos permiten discernir entre el bien y el mal para pasar a ser esclavos de una obediencia ciega ante una autoridad cruel y despótica.

6. Conclusión

COMO PODEMOS VER, EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT sobre la cuestión del mal resulta sumamente fructífero a la par que controvertido, suscitando un debate que permanece aún inconcluso. La filosofía de Kant, o al menos la interpretación que hizo acerca de la responsabilidad, la imputabilidad, la libertad de la voluntad o la disposición de la naturaleza humana hacia el bien o hacia un mal radical permea sus reflexiones, pese a que ella misma insistió en haberse alejado de la posición kantiana. En todo caso, sus esfuerzos se dirigieron a *comprender* las nuevas formas y manifestaciones que el mal había adoptado durante el siglo xx: cómo había podido suceder lo que tuvo lugar en Europa; cómo pudo surgir, ascender e instaurarse un régimen asesino como había sido el nacionalsocialista —y el estalinista— en el que millones de personas cooperaron, activa o pasivamente, en sus crímenes; cómo pudieron cristalizar aquellos elementos que acabaron dando pie al gobierno de Hitler, a los campos de concentración y de exterminio, a la matanza fría y sistemática de millones de inocentes, ante la impasible mirada del resto del mundo; cómo fue posible que el ser humano, desde fanáticos fervientes de ideología a personas comunes y ordinarias, con sus actos, permitiese la entrada del Infierno en la Tierra; en resumen: *¿por qué?* Un ejercicio de comprensión que, en contra de lo que muchos —incluso dentro de su círculo más próximo— le reprocharon, o siguen todavía hoy recriminándole, no suponía en modo alguno un intento de justificación, sino de prevención. Únicamente conociendo y comprendiendo nuestra historia podremos estar prevenidos frente a los desastres y tragedias que esta trae consigo, evitando recaer en antiguos errores. Situarnos en una posición cognoscitiva de privilegio, por la cual creamos estar a salvo de las barbaridades del pasado porque “nosotros nunca actuaríamos así”, no hace sino volvernos más vulnerables ante las situaciones extremas y las tentaciones del mal, que revisten cada vez diferentes aspectos. Únicamente nuestro pensamiento, esto es, nuestra facultad autónoma de crítica, de reflexión y de juicio, que nos permite seguir profundizando y deliberando sobre la cuestión del mal, puede ayudarnos a impedir nuevos desastres. Como la propia Arendt dijo en 1973, en una de sus últimas entrevistas:

Todo ser humano, en cuanto ser pensante, puede reflexionar como cualquier otro y juzgar por sí mismo, si así lo quiere. ¿Cómo incitarle a que quiera? No lo sé, no soy... lo único que puede ayudarnos, creo, es sencillamente reflexionar. Y *pensar siempre significa pensar críticamente*. Cualquier pensamiento mina lo que pueda haber de normas rígidas, de convicciones generales, etc. Todo lo que ocurre en el pensar está sometido al análisis crítico de lo que hay. Esto es: no hay pensamientos peligrosos, por la sencilla razón de que pensar ya es por sí mismo una empresa peligrosa. No pensar es aún más peligroso. *No digo que pensar no sea peligroso, pero no pensar es aún más peligroso*⁶³.

⁶³ *Ibid.*, p. 188. El destacado es mío.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDE, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.
- ARENDE, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005.
- ARENDE, H., *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009.
- ARENDE, H., *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010.
- ARENDE, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2010.
- ARENDE, H., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2011.
- ARENDE, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015.
- ARENDE, H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2015.
- ARENDE, H., *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2015.
- ARENDE, H., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 2015.
- ARENDE, H. & JASPERS, K., *Correspondence 1926–1969* (KOHLE, L. & SANER H eds.), Orlando, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- ARENDE, H. & MCCARTHY M., *Entre amigas*, Barcelona, Lumen, 2006.
- BERNSTEIN, R., “¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?”, en *Revista Al Margen*, nº 21 y 22, 2007, pp. 49-63.
- BERNSTEIN, R., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en BIRULÉS, F. (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2009, pp. 235-257.
- BERNSTEIN, R., *El mal radical*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012.
- BIRULÉS, F. (Ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008.
- BROWNING, C.R., *Aquellos hombres grises*, Barcelona, Edhasa, 2002.
- DI PEGO, A., “Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía”, en *Revista Al Margen*, nº 21 y 22, 2007, pp. 88-103.

- JASPERS, K., “El mal radical según Kant”, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972, pp. 141-164.
- JASPERS, K., *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998.
- KANT, I., *Crítica del Juicio*. Madrid. Tecnos, 2007.
- KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2008.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 2009.
- KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2010.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2011.
- LEIVA, J., “Modalidades del mal durante el nacionalsocialismo”, en *Quaderns de filosofia*, vol. v, nº I, 2018, pp. 11-28.
- LEVI, P., *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, El Aleph, 2012.
- MARRADES, J., “La radicalidad del mal banal”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35, 2002, pp. 79-103.
- MILGRAM, S., *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1980.
- SERENY, G., *Desde aquella oscuridad*, Barcelona, Edhasa, 2009.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2004.
- YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.
- ZIMBARDO, P., *El efecto Lucifer*, Barcelona, Paidós, 2008.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>
Bajo Palabra. II Época. Nº 22. Pgs: 57-80



Theory of justice: beyond the national limits

*La teoría de la justicia: más
allá de los límites nacionales*

IRENE ORTIZ GALA

Universidad Autónoma de Madrid
irene.ortizg@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.003>
Bajo Palabra. II Época. Nº 22. Pgs: 81-94



Recibido: 15/10/2016

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

La teoría de la justicia generalmente trata problemas que se dan dentro de los límites nacionales, es decir, justicia e injusticia tienen en cuenta lo que pasa dentro de estos límites y a aquellos sujetos reconocidos como ciudadanos de ese país. Sin embargo, en los últimos años el debate de la teoría de la justicia se ha centrado no solo en qué es una injusticia sino también en quién debe ser tenido en cuenta como sujeto de justicia. Podemos entender como injusticia la exclusión por parte de las instituciones hacia aquellos sujetos a los que no consideran ciudadanos, haciéndoles imposible reclamar justicia. La pregunta que hacemos es: ¿cómo podemos establecer quién está legitimado como sujeto de justicia?

Palabras clave: Justicia, Globalización, Sujeto, Opinión pública.

Abstract

Theory of justice generally addresses issues within national borders, which means that justice and injustice only take into account what happens inside the borders of a country and those are recognized as citizen of that country. However, in recent years the debate around theory of justice has focused not only on what an injustice is, but also on who should be taken into account as subject of justice. Injustice could be also understood as the exclusion performed by institutions towards subjects who are not taken as citizens, making it impossible for them to claim justice. So the question is: how can we establish who is a legitimate subject of justice?

Keywords: Justice, Globalization, Subject, Public opinion.

La teoría de la justicia ha estado principalmente guiada por dos paradigmas en el siglo XX: redistribución y reconocimiento. Las reclamaciones redistributivas igualitarias han sido las principales demandas en torno a la justicia del último siglo. El acento se ha puesto en la dimensión económica, es decir, si en la esfera económica había una desigualdad que impedía a algunos ciudadanos participar en la esfera político-social, ésta debía ser solventada con ayuda del Estado. Este modelo lo hemos visto en muchas sociedades capitalistas europeas, cuyo modelo económico neoliberal se conciliaba con ayudas correctivas por parte del Estado. De este modo, el *welfare state* ha ido solucionando o corrigiendo las desigualdades que se producían como resultado del libre mercado. El Estado entendía que la desigualdad venía como resultado de la esfera económica, y era ahí donde concentraba todos sus esfuerzos orientados hacia políticas redistributivas que favorecieran la igualdad. Por otro lado, como desvelaba al comienzo del artículo, desde hace algún tiempo encontramos otro tipo de reclamaciones, en principio, también orientadas al Estado y enmarcadas en las reivindicaciones de justicia social: el reconocimiento. La política del reconocimiento ha subrayado que no todas las desigualdades provienen de la esfera económica y que, de hecho, hay reparaciones de justicia que tienen que hacerse desde la esfera social. “Aquí, el objetivo, en su forma más verosímil, es un mundo que acepte la diferencia, en el que la integración en la mayoría o la asimilación de las normas culturales dominantes no sea ya el precio de un respeto igual”¹. Por lo tanto, modificar la subordinación de estatus, en el plano social, y de clase, en el plano económico, fueron dos ejes más o menos rígidos de la teoría de la justicia westfaliana (aunque pudiéramos distinguir entre enfoques monistas como el de Honneth y bidimensionales como Fraser).

Por otro lado, la teoría de la justicia que venimos presentando estaba enmarcada dentro de los límites del Estado nación. Esto suponía establecer la validez del análisis dentro de las fronteras de un determinado país. Así, los trabajos que encontramos al respecto a lo largo del siglo XX parecen mantenerse dentro del contorno dibujado por estos límites. El debate en torno al liberalismo político de Rawls y el republicanismo kantiano de Habermas, a pesar de las evidentes diferencias entre

¹ Fraser, N., “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. ¿Redistribución o reconocimiento? Madrid, Morata, 2006, p. 17.

ambas propuestas, mantenían ambos un punto en común: el espacio donde se desarrollaban sus teorías, a saber, el Estado-nación. Desde luego, en ambas teorías el Estado cumplía el papel de máxima institución de poder y tenía la capacidad de resolver los reclamos de justicia que se hicieran desde la opinión pública. Especialmente en la contribución de Habermas en torno a la capacidad de influencia de la opinión pública en las estructuras de gobernación, queda latente empero que la condición para participar es ser miembro reconocido, es decir, ciudadano, del Estado al que se pretende reclamar. Sin embargo, es interesante cómo el proyecto democrático de Habermas resalta lo que él mismo llama “la libertad de los antiguos”, enfatizando la importancia del derecho de participación de los ciudadanos en la vida política.

La apuesta teórica y política de que a través del requisito de membresía se podría participar y tener un cierto control sobre las instituciones que nos gobiernan, de tal forma que “a través de tales procesos [participativos] el pueblo democrático se demuestra no solo el *sujeto* sino también el *autor de sus leyes*”². En este sentido, la propuesta de Habermas es de relevante interés para el análisis de la teoría de la justicia en un mundo globalizado, pues la pérdida de participación en instituciones supranacionales anticipa el malestar de la ciudadanía en términos democráticos. Este punto se ha revelado especialmente sensible en los últimos años, constituyendo síntoma de ello los múltiples movimientos sociales que señalan la baja salud del proceso democrático. En este sentido, debemos indagar qué acontecimientos nos han llevado a perder la confianza en nuestros sistemas democráticos al mismo tiempo que las reclamaciones que se hacen piden más participación en la toma de decisiones. “Mientras que las formas de democracia siguen estando plenamente en su lugar –y hoy en algunos aspectos están realmente fortalecidas– la política y el gobierno están cayendo cada vez más en el control de las élites privilegiadas en la forma características de los tiempos pre-democráticos; y una de las principales consecuencias de este proceso es la creciente impotencia de las causas igualitarias”³. Al respecto encontramos diversos diagnósticos, pero, generalmente, con una raíz común: por un lado, la quiebra de la soberanía del Estado nación; por otro, la presencia de organizaciones supranacionales eximidas de cualquier tipo de control democrático. La erosión del principio de autogobierno nos lleva a repensar nuestras sociedades democráticas contemporáneas, donde, desde luego, los diferentes tipos de democracia entrarán en juego. Ambos problemas están profundamente interconectados en tanto en cuanto suponen que existen prácticas que configuran las

² Benhabib, S., “Teoría discursiva y membresía política” *Los derechos de los otros*. Barcelona, Gedisa, 2005, p. 25.

³ Crouch, C., “Why Post-Democracy?” *Coping with Post-Democracy*, London, Fabian Society, 2000, p. 9.

vidas de los ciudadanos, que desbordan los Estados territoriales y que, por lo tanto, deberían ser tomadas en cuenta a la hora de elaborar una teoría de la justicia. “A menudo, además, los problemas debatidos son consustancialmente transterritoriales y no pueden localizarse en un espacio westfaliano ni ser resueltos por un Estado westfaliano”⁴.

Existen, por lo tanto, problemas que no tienen una fácil ubicación en los límites territoriales de un Estado pero que, sin embargo, tienen consecuencias en la vida de los ciudadanos de uno o varios países. En este sentido, la teoría de la justicia, que mantenía como marco normativo al Estado-nación, necesita reformularse y tener en cuenta la incipiente globalización y las estructuras de gobernación supranacionales que afectan a su desarrollo. Frente a un Estado que podía resolver las injusticias que impedían la paridad participativa de sus ciudadanos en las instituciones, encontramos una constelación de organizaciones transnacionales que diluyen las responsabilidades de las reparaciones de las injusticias. “Parece que el sistema internacional basado sobre los Estados-nación se está transformando en un sistema político de autoridad sobrepuesta a múltiples niveles, con una baja diferenciación de funciones y una escasa legitimidad democrática”⁵. En este sentido, diremos, como sugiere Fraser, que la gramática de la discusión de la teoría de la justicia ha cambiado, haciéndose imposible mantener los marcos o las estructuras que se mantenían en las teorías normativas del Estado-nación. Dado que la disposición de la teoría de la justicia se ha visto afectada por la merma de soberanía de los Estados, parece legítimo preguntarnos: ¿Cuál es el marco adecuado que nos ha de permitir reflexionar sobre las exigencias de la justicia en un mundo en globalización?

Por un lado, debemos atender a que esta pregunta nos está remitiendo, en primer lugar, a la cuestión del enmarque de la propia teoría. Necesitamos volver a pensar cuáles son y cuáles deben ser los límites para examinar al sujeto de justicia bajo la luz de la globalización. Asimismo, debemos atender a las implicaciones que tiene para la teoría este descentramiento del sujeto de justicia, una vez que asumimos la superación de los límites que nos facilitaba el Estado-nación. “Las estructuras de gobernación, como no se limitan a los Estados, comprenden también organismos no estatales que generan reglas que han de aplicarse y que estructuran importantes áreas de interacción social”⁶. La cuestión del enmarque remite por tanto a las llamadas injusticias de segundo orden, resultado del des-enmarque de algunas personas que

⁴ Fraser, N., “Transnacionalización de la esfera pública”, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008, p. 161.

⁵ Della Porta, D., “Globalizzazione e movimenti sociali: una introduzione”, *Globalizzazione e Movimenti Sociali*, Roma, Manifestolibri, 2003, p. 9.

⁶ Fraser, N., “Justicia anormal”, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008, p. 127.

no son reconocidas como sujetos legítimos para reclamar la reparación de injusticias de primer orden. La gramática anterior de la justicia se centraba precisamente en este primer orden, es decir, atendía al qué de la justicia, ya fuera desde el plano económico a través de medidas redistributivas, o desde el plano social donde se insistía en la necesidad de un justo reconocimiento de todos los individuos. Ahora, diremos, nos encontramos ante un nuevo reto para la teoría, a saber, reformular el quién de la justicia y, en un tercer orden, el proceso por el cual debería establecerse el quién.

Quién de la justicia

PENSAR QUIÉN ES EL SUJETO en un determinado marco de justicia, nos lleva a hablar de ciudadanía y de quién otorga esta categoría. Lejos de hablar de la sociedad como *universitas*, es decir, de agrupación con un compromiso o empresa que persiguen un objetivo final que proporciona la naturaleza de la unión, las sociedades modernas se aglutinan como asociación civil. Rawls insistió en esta tesis en su artículo *The Idea of an Overlapping Consensus*, subrayando la necesidad de abandonar la idea de una comunidad política unida por una idea de bien. Efectivamente, la sociedad civil no elige libremente asociarse y constituir un régimen jurídico en base a una idea de vida buena o buen vivir. Sin embargo, podemos decir que esta asociación civil tampoco nace de un pacto entre individuos que aglutinan sus fuerzas para desarrollar sus intereses, metas o aspiraciones propias. El origen contractual propuesto por Rousseau o Hobbes no nos ayuda a entender en qué consiste una sociedad contemporánea, sino que, más bien, tenemos que partir del mito fundacional del pacto para establecer los límites de las comunidades y pensar desde ahí la categoría de ciudadanía. No obstante, cabría preguntarse qué es lo que hace que las sociedades se mantengan unidas, es decir, qué mecanismos se articulan en el seno de los Estados para que sus habitantes sean reconocidos como ciudadanos y, finalmente, como sujetos de justicia. Mouffe indica que lo que nos hace ciudadanos en un régimen democrático general es “estar asociados en función del reconocimiento de principios democráticos liberales [...]”⁷. Sin embargo, pudiera parecer que no es tanto el reconocimiento a un determinado régimen democrático sino el reconocimiento que nos ofrece ese régimen, el que nos torna ciudadanos y, por ende, sujetos de justicia. Ser reconocidos por un régimen jurídico como ciudadanos es lo que nos concede el estatus de sujetos capaces de reclamar y ser beneficiarios de justicia. No obstante, debemos examinar quién tiene derecho a plantear reivindicaciones y recibir reparaciones, es decir, quién

⁷ Mouffe, C., “Ciudadanía democrática y comunidad política”, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 96.

puede ser considerado sujeto de justicia. La admisión y exclusión de un sujeto al marco jurídico ha formado parte de la teoría de la justicia que se circunscribía a los límites nacionales, donde el espacio para la duda de quién podía formular reclamaciones de justicia era bastante limitado. De hecho, la participación en el marco estaba estrechamente ligada con la ciudadanía de una sociedad política definida por sus límites territoriales. En este sentido, estos mismos límites trazan la diferencia entre miembros y extranjeros, entre identidad (nacional) y diferencia (extranjera), es decir, entre quién es reconocido bajo el acuerdo de membresía y quién no. Como subraya Benhabib a lo largo de su obra, existe una tensión entre la declaración de derechos humanos y la soberanía de los estados nacionales a defender sus fronteras y controlar quiénes entran. Desde posiciones neokantianas redistributivas, podría sugerirse que las reparaciones de justicia no tendrían por qué hacerse desde el sujeto de justicia sino atendiendo al qué, es decir, a la necesidad de redistribuir las riquezas con los Estados más empobrecidos. Sin embargo, una teoría de la justicia que pretenda dar respuesta a los problemas de un mundo globalizado no puede simplemente atender a una justa distribución de los recursos manteniendo el esquema de ciudadanía nacional, sino que debe también prestar atención a lo que Benhabib llama *una membresía justa*. Existe, empero, un impedimento más que debemos considerar para el desarrollo de una teoría global de la justicia, y no es otro que el proceso globalizador. El problema de la membresía justa debe encuadrarse en pensar quién puede ser sujeto de justicia no solo dentro de los marcos nacionales sino a través de la sujeción a prácticas globales que lo afectan. Ahora sí, es el momento de meter en discusión el propio marco que delimita a los sujetos de justicia.

El modelo westfaliano presupone una única autoridad que ejerce su poder en un territorio delimitado. Sin embargo, “el Estado-nación es demasiado pequeño para gestionar los problemas económicos, ecológicos, inmunológicos e informativos creados por el nuevo medio, y al mismo tiempo es demasiado grande para dar lugar a las aspiraciones de movimientos sociales y regionalistas motivados por cuestiones de identidad”⁸. La dificultad para establecer un diálogo entre dentro y fuera, entre Estado-nacional y poderes supranacionales, encuentra en la teoría de la justicia otro tipo de formulación a través del quién de la justicia. ¿Qué sucede cuando el marco de los Estados no puede dar solución a los reclamos que sus ciudadanos demandan?, ¿qué sucede con aquellos sujetos que de hecho habitan esos límites nacionales y no son reconocidos como genuinos sujetos de justicia?

La disputa por el quién en la teoría de la justicia debe enmarcarse en una reflexión que incluya los flujos económicos y políticos globales para, de esta forma, poder re-

⁸ Benhabib, S., “Crisis de territorialidad” *Los derechos de los otros*. Barcelona, Gedisa, 2005, p. 16.

construir el sujeto de justicia en este contexto globalizado. Partiendo de esta necesidad de colocar al sujeto de justicia en el centro del debate en torno a la globalización, el trabajo de Fraser apunta a la “representación fallida político-ordinaria” para señalar “las injusticias políticas que surgen en el seno de una comunidad política, en la que las fronteras y la condición de miembro están ampliamente asumidas como estables”⁹. En este caso, el marco jurídico niega a algunos individuos su condición de sujetos para reclamar justicia, así como para acceder a los servicios que dicha comunidad ofrece al resto de habitantes. En este sentido, diremos que negar a algunos hombres participar como pares en la vida político-social de la comunidad, genera, desde el sistema político, injusticias de primer y segundo orden. De primer orden porque impiden a estos sujetos acceder a las demandas redistributivas o de reconocimiento, de segundo orden por el desplazamiento de sujetos de justicia que supone negar la participación en el marco político que se habita. Esta constitución como no miembros supone un perjuicio para los individuos apartados a los márgenes de la comunidad política, pues impide que sean tenidos en cuenta dentro de esta sociedad. Pensemos, además, en cómo influyen estructuras de gobernación que no se encuentran en los límites fronterizos de un país pero que de hecho afectan a la vida de sus ciudadanos. El descentramiento del sujeto de justicia sufre graves agravios al no poder participar en todas las instituciones que lo afectan. En este sentido, parece que la teoría de la justicia debe reformular el principio de la condición de miembro, hasta ahora empleado para delimitar quiénes podían tener acceso a las demandas de primer orden, principalmente de desde el plano social a través del reconocimiento y desde el económico desde las medidas redistributivas. Ya no basta con apelar a criterios de pertenencia política: ni en base al reconocimiento de una jurisdicción común ni mucho menos apelando a la ciudadanía o nacionalidad compartida. Desde que tenemos estructuras supranacionales que “no pertenecen al «espacio de los lugares», sino que ejercen su poder en el «espacio de los flujos»”¹⁰, no podemos seguir enmarcando la justicia desde los límites nacionales. Sin embargo, “las prácticas de inclusión y exclusión siempre están sujetas a cuestionamiento desde el punto de vista de la conversación moral infinitamente abierta”¹¹. Por lo tanto, tenemos que encontrar también una respuesta al cómo del quién, es decir, en base a qué criterios vamos a demarcar el sujeto de justicia. Lo que podría derivar de esta problemática, es el planteamiento del principio del humanismo, según el cual el criterio delimitativo de la justicia vendría dado por criterios que remiten al ser humano. Bajo este principio, podríamos sencillamente finiquitar la cuestión remitiéndonos a los rasgos que compartimos los seres humanos, es decir, argumentar que

⁹ Fraser, N., *Escalas de justicia*, op. cit., p. 121.

¹⁰ Fraser, N., *Escalas de justicia*, op. cit., p. 53.

¹¹ Benhabib, S., *Los derechos de los otros*, op. cit., p. 22.

todos los seres humanos, por el mero hecho de serlos, merecen tener un espacio en la conversación moral en torno a una cuestión de justicia. A pesar de que este principio pueda parecernos seductor, debemos señalar la problemática que entraña por su extremado nivel de abstracción y superficialidad que, aun sin quererlo, podría hacernos olvidar relaciones de poder en el seno de las interacciones entre humanos. Además, tenemos que tener presente la distinción entre moralidad y legalidad para no caer en una crítica simplemente moral, pues en última instancia lo que se pretende poner en cuestionamiento es la fundamentación legal de una normativa que afecta a varios sujetos o grupos. Precisamente para huir de “(...) la talla única de la humanidad global, [que] excluye la posibilidad de que diferentes cuestiones requieran diferentes marcos o escalas de justicia”¹², Fraser plantea otro principio. Éste remite al nivel de sujeción al que se encuentran los individuos respecto a una estructura de poder. El «principio de todos los sujetos [a]» (*all-subjected principle*), indica que el marco de justicia no debería circunscribir a los sujetos a un marco nacional sino a una estructura de gobernación por la cual los sujetos se ven afectados, independientemente de la residencia que tengan los mismos. En otras palabras, la capacidad de plantear situaciones de injusticia en busca de su subsanación, no debería acotarse a los límites fronterizos de un país puesto que las instituciones supranacionales consiguen afectar a distintos grupos en diferentes partes del mundo. La negación de participación a algunos sujetos para reclamar justicia, nos deja como resultado el problema del enmarque que mencionábamos al principio y que es central para la teoría de la justicia contemporánea.

Por lo tanto, según el planteamiento anterior, para Fraser, una cuestión estaría justamente enmarcada cuando todos los sujetos afectados por una estructura de gobernación determinada estuvieran en igualdad de condiciones para formular reclamos y recibir la misma consideración. Sin embargo, los reclamos pueden venir desde diferentes países afectados por una misma institución supranacional como pueden ser la Organización Mundial del Comercio o el Fondo Monetario Internacional y, en estos casos, vale preguntarse: ¿cómo hacer para que todos los sujetos afectados en diferentes Estados del mundo reciban el mismo trato?

De la transnacionalización de los mercados a la transnacionalización de la esfera pública

EN PRIMER LUGAR, tenemos que examinemos cuál es el papel de la esfera pública y de los movimientos sociales. Por un lado, la esfera pública ha sido conceptualizada

¹² Fraser, N., *Escalas de justicia*, op. cit., p. 125.

como “un espacio destinado a la formación comunicativa de opinión pública”¹³. Por otro lado, en torno a la teoría de la justicia han surgido principalmente dos oposiciones respecto a los movimientos sociales. Estos han sido entendidos por una gran parte del análisis de los años sesenta como la expresión colectiva en términos de respuestas agresivas ante la frustración que sentían los individuos por no ver cumplidas sus expectativas. Por ejemplo, Davies en su libro *Violence in America* subraya cómo este tipo de respuestas se dan ante el fin inesperado de períodos de bonanza económica. En este artículo se va a defender una posición que no tenemos tiempo de argumentar, pero que es aceptada desde los años ochenta por gran parte de la academia que estudia los movimientos sociales, que sostiene que estos funcionan como mecanismos colectivos para expresar la preocupación o el conflicto ante medidas adoptadas desde el ámbito político.

La dificultad reside en cuánta legitimidad pueden tener los movimientos sociales y la esfera pública como altavoces de aquellos sujetos marginados y, en última instancia, cómo se les otorga el estatus de movimientos reclamadores de justicia. Por un lado, Honneth y Calhoun han criticado el estatus del movimiento social por entender que estos espacios podían excluir aquellos reclamos provenientes de grupos que todavía no han sido reconocidos como reclamadores de política de identidad. Frente a esta posición, encontramos a Nancy Fraser o a Donatella della Porta, quienes subrayan la importante labor que tienen los movimientos sociales a la hora de reclamar reparaciones de injusticia, especialmente en aquellos casos donde las demandas no encuentran un espacio adecuado para narrarse. Cuando el reconocimiento institucional falla y desplaza a espacios periféricos a algunos sujetos que no tienen cómo exigir una reevaluación de su estatus como ciudadanos, los movimientos sociales entran en juego. Podemos encontrar diversos movimientos a lo largo de la historia, pero por la extensión que puede tener este artículo, nos centraremos en aquellos que tienen que ver con la descentralización del sujeto en un mundo globalizado y su imposibilidad para reclamar justicia dentro de los marcos nacionales. Efectivamente, presenta un problema de enmarque la constitución de movimientos sociales cuyos reclamos ya no pueden continuar restringidos al nivel nacional, puesto que sus demandas pretenden tener como receptor instituciones supranacionales. Precisamente, los movimientos antiglobalización o, como decía Klein al entonces presidente de la Unión Europea Guy Verhofstadt, movimientos internacionalistas, han tratado de poner de relieve el insondable impacto de la internacionalización del neoliberalismo y los organismos supranacionales en la vida

¹³ Fraser, N., “Transnationalizing the Public Sphere: On the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-westphalian world”, *Transnationalizing the public sphere*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 8.

de las personas, manteniendo como objetivo de sus reclamos a esas instituciones transnacionales. “Al debatir este modelo, no estamos poniendo en tela de juicio el comercio de mercancías y servicios a través de las fronteras, sino los efectos mundiales de la profunda empresarialización, la forma en que «lo público» está siendo transformado y reorganizado —recortado, privatizado, desregulado— bajo la admonición de la competitividad en el sistema comercial mundial”¹⁴. En este contexto, Klein enfatiza el papel de los movimientos sociales en estas luchas de segundo orden que versan sobre el des-enmarque.

Entendemos los movimientos sociales como comportamientos colectivos que producen cambios culturales, ampliando horizontes de justicia que hasta entonces quedaban invisibilizados o desplazados. La capacidad de influencia de los movimientos sociales, acciones colectivas y protestas en los procesos políticos no debe ser subestimada. “Los movimientos sociales despliegan nuevas dimensiones de la justicia cuando consiguen establecer como plausibles reivindicaciones que transgreden la gramática establecida de la justicia normal, que, vista retrospectivamente, mostrará haber ocultado la marginación padecida por sus miembros”¹⁵.

Sin embargo, debemos preguntarnos cuál es el papel de la esfera pública, hasta ahora delimitados al espacio nacional, en la era de la globalización, a la hora de poner de relieve nuevas problemáticas. Fraser propone, siguiendo una línea habermesiana, la transnacionalización de la esfera pública. Dado que los conflictos se encuentran cada vez más deslocalizados como resultado de la incipiente capacidad de influencia de las entidades supranacionales, parece que las reclamaciones de justicia deberían hacerse en el mismo espacio de los flujos. En este sentido, los movimientos sociales han visto cómo necesitan de apoyo de otros movimientos sociales para poder intervenir en la toma de decisiones políticas. “A través de estas luchas se abre una problemática nueva: una problemática constituyente”¹⁶. Inventar (o reinventar) el espacio común apunta a un ejercicio de reapropiación de las reclamaciones de la justicia, que ya no deben ser resueltos en los límites nacionales, así como las decisiones que generan las situaciones de conflictos no son tomadas dentro de esas fronteras. Los movimientos sociales generan nuevos espacios de diálogo y muestran lugares de resistencia común que son difícilmente localizables. Frente a la de-subjectivación o individuación del sujeto, los movimientos sociales proponen una reconstrucción de la población como sujeto colectivo de lucha.

¹⁴ Klein, N., “Poner las reglas y saltáserlas”, *Vallas y Ventanas*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 95.

¹⁵ Fraser, N., *Escalas de justicia*, op. cit., p. 115.

¹⁶ Guattari, F; Negri, A., “Reapropiaciones del espacio público”, *Las verdades nómadas & Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid, Akal, 1999, pp. 198.

Habermas señala la legitimidad normativa y la eficacia política de la esfera pública como dos criterios que debemos tener en cuenta a la hora de evaluar el estatus de la esfera pública. Puesto que el término esfera pública en la propuesta habermesiana está extremadamente ligado al Estado westfaliano, al menos tal y como está desarrollado en *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, en lo que continúa mantendremos los criterios de validez aplicados no solo a la esfera pública sino también a las expresiones más concretas en forma de movimientos sociales. Los criterios empleados por Fraser de legitimidad y eficacia en la esfera pública transnacional nos sirven para pensar el papel de estos movimientos sociales en un mundo globalizado. Los movimientos sociales presentan un genuino interés para la teoría de la justicia “(...) porque hacen que se desarrollen los objetivos y los comportamientos de masas ligados a las nuevas contradicciones de la reestructuración y porque comienzan a constituir una sucesión de experiencias, de momentos de ruptura y/o negociaciones absolutamente originales”¹⁷. Sin embargo, necesitamos mantener los criterios propuestos en primer lugar por Habermas y mantenidos en la teoría de Fraser para depositar la confianza en su capacidad transformadora frente a los actuales retos que propone la globalización. Por un lado, la legitimidad remite al quién participa en esa opinión pública que va a negociar y participar en la reconstrucción del mundo en la era postwestfaliana. “En efecto, la teoría sostiene que la legitimidad de la opinión pública es función de dos características analíticamente distintas del proceso comunicativo, a saber, la extensión de su *inclusividad* y el grado en que hace real la *paridad participativa*”¹⁸. La legitimidad de esa formación y, en última instancia, de los reclamos que haga, viene dada en este esquema por la inclusión de sus miembros, es decir, quién puede participar en estos debates y, por otro lado, por el cómo se hace, es decir, si los interlocutores pueden participar en igualdad de condiciones en estos espacios. Para la aplicación de este criterio observamos cómo los movimientos sociales y la opinión pública necesitan sufrir el mismo proceso de transnacionalización que de hecho ya han pasado aquellas estructuras con las que se pretende entablar un diálogo. Diremos, entonces, que la opinión pública formada con independencia del criterio demarcativo de ciudadanía que cumpla el requisito de inclusión y paridad participativa, es legítima. Por otro lado, el segundo criterio para la opinión pública o un movimiento social particular, es la eficacia. Fraser señala que ésta se expresa como eficaz cuando consigue tener algún tipo de incidencia en el poder público al que se enfrenta. Sin embargo, tener eficacia no conlleva necesariamente la aceptación de las reclamaciones expuestas

¹⁷ Guattari, F.; Negri, A., “Luchas sociales y control sistémico”, *Las verdades nómadas & Intellect, poder constituyente, comunismo*. op. cit., pp. 189.

¹⁸ Fraser, N., *Escalas de justicia*, op. cit., p. 175.

por parte de ese poder público, es decir, puede darse la negación de las mismas, pero, no obstante, haber sido escuchadas. La eficacia del movimiento que pretende reparar alguna situación de injusticia, por otro lado, se debe medir a largo plazo en función de la presión que consiga tener para establecer un diálogo de iguales.

Finalmente, es importante señalar que dada la diversidad de los problemas y de las personas sujetas a esas estructuras de gobernación, los acuerdos no pueden sino ser siempre parciales, temporales y sujetos a revisión. “Lejos de proporcionar el final, solución racional al problema de la justicia –que en la democracia moderna está condenada a permanecer como pregunta permanente y sin resolver–, la justicia como equidad es sólo una de las posibles interpretaciones de los principios de igualdad y de libertad”¹⁹.

Tenemos la ardua tarea de pensar cómo podría reestructurarse y redefinirse el sujeto de justicia a través de un proceso que tenga como eje la paridad participativa que propone Fraser. Si asumimos el marco transnacional que venimos planteando a lo largo del artículo, parece que la respuesta por parte de los movimientos sociales también debería hacerse desde el campo supranacional, lo cual no deja libre de dificultades la tarea. Articular un movimiento social amplio e inclusivo, en constante revisión que nos permita examinar, bajo una mirada crítica, nuestras prácticas de exclusión y los acuerdos a los que queremos llegar.

¹⁹ Mouffe, C., *El retorno de lo político*, op. cit., p. 81.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Morata, 2006.
- Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998.
- Crouch, C., *Coping with Post-Democracy*. London, Fabian Society, 2000.
- Fraser, N., *Escalas de justicia*. Barcelona, Herder, 2008.
- Della Porta, D., *Globalizzazione e Movimenti Sociali*. Roma, Manifestolibri, 2003.
- Mouffe, C., *El retorno de lo político*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Benhabib, S., *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Klein, N., *Vallas y Ventanas*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Fraser, N., *Transnationalizing the public sphere*, Cambridge, Polity Press, 2014.
- Guattari, F.; Negri, A., *Las verdades nómadas & Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal, 1999.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.003>

Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 81-94



*To discard our roots. Tragedy and modernity
in the political philosophy of Patxi Lanceros*

Para (des) echar (nuestras) raíces

Tragedia y modernidad en la filosofía política de Patxi Lanceros

JONATAN CARO REY

Universidad de Deusto
jonatan.caro@deusto.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.004>

Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 95-118



Recibido: 15/04/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

El artículo interpreta la esquiiva filosofía lanceriana sirviéndose retóricamente de los juicios kantianos de la cantidad: universalidad, particularidad, singularidad. Tratamos de mostrar cómo desde la obra de Lanceros nuestra condición occidental tardomoderna puede caracterizarse como *universalmente cansada*, interpretando la respuesta *particular* del autor como la propuesta de un *ethos* político que, bebiendo de Benjamin y del pensamiento trágico, cifra en la *impertinencia hermenéutica* su santo y seña, su cometido. Tarea que permite caracterizar al autor como un pensador *singularmente impío*.

Palabras clave: *límite; ética; metafísica; judaísmo; barbarie.*

Abstract

This article analyses Patxi Lanceros' elusive philosophy from the point of view of the Kant's theory of judgement, under the category of quantity: Universal, particular and singular. Using Lanceros' work as source, this paper tries to prove that our late modern western condition may be characterized as *universally worn out*. This conclusion is reached by interpreting the author's *particular* response to the proposal of a political ethos, which bases its identity and mission on hermeneutic impertinence. This thesis is founded on Benjamin and on tragic thought. The outcome of this idea may characterize the author's line of thought as *singularly ungodly*.

Keywords: *Worn out modernity, tragedy, politics, hermeneutics, impertinence.*

Para Verónica Villamil, mi estrella danzarina.
Im-pertinentes, nos pertenecemos de forma di-ferente... y di-ferida .

1. “... y el verbo se (des)hizo carne”: nota preliminar sobre el estilo lanceriano

DESDE EL PRINCIPIO (y sólo en principio) *taciturno* y *desolado* el estilo lanceriano escoge su lector. Trampa del autor que se asegura así *desde el comienzo* cierta afinidad *e-lectiva*, garantía de la recepción benevolente de su obra. Lo logra con una doble estrategia: haciendo que su pensar-decir sea *de palabra* y *dé la palabra*.

Por lo primero su filosofía es *taciturna, melancólica*. Inflexible con los heroísmos intelectuales y sarcástica con las banalidades de la Academia, la escritura de Lanceros (se) exige extrema coherencia cuando de cuestionar los sistemas y pensar las alternativas se trata. Con la verdad (o su contrario) no se negocia. Ni siquiera con uno mismo. Por esta intrínseca tendencia a *dar la palabra* su escritura taciturna se antoja a la vez *desolada, despoblada*. La “mitología” lanceriana no busca recurrencia ritual alguna de sus relatos fundadores: ni construye templos para su recepción hermenéutica, ni los consagraría si los hubiese. Siempre atenta a Nietzsche, la escritura lanceriana se propone “para todos y para nadie”. En su (re)elaborado verbo se percibe una decidida *soledad*; se nota el frío de las montañas. Soledad con un enorme poder de convocatoria. Decididamente creativo y literario el estilo lanceriano exhibe y celebra su trabajada capacidad de seducción: e-voca lo que el discurso académico no se atreve siquiera a sugerir; con-voca a los militantes de los márgenes de la filosofía... o a los simples curiosos de su(s) periferia(s); re-voca lo que presuponíamos (in)cierto... o no. Y por fin (pero desde el principio) in-voca el pensamiento propio del lector y (le) pro-voca apalabrarlo.

Cabe la sospecha nietzscheana acerca de si el ingenio literario de Lanceros sea acaso una estrategia para ocultar una falta de fondo o/y compromiso. Porque, como advertía Zarathustra, «también la chusma es ingeniosa»¹. ¿Chusma que da carnaza a la chusma? Sin embargo, todo ingenio (*Geistreich*), como Nietzsche nos advertía desde otras preocupaciones, mantiene su conexión radical con el espíritu (*Geist*). Y Lanceros apura dicha relación: su verbo se hace carne pero no carnaza; su carnosidad (plástica, maleable) está cargada de ambivalente espíritu, de ambigua profun-

¹ Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Gredos, Madrid, 2002, p. 73.

didad; se hace consumible (atractiva, deseable) pero no a cualquier precio y desde luego no por cualquiera; sólo el lector que esté dispuesto a *consumirse* a sí mismo en el proceso del pensamiento, puede consumir el estilo lanceriano.

Esta (pre)disposición a *consumirse*, a *agotarse*, que se exige al lector como condición de posibilidad (categórica, sin paliativos), es ya una soterrada forma de compromiso con lo que a su reflexión preocupa. Pues el pensamiento lanceriano nace, en efecto, bajo el signo del agotamiento, del *cansancio*. El cansancio de la Modernidad.

Hay quienes han visto por ello en la inmanejable carnosidad del verbo lanceriano escepticismo, relativismo y otros tantos de los secuaces que en nuestro imaginario configuran el “panteón postmoderno”. Pero, siempre esquivo y decididamente inclasificable, tras la aparente renuncia y el representado relajo ante el pensamiento sistemático, el carnoso verbo de Lancers desprende el aroma propio de un rigor (ya) inusual. La ficción lanceriana no logra persuadirnos, si es que lo intenta: su renuncia al titánico sistema no eclipsa la proteica exigencia (por continuar con la mito-logía) que guía el pensar y dicta las siempre (re)ajustadas palabras del filósofo. El ingenio elevado a la genialidad: el verbo deshecho carne para profundizar en un espíritu demasiado descarnado. El propio de una modernidad filosóficamente apática, políticamente cínica. Estas páginas exponen el compromiso que percibimos tras el seductor ingenio lanceriano: *la propuesta de un ethos político trágico, destructivo e impertinente como respuesta a un prolongado cansancio de la civilización moderna.*

2. Consenso y condena. Universalmente modernos, cansados, civilizados

Que otros se lamenten de que los tiempos son malos; yo me quejo de su mediocridad, puesto que ya no se tienen pasiones. ...Por eso mi alma se vuelve siempre al Antiguo Testamento y a Shakespeare. Aquí se tiene en todo caso la impresión de que son hombres los que hablan, aquí se odia y se ama de veras, se mata al enemigo, y se maldice a su descendencia por todas las generaciones; aquí se peca.

S. KIERKEGAARD, Diapsálmata.

LA FILOSOFÍA LANCERIANA NACE bajo el signo de una equidistancia que, sólo tal vez, motive desde el principio la seductora ambigüedad de su estilo. La modernidad es su preocupación; el respeto inicial, su premisa metodológica.

La preocupación no permite eludir la crisis que las voces postmodernas denunciaban, (ya) en su momento, en torno a la precaria vigencia o la penosa indigencia del espíritu moderno. La modernidad, líquida o debilitada para algunos, cínica o corrosiva para otros, ya no podía ser (con)celebrada, en efecto, con la misma natu-

alidad ilustrada que otrora vociferase discursos (teóricos y prácticos) acerca de un Tiempo Nuevo... hacia el fin de la Historia. De toda historia...

Atento a estas voces postmodernas y proclive como ellas al *desacato*, el metodológico respeto lanceroiano rehúsa no obstante el *desprecio* como opción exegética: el declinar (o la declinación) de lo moderno no equivale sin más a su descalabro; la Modernidad (mal que bien, de un *modo* u otro) permanece:

...se aprecian muchos puntos de fuga, pero ninguna ruptura, ningún nivel acentuado que permita proponer una discontinuidad fundamental. Ni la tragedia de la segunda guerra mundial, ni el entremés del 68, ni el (añádase, si es menester, una denominación de género literario) colapso del socialismo real están necesariamente vinculados a un eventual fracaso de la modernidad. Y es que, posiblemente, el declive de lo moderno no depende de la eventualidad del fracaso de un proyecto sino de la modalidad de su triunfo, del sesgo de su realización².

Buenas razones avalaron (las pretensiones de) nuestra Edad de la Razón. Otras tantas buenas razones las cuestionaron. Equidistante tanto de las euforias continuistas como de las rupturistas, el calificativo que Lanceros elige parece capaz de elevarse a descriptor del *pathos* universal³ que quizá pudiera *con-sensuar* (etimológicamente) los diversos modos de ser *aún* modernos. Pues, más o menos condescendientes o disidentes con nuestra propia condición moderna, parecemos, en cualquier caso, un tanto (o muy) *cansados*.

Cansados: *hartos* y *agotados*. Hartos de Ella, agotados por Ella: *hartos* de sus promesas (históricas, inmanentes) incumplidas; *agotados* de tanto esfuerzo exigido en balde o, al menos, para no demasiado. Tanto las razones que acreditan la promesa como las que legitiman el esfuerzo siguen siendo buenas: aún se perciben restos de aquella autoculpable y/o inducida minoría de edad frente a la que Kant definió el proyecto ilustrado. Sólo que quizá se ha olvidado, y Lanceros lo recuerda, que el proyecto kantiano no sólo se sostenía en el *logos*, sino en el *pathos*. Desde *¿Qué es la Ilustración?* y *La disputa de las facultades*, Kant perfila el fundamento del esfuerzo moderno aferrándose no sólo a la convicción racional derivada de su discurso acerca de una humanidad madura y autoconsciente contrapuesta a una autoculpable minoría de edad que claudicaba ante la tutela del dogma. Lo hace atendiendo también a la necesaria adhesión pasional a dicho proyecto racional, fruto del *entusiasmo*⁴. Esta pasión desbordante fue, en efecto, lo que en sus escri-

² Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, Hiria, Bilbao, 2000, pp. 13-14.

³ Acotado obviamente el espacio (y el tiempo) a la modernidad occidental.

⁴ Lanceros, P., *La modernidad cansada...y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 35 - 41.

tos sobre filosofía de la historia ofrecía la clave para entender el calado moral de la Revolución Francesa, a pesar de sus terroríficas contingencias históricas: ¡Libertad, Igualdad, Fraternidad! Grandes Ideales, apasionantes y dignos de euforia frente a minucias históricas. Incluso para el categórico Kant, la calificación moral de la Revolución Francesa dependía del *bien mayor* al que apuntaban estos ideales, a los que era lícito “sacrificar” los (por)menores de la Historia. Por este entusiasmo ideal (le) fue posible creer en la *Libertad*,... a pesar de las intensivas políticas policiales del Comité de Salvación Nacional; en la *Igualdad*,... a pesar del tortuoso camino que llevó del sufragio censitario al “universal”, masculino en cualquier caso; y en la *Fraternidad*,... a pesar de la guillotina. El mismo entusiasmo que destacó, de nuevo, en otra Revolución *moderna*, esta vez la Rusa, con sus promesas de un paraíso social en el que el sujeto alienado encontraría la reconciliación plena: consigo mismo, con los otros, con la naturaleza. No es preciso recordar, emulando a Goya, qué siniestros (y cuan extensos) monstruos produjo este nuevo sueño *eufórico* de la razón (esta vez proletaria). Nos son tan históricamente cercanos que, en nuestra política actual, adversarios y detractores de la izquierda han podido rentabilizar la idea de su amenazante latencia en los nuevos movimientos políticos de ideología social-comunista.

Pues bien, todo este entusiasmo es lo que está en el punto de mira del acercamiento lanceriano a la Modernidad: sin menospreciar las revisiones de la misma desde las contradicciones y las perversas consecuencias del despliegue de su programa racional (más bien todo lo contrario, basta reparar en la insistente referencia a Weber y a ilustres epígonos suyos, como Yolanda Ruano de la Fuente), lo que parece haberse deteriorado para Lancersos es no sólo (y quizá no tanto) el *logos*, cuanto el *pathos* de la Modernidad. Desde aquí cabe apreciar el bello comienzo de *La modernidad cansada*:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del hastío. Se ha eclipsado la flamante estrella del entusiasmo, ha pasado el verano de las utopías, se ha apagado la llama de las revoluciones. La hora presente es otoñal, vespertina, estéril, como mujer ajada por los años, como mujer que tras una larga historia de alumbramientos y abortos llega a la vejez agotada y rota, cansada por el esfuerzo, sin ánimo para dar cobijo.⁵

Hartos y agotados de tanta promesa frustrada y de los insuficientes frutos de tanto esfuerzo, el espacio en el que es posible vivir esta (post)modernidad tardía se manifiesta ajeno a las metáforas hospitalarias, descarta la posibilidad del *cobijo*. Decepcionada de las retóricas del *Paraiso* (supuestamente recuperable o alcanzable),

⁵ *Op. cit.*, p. 31.

la modernidad cansada sustituye las utópicas del pasado o del futuro por las tópicas del presente, encontrando su lugar apropiado en una geografía ajena a toda Tierra Prometida: en la *ciudad*.

Y si la inspiración bíblica de esta *idea espacial* es evidente (y explícita) en la literatura lanceliana, es en Walter Benjamin donde encuentra un compañero con el que pensar su *temporalidad* correspondiente: el tiempo de la ciudad (moderna) es *tiempo objetivado, tiempo sin historia*, tiempo sin sentido. Pues sólo puede tener sentido el tiempo (en el) que (se) teme o espera el pasado o el futuro, la restauración o el progreso. Pero en la urbe moderna, cansada de utopías, no cabe esta experiencia, no hay proyecto de recuperación o superación capaz de dotar de sentido a las múltiples experiencias metropolitanas. No parece posible *reconocer* (ni en sentido epistemológico ni en sentido político) un pasado o un futuro dignos de ejercer como criterio desde el que valorarlas. En la ciudad moderna las experiencias “colisionan entre sí”, se asocian y disocian en un marco vacío de convivencia que permite “lecturas contrapuestas” y “ordenamientos diversos”.⁶

Sin temor ni esperanza, demasiado cansados de lo uno y de lo otro, los sujetos modernos (individuales y colectivos) residen en la ciudad sin llegar a (co)habitarla. Sabiendo que no comparten procedencia ni destino, no participan- no pueden, no quieren - en UN proyecto. Y consecuentemente tampoco *van* a ningún lado. La ciudad moderna no es, a pesar de los sueños *cosmo-politas* de Kant, el escenario del *entusiasmo*. Y menos en el sentido etimológico del sustantivo:

En tierra perdida, al este del Edén, Caín edificó la primera ciudad. Patriarca de una estirpe maldita, portador del sello del crimen, objeto de la ira divina, se atrincheró en la ciudad, más allá de los límites del Paraíso abandonado, enfrentado a la hostil naturaleza, quizá perdido para la promesa, pero rescatado para el relato... Así aparece consignada en la Biblia la formación de la primera ciudad. Su origen no es divino, sino humano - demasiado humano -. Incluso el trabajo, fruto temprano del pecado original, es idea de Dios, mandato de Dios. La ciudad, por el contrario, es el primer *artefacto*, el primer constructo al margen de la economía divina... El paso secular ⁷”.

En esta actualidad plena (no transitoria)⁸, en este *tiempo sin historia* incapaz de inspirar, de arrebatar, de generar entusiasmo (*en theos asmos*), los sujetos modernos y cansados diseñan su propio espacio: la ciudad. Un espacio tan inclusivo como insolidario, tan civilizado como indiferente, tan público como individualista, tan neutral como apático.

⁶ *Op. cit.*, pp. 85-91.

⁷ *Op. cit.*, pp. 81-82.

⁸ Lancers, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, *Op. cit.*, pp. 21-29.

3. Compasión y compromiso. Particularmente destructivos, trágicos, impertinentes.

*¿Así acabamos todos? Una vida en conflicto, sin tiempo para tener amigos...
Y cuando llega a su final, sólo nuestros enemigos dejan rosas.*

RORSCHACH ante la tumba de Blake, Watchmen

EN AQUELLOS *TIEMPOS* (*ya*) modernos de escasa *pasión* Kierkegaard volvía al Antiguo Testamento y a Shakespeare. Ante la *apatía* de nuestros *espacios* (*todavía*) modernos Lanceros elige otros referentes pasionales y otros cómplices. De entre todos ellos (Nietzsche, Foucault,...) destacamos uno, por su persistencia y resistencia en el discurso y transcurso de la prosa lanceriana. Ya ha sido convocado: se trata de Walter Benjamin.

A través de él se alinea nuestro escritor con el *carácter destructivo* bien entendido: no el que busca la demolición de lo que es, sino el que persiste en recordar, con la mirada puesta en los escombros, lo que ha sido y lo que deja de ser. Desde la inspiración benjaminiana la destrucción no se ejerce, en efecto, a favor de nada ni contra nada, salvo a favor de todo y contra el olvido... del pasado...y del presente. Su única finalidad es “hacer sitio”, dejar espacio, permitir ser tanto a lo que es como a lo que fue. Es por ello que el pensamiento y el carácter destructivos se ejercen siempre en el *presente* y a favor y en contra del mismo:

1. Por un lado, contra cualquier *presente* que olvide el valor (el aura diría Benjamin) de lo *pasado* que aún merece estar *presente*. Inspirado por la pintura *Angelus Novus* de Klee, Benjamin imagina el horror de un *ángel de la historia* que, empujado hacia el futuro por un huracán del progreso que violenta sus alas, no puede detenerse a cuidar y socorrer un pasado y un presente que se deshacen en ruinas sobre ruinas. Donde esa apuesta de futuro (la nuestra) ve los pilares del progreso, el ángel ve escombros; el pasado que para nosotros no representa más que una cadena de datos que pueden ser registrados, es para el ángel de la historia la experiencia de una *catástrofe* que puede llegar a ser olvidada.
2. Por otro lado, se ejerce contra cualquier *presencia* que cortocircuite las *posibilidades presentes*, las múltiples presencias que conviven con esa otra hegemónica que pretende e intenta negarlas (sometiéndolas u omitiéndolas). Esta es la única circunstancia ante la que ese ángel de la historia estaría dispuesto a *arruinar* algo con sus propias manos, el único proyecto “edificante de futuro”

que justificaría la desolación y la reducción a escombros de alguna presencia, llevaría como emblema esta sentencia lanceriana: “edificar la posibilidad”⁹.

Desde ambas claves, y no desde de la apática indiferencia de la ciudad moderna, cabe entender el *coleccionismo* de Benjamin: no se trata de registros inertes de cualquier cosa, depurada de su aura; se trata de la puesta en valor de todo lo que fue y lo que es, de la multiplicidad exuberante de posibilidades: de las posibilidades pasadas que aún podemos hacer presentes, resguardándolas de ese huracán del progreso que ya ha arruinado y hecho insalvables, irrecuperables, demasiadas de ellas; y de las posibilidades del presente, minorizadas, reducidas o negadas por el espíritu indiferente del *catalogador* que, frente a la respetuosa pasión del *coleccionista*, impone su lógica externa a todo “lo que es el caso”, haciéndolo entrar en razón (es decir, en su orden). Contra ese Presente, contra esa abusiva Presencia, Lanceros se hace cómplice de Benjamin en la tarea de la destrucción, sin utopías catalogadoras y con un firme espíritu crítico:

El carácter destructivo no conoce meta, carece de seguridad respecto del futuro, no legitima la crítica a partir del postulado utópico, sino a partir de la insatisfacción del presente herido. Aún si la utopía se diluye en el horizonte, aún si sus perfiles no atraen o su seguridad se pierde, la crítica es autosuficiente: si no seduce el futuro, la exige el presente”¹⁰.

En efecto, atenta al presente herido, la crítica lanceriana evita el utopismo¹¹. Pero la ausencia de Utopía no equivale a renunciar al fuego de la pasión, la cual, como en el caso del cómplice elegido (o encontrado), se evidencia en la belleza de su escritura, trabajada cuidadosamente, al detalle, con marcado gusto estético. Frente a la apatía de una tardomodernidad indiferente, la escritura de Lanceros, por sí sola, por su mera existencia, supone ya una reivindicación de la pasión; de una forma de pensar y escribir profunda e intensamente pasional que, de hecho, algo tiene que ver, intempestiva y solapadamente, con aquel *pathos* postmodernamente perdido del *entusiasmo*.

Sólo que la divinidad que arrebató a Lanceros, haciendo de él un filósofo *entusiasta* (por más que taciturno y desolado), no procede de los dioses Olímpicos que apadrina(ba)n la *experiencia épica*, propia de aquellos conquistadores héroes homéricos que afirma(ba)n su voluntad *por encima de todo*. Dioses y héroes cuya utopía (precisamente) justificaba, gobernaba y sometía cualquier presencia (divina

⁹ Lanceros, P., *La modernidad cansada*, op. cit., p. 69.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 92-93.

¹¹ Al menos en su (per)versión distópica: la que sacrifica los pasados y los presentes a la Presencia con la excusa del Futuro.

y humana), administrando bajo el poder propio las subordinadas posibilidades ajenas. El carácter destructivo que Lanceros comparte con Benjamin se enraíza (nutre y crece) en un *pathos necesariamente* distinto: el que subyace a la *experiencia trágica*. En ella los nombres de los dioses y de los héroes olímpicos se escriben con minúscula, pues a pesar de su poder sobre humanos, titanes y dioses del inframundo, siempre descubren un límite mayor que, pese a sus frustrados intentos de sobrepasarlo, escapa inexorablemente a su (fuerza de) voluntad: el *Destino*.¹²

En efecto, el Destino vela por los derechos del Olimpo y del Hades, de los vivos y de los muertos, del presente y del pasado, de los conquistadores épicos y de los miserables sometidos, de los dioses y de los humanos en su constante interrelación. Limitando las pretensiones unilaterales y exclusivistas de unos y otros, el Destino rechaza la lógica dramática que exige un acto de clausura y un vencedor.¹³ Frente a la gramática del Drama, que eleva a los altares el “punto final”, el Destino trágico castiga la *hybris* de los que pretenden serlo todo y para siempre, cantando, como auténtico corifeo de cualquier escena, la vigencia eterna de la única justicia auténtica: la de los “puntos suspensivos”. Los enemigos enfrentados no dejarán de estarlo. Su diferencia es real, hiere la realidad, la hace conflictiva, agónica. Pero en ningún momento pueden pretenderse por encima del otro, ni (a la postre) más que el otro. En la Tragedia los dioses del día y de la noche, el Olimpo y el Hades, los vivos (presentes) y los muertos (no tan pasados), se hermanan entre sí en relación a una fuerza que, subyacente y superior a todos ellos, no dicta otra sentencia (providente) que la de la necesidad de asumir la *contingencia* como suerte propia, como el propio destino (*Moirá, Aisa*). Contingencia que, por sí misma, por su simple consistencia, remite incesantemente a los derechos de lo otro, de la alteridad frente a la cual se construye la identidad propia.¹⁴

Esta sensibilidad trágica resulta evidentemente conforme a las demandas de “dejar ser” del carácter destructivo, por lo que no es de extrañar que el *ethos* lanceriano, coherente con sus referencias, se reconozca en el *pathos* trágico que reformula con expresiva belleza:

Porque no es real el día o la noche, la fatua elección entre el bien y el mal; ni es real cualquier unilateralidad de cuantas la historia consume y de las que alardea. Lo real es la

¹² Lanceros, P., *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 110 - 126. Por razón de espacio nuestras referencias se restringen a la mitología griega. Pero no es la única teología trágica que nuestro autor ha estudiado con pormenorizada atención. Sin ir más lejos cabe recordar Lanceros, P., *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología nórdica*, Trotta, Madrid, 2001.

¹³ Al respecto de la diferencia entre Drama y Tragedia puede consultarse el interesante ensayo de Trías, E., *Drama e identidad*, Destino, Barcelona, 1983. La obra de dicho autor es, además, una referencia decisiva de la filosofía lanceriana.

¹⁴ Una vez más la referencia es Trías, E., *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969

contradicción, la mutua pertenencia y la lucha. Lo real es aquello que desde el principio ha convocado a la expresión y al pensamiento en el drama de la totalidad escindida, el desgarrero originario. La herida trágica”.¹⁵

Frente a una apática (tardo/post)modernidad indiferente, la filosofía lanceriana enraiza en el *pathos* trágico y se alinea con el *ethos* destructivo: *sensible* a las relaciones que *integran la realidad sólo en la tensión* (irresoluble en unidades perfectas, siempre sospechosas de excesiva parcialidad), asume y prosigue la *tarea* benjaminiana de abrir espacio(s) y tiempo(s), sobre todo allí donde parecen negarse. Se trata pues de respetar, como tales, las *tensiones que nos unen* para, desde el reconocimiento de su insuperabilidad plena, *dejar ser... y no ser*.

Pues bien, sin pretensiones reduccionistas, nos permitimos proponer dos conceptos como claves exegéticas para comprender el modo en que Lanceros operativiza este *compromiso trágico y destructivo* a la hora de pensar filosóficamente (en) la realidad y (en) su gestión política. Tales términos son *hermenéutica e impertinencia*. El primer término describe la *adscripción* del autor a una familia filosófica, su apuesta general ante la diversidad de opciones; el segundo la *prescripción* que realiza desde tal raigambre, su propuesta particular frente a los problemas radicales de su tiempo.

En efecto, a partir de *La herida trágica*, Lanceros se ubica en la Hermenéutica contemporánea, influenciado y acompañado por las hermenéuticas de Andrés Ortiz-Osés y Eugenio Trías. Pero ya en *La modernidad cansada* se insinúa tal familiaridad cuando en el último capítulo, precisamente aquél en el que se reflexiona la relación entre la modernidad y la filosofía trágica, se invoca una deidad que, junto con el Destino, parece la única capaz de *entusiasmar* a Lanceros:

La figura angélica (=mensajera) de Hermes se resiste a legitimar cualquier extremo en la medida en que anuda e implica todos ellos: dioses y mortales, anverso y reverso, uno y múltiple, ser y apariencia”.¹⁶

Respetuoso con la unificante tensión trágica que apasiona a Lanceros, familiar a la angélica ética benjaminiana con la que se compromete, Hermes apadrina la forma de pensamiento a la que nuestro autor puede (acaso) pertenecer: la hermenéutica. Corriente para la que el mundo siempre es mundo interpretado (Rilke) mediante el lenguaje.

¹⁵ Lanceros, P., *La herida trágica*, op. cit., p. 90.

¹⁶ Lanceros, P., *La modernidad cansada*, op. cit., p. 107.

Para la hermenéutica contemporánea el lenguaje *funda* el mundo de los humanos: es, literalmente, su *destino*. Pues del lenguaje propio no se puede escapar. Tampoco cabe elegirlo. En el lenguaje se nace y se crece, se ama y se odia, se admite y se rechaza... en el lenguaje se *crea* lo que ese mismo lenguaje permite que sea *creíble*. El lenguaje muestra la contingencia propia del humano ubicado en un contexto lingüístico junto a otros muchos, revelándose como el fenómeno (esencial) más radical y más inmediato de esa sabiduría trágica que nos enseña la limitación de nuestro ser como el destino propio. Por ello el ser humano no es (no puede ser) *transparencia pura y monólogo conclusivo*, presencia autosuficiente y autónoma. Enraizado, nutrido y desarrollado en el lenguaje de su particular, dado e insalvable con-texto (y no es casualidad que las circunstancias del mundo propio se denominen, precisamente, con-texto), el humano sólo puede ser, con Hölderlin, *signo a descifrar* (para otros y para sí mismo) y *diálogo incesante* (consigo mismo y con los demás).¹⁷

Ahora bien, como adelantábamos, la adscripción lanceriana no responde a la monótona repetición de lo que otros hermeneutas ya han realizado. Su propuesta es personal y su *pertenencia* a la hermenéutica (atenta según lo dicho a lo revelador del propio lenguaje) se plantea, de hecho, bajo el signo de la *impertinencia*. Si sus dos maestros (iniciales e iniciáticos), Andres Ortiz-Osés y Eugenio Trías, desarrollaron *hermenéuticas simbólicas y fronterizas*, respectivamente, la de Lanceros puede ser definida, en efecto, como una *hermenéutica impertinente*. Leemos en *Verdades frágiles, mentiras útiles*:

La impertinencia hermenéutica – el *post* que nos excluye de y nos incluye en el ámbito de la modernidad cansada – es el rasgo distintivo de nuestra condición limítrofe y cómplice: pertenencia diferida y pertenencia diferente”.¹⁸

Esta categoría de la *im-pertinencia* facilita una percepción comprensiva del programa hermenéutico que, desde la inspiración trágica como alternativa al cansancio moderno, operativiza el compromiso lanceriano con la destrucción benjaminiana de todo presente y toda presencia extrema. La hermenéutica im-pertinente nos posibilita la aceptación de la *pertenencia* ineludible a nuestro sustrato moderno (frente a todo excesivo canto de sirena postmoderno), pero lo hace con la distancia crítica frente al presente al que pertenecemos, reflejada, a través del guion que une y separa el término “pertenencia” del prefijo *im*. Prefijo que, conceptualmente, se traduce en el reconocimiento (trágico) de que toda pertenencia es *diferente* (espa-

¹⁷ Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles*, op. cit., pp. 49 – 51.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 15.

cialmente, aquí y ahora) y, por eso mismo, *diferida* (en el tiempo) en relación a una supuesta pertenencia plena e ideal. Lo contrario, la exclusión de toda diferencia y de todo aplazamiento, sería confundir la *pertenencia* con la *absorción*: proceso por el que dejamos de pertenecer a un medio para confundirnos con él, diluirnos en él.

Pues bien, desde esta doble estrategia, que, atenta al lenguaje (como buena hermenéutica contemporánea), subraya las *diferentes* formas de pertenencia, *disfrutando* en el tiempo las pretensiones de su absorción (homogeneidad, uniformidad,...), es posible entender el acercamiento de la filosofía política lanceriana a nuestras grandes (y clásicas) pertenencias politológicas. Las cuales, sin pretender exhaustividad, podemos resumir en dos triángulos conceptuales que dibujarían, respectivamente, el *sujeto político* moderno y el *modo de legitimar y ejercer su poder*.

1. *El sujeto político: Nación, Estado, Globalización*

Siguiendo el trabajo de Hobsbawm, Lanceros recuerda que hacia 1780 la palabra *nación* deja de ser un índice empleado académicamente en la clasificación historiográfica para convertirse en la “marca de lealtad política moderna”.¹⁹ En efecto, en el contexto de las revoluciones burguesas, las señas de identidad comunitarias (lengua, religión, costumbres, recuerdos históricos,...) proporcionan un sustrato (pasional) eficaz a la hora de dotar de contenido al sujeto político que busca sustituir a una monarquía nobiliaria y una nobleza monárquica *defenestradas* en los dos sentidos que la RAE reconoce al verbo. Las nacionalidades culturales se transformaban (por absorción) en nacionalismos políticos: la nación exigía Estado.²⁰ Ecuación inducida que, como evidencia el debate actual (o más bien la vociferación) acerca de las soberanías nacionales catalana y española, ha persistido en nuestro imaginario político. Sobre ella trabaja la *impertinencia* lanceriana, evidenciando las perversiones provocadas por el olvido de la *diferencia* entre la identidad cultural y el poder político.

Ante todo atiende a la automutilación, pues para asegurar una *unidad* desde la que fuera posible constituir el Estado, fue necesario acotar las semejanzas y las relaciones, prescindir de dialectos y manifestaciones culturales minoritarias o disidentes (incómodas) aún en el seno de las “mismas” comunidades de pertenencia. El filósofo bilbaíno ilustra (y ejerce) la crítica dialogando con su contexto inmediato:

... la secular polémica en torno a la lengua vasca...ratifica lo expuesto. Si constata una persistente identidad cultural, no da por el contrario, muestras de una voluntad política

¹⁹ Lanceros, P., *Polica mente. De la revolución a la globalización*, Anthopos, Barcelona, 2005, p. 79.

²⁰ Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles*, op. cit., p. 173.

secesionista y desintegradora. De Garibay a Astarloa - pasando por Poza o Larramendi - se observa la común insistencia en la perfección de la lengua vasca, a la que se califica como *primera lengua de las Españas*.²¹

El mecanismo nacionalista, guiado por la clave politológica schmittiana (amigo/enemigo), excluye la legitimidad de las diferencias en el seno de una misma comunidad cultural. Por ello la nación, como afirma Lanceros, *nació ciega al pluralismo*.²² Todo porque se trata de transformar esa comunidad cultural en un sujeto político (un Estado nacional) capaz de oponerse al *enemigo* (de turno) frente al cual se autodefine la propia nación, ya sea dicho enemigo España, en el caso del nacionalismo arañiano o la monarquía en el caso de las revoluciones burguesas. La mutua enemistad, el odio visceral al enemigo, muestra la clave de la propia identidad nacional mucho más que las particularidades compartidas. Si en el *extremo* se odian, en el fondo los enemigos co-inciden en su perversa necesidad de (auto)definición recíproca. Se trata de *enemigos íntimos* que están dispuestos a acabar con el otro. Pero ante cuya tumba no sería extraño verles depositar rosas.

Primera pretensión de fundar el sujeto político moderno que la hermenéutica impertinente de Lanceros desmiente o, al menos, matiza: comunidad cultural y Estado nacional se *pertenecen políticamente* sólo de forma *diferente*, porque la *constitutiva diversidad* de la primera sólo en parte está representada en el segundo; porque la *constituyente unidad* de éste sólo en parte cuenta con el respaldo de aquella. *Diferencia* que exige a su vez la posibilidad de *diferir*, en el debate y en el tiempo, la lealtad de *su* pueblo (el *del* Estado) y la legitimidad de *su* Estado (el *del* pueblo).

Es cierto que, avanzando la modernidad, la democracia representativa trató de acortar la distancia de esta impertinencia. Fue dando lugar (y tiempo) a más voces. Pero el Ejecutivo no se libró de su intrínseca tendencia antipluralista, pues por más que abriese a debate sus políticas, por más que permitiese al pueblo hablar (*parlar*, parlamento) su principio continuó siendo *regio*. Pues, si es cierto que el Estado moderno nació con ansias de suprimir una monarquía despótica, separada e insensible con respecto al pueblo, no lo es menos que heredó su aura de *sacralidad*. El Estado nacional moderno cortó, a favor del pueblo, la cabeza del rey.²³ Pero lejos de enterrarla, la colocó sobre sus hombros. La retórica de la *soberanía* (*el soberano uno y único*,... por supuesto... o por decreto) es el indicador más evidente

²¹ *Op. cit.*, p. 168.

²² Lanceros, P., *Polica mente. op. cit.*, p. 85.

²³ *Op. cit.* pp. 86-87.

de que la atávica *sacralidad monárquica* fue heredada por un Estado nacional que, consecuentemente, continua(ba) *separando*²⁴ al pueblo de *su* poder. Totalmente de acuerdo con la afirmación foucaultiana según la cual “a pesar de las diferencias de épocas y objetivos, la representación del poder ha permanecido hechizada por la monarquía”, la conclusión de Lanceros no es menos expresiva ni contundente al respecto:

... continuamos, fieles y devotos, prestando juramento a esa fantasmagoría ideológica de la multitud coronada que nos ofrece una narcótica satisfacción: la *soberanía popular*, la *soberanía nacional*.²⁵

Soberanía nacional y popular que, confundida con (o inducida por) el embrujo criptomonárquico, delega por confiada seducción, o abandona por desengañada dejadez, el ejercicio de la política en manos del *poder ejecutivo* del Estado: aquel poder que según Weber detenta el “monopolio de la fuerza legítima”, coactiva, violenta y necesaria para *ejecutar eventualmente* –cuando es inevitable– el mandato del pueblo; y para *ejecutar efectivamente* –siempre que sea necesario– al propio pueblo.

A tenor de estas *im-pertinencias* podría parecer que el verbo lanceriano cede a la anarquía a la hora de precisar el sujeto político (post)moderno. Pero no. Y es que en tiempos de globalización la renuncia al Estado, lejos de suponer una reivindicación de las diferentes pertenencias socioculturales, puede derivar en la renuncia, quizá irreversible, a las mismas. Pues para Lanceros *globalización* no significa *fundamentalmente* ampliación multilateral de las perspectivas, con sus pertenencias y sus respectivas diferencias, aunque ésta sea, en efecto, una consecuencia parcial y relativa de tal proceso. Significa ante todo (y más bien por el contrario) la “progresiva” extensión a escala planetaria de una particular estrechez de miras: la del capitalismo occidental. Apréciese el matiz: no se trata de la extensión global de la(s) cultura(s) occidental(es). La *globalización* no equivale, sin más, a *mundialización*: extensión de un *mundo*, en cuanto articulación sociocultural de significados y sentidos. Lo que se extiende a nivel global no es el mundo occidental, con su ya consignada variedad de pertenencias y diferencias. Lo que se extiende es el *cibercapitalismo*, una forma homogénea (por más que diversificada a efectos operativos) de explotación social y económica que “apenas entiende de valores y poco de sentido”.²⁶ Y si desde luego

²⁴ Según la etimología latina de la *sacralidad* y el *sacerdocio*, donde, como se sabe, es esencial la acción de *separar* y la calidad de ser algo *separado*.

²⁵ *Op. cit.* pp. 104-105.

²⁶ Lanceros, P., *El robo del futuro. Fronteras, Miedos, Crisis*, Abada: Madrid, 2017, p. 109.

no atiende demasiado a los valores y al sentido de las diferentes culturas en las que no surgió y en las que se va “infiltrando”, tampoco representa (la totalidad de) los valores fundamentales del Occidente donde se desarrolló y nutrió. Valores que se ven, en su cada vez más degradada pluralidad, igualmente afectados y corroídos por la globalización.²⁷

Pues bien, en este contexto global(izado), y siempre atento desde Hegel²⁸ al poder filosófico de la *mediación*, Lanceros reivindica el Estado como *sujeto políticamente (im)pertinente*: “Junto al mercado y la comunidad, y frente a ellos, el Estado es la institución propia de la esfera política (moderna)”.²⁹ Pero acto seguido se marca el carácter propio del estatismo lanceriano, si así cabe hablar: “El Estado no es (o no debe ser) una emanación natural de la comunidad – su protuberancia o extremo político – ni una franquicia del mercado – su sistema de protección militar y policial”.³⁰ Impertinente con respecto a un mercado cibercapitalista que nada sabe de culturas ni valores (o más bien al que nada le importan), tanto como de los comunitarismos radicales que, como condición de pertenencia a una comunidad territorial entendida como Nación, exigen excluir todo *diferenciarse* y todo *diferir* sustanciales, el Estado lanceriano reivindica su *artificialidad*, su carácter de *acuerdo*, de *contrato* firmado por las diferencias que pertenecen de pleno derecho a la sociedad (más que comunidad) que lo avala.³¹ Contrato que, coherente con su artificialidad, con su falta de naturalidad o esencialidad, puede y debe ser constantemente revisado por quienes lo (a)firman. Pues el objetivo del Estado no es otro que equilibrar políticamente las diferencias socioculturales que existen o que van surgiendo, con vistas a facilitar la convivencia de la pluralidad en las comunidades de *pertenencia*. Sin negar jamás dichas diferencias o dicha pertenencia ni *ad intra* (exceso comunitarista, nacionalista) ni *ad extra* (exceso globalista, cibercapitalista). La legitimidad de su poder coactivo depende por entero de que se entregue a dicho objetivo:

La sociedad es acción colectiva y el Estado representa esa acción colectiva, es *co-acción*. La sociedad es vínculo y el Estado representa ese vínculo, es *ob-ligación*. A la acción colectiva y al vínculo social nadie es ajeno; y nadie, supuesto o superpuesto, los bendice o los dirige.³²

²⁷ Recuérdense, a modo de ejemplo, el ensayo-informe de Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama: Barcelona, 2006.

²⁸ Los que le conocemos (algo) sabemos que son incontables las veces en que Lanceros ha revisado la filosofía hegeliana del derecho.

²⁹ Lanceros, P., *Política mente, op. cit.*, p. 189.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Op. cit.*, p. 191.

2. El método político: Democracia, Ley, Crisis

Acorde con la sentencia aristotélica Lanceros parece aceptar que ningún otro método alternativo al democrático podría hacerse cargo de la tarea propia de este sujeto político: “Todo el mundo está de acuerdo (y eso no es malo) en que «la democracia es – al menos – el menos malo de los regímenes posibles»”. Pero dicho método no escapa a su incisiva crítica: “pocos consienten en investigar las zonas (materiales, espirituales y morales) en las que la democracia se pudre. Y esas zonas, si no me equivoco, no dejan de ensancharse”.³³ Lanceros investiga las *pertenencias* fundamentales que, desde su fundación griega, han configurado las diferentes (per)versiones de nuestra(s) democracia(s). No sea que a fuerza de desatender estos márgenes putrefactos (por la funesta manía de *dar por sentado* lo que quizá no se *asiente* en terreno adecuado) corramos el riesgo de sustituir el menor de los males (políticos) por males mayores. Y la primera pertenencia que define la Democracia es la Ley.

A partir de la reforma de Clístenes (507-506 a.C.) la palabra *nómos* se instala en el vocabulario político desplazando otras formas de entender el ejercicio de la justicia (*thémis*, *díke*)³⁴. Frente a los abusos del tirano (de turno) o de la costumbre (de siempre) humana o divina ejercidos sobre el pueblo entendido como familia (*genos*), el *nómos* asegura que todos por igual (*demos*) participan de la ley: en primer lugar porque deciden sobre ella en asamblea; en segundo lugar porque, puesta *por escrito*, es accesible a “todos”, se sustrae al oscurantismo y al capricho de los poderosos.

Ahora bien, Lanceros nos exige recordar que esta épica triunfal de la fundacional democracia de Atenas (con Pericles como consagrado paladín) es contrarrestada por su hermana gemela, la cual define, como ya hemos mostrado, el proyecto lanceriano: *la tragedia*. Emparentando la batalla de Salamina con Esquilo como combatiente, con Sófocles como coreuta de la gesta y con Eurípides por su nacimiento, la hagiografía ateniense percibió una unidad de fondo entre la tragedia y su ciudad democrática. La tragedia no es un ornamento estético de la polis griega: es una de sus más insignes instituciones. En el momento en que el pueblo-familia (*genos*) comienza a ser sustituido por el pueblo-ciudad (*demos*), la institución trágica consagra la *duda* o la *crisis* introducida en el mundo de aquellos héroes que, *genea*-lógicamente unidos a los dioses y *gen*-éricamente consagrados por la tradición, habían producido o inducido hasta entonces el ejercicio de la ley (*thémis*, *díke*). Escribe Lanceros:

³³ Lanceros, P., *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada, Madrid, 2012, pp. 14-15.

³⁴ *Op. cit.*, p. 41.

No es, sin duda, posible desembarazarse, sin más, de la epopeya, del mito y de los héroes; no es posible el cruel y definitivo olvido; o una amnesia colectiva, aparentemente redentora pero, en el fondo, impía. Pero sí es posible la *ironía*. E ironía, en gran estilo, es la tragedia. No aquella ironía – nada desdeñable, por cierto – que se resuelve en humor; sino aquella otra – circunspecta, reflexiva, prudente – que consiste en tomar distancia, en despegarse de la “sustancia ética” en la que están inmersos en el héroe y el mito.³⁵

Esta precaución frente al heroísmo (no necesariamente contra él) es lo que la tragedia aporta a la democracia. Con ella se alinea el pensamiento lanceroiano, mostrando las im-pertinencias que, sin restar valor político al “menor de los males” (y tal vez la fórmula aristotélica sea incluso exagerada en el caso de nuestro autor), impiden una lectura heroica de la democracia...por el bien de la misma.

En primer lugar porque no es exactamente cierto que todos los ciudadanos decidieran sobre la ley. Pues a pesar de la asamblea y del método del sorteo, la democracia ateniense no fue ajena a los órganos representativos (frente a su calificación equívoca como “democracia directa”) ni a métodos, más o menos indirectos, de (auto)selección de candidatos, como las multas y penas que los políticos podían sufrir si desempeñaban mal su cargo, y que podían llevarles a la ruina. Lo cual, sumado al carácter voluntario de la participación en el sorteo de cargos, suponía una clara medida disuasoria, tanto para los menos pudientes como para los menos preparados – no necesariamente menos inteligentes o capaces.³⁶ Lanceros no insiste en este punto, pero da por sentado (explícitamente) lo relativo del carácter participativo de la democracia ateniense. A lo cual se añade el hecho de que la accesibilidad de la ley frente al oscurantismo y la arbitrariedad de lo despótico, supuestamente garantizada por su escritura y publicación (pasiva, sin menosprecio de que además de publicación pueda dársele publicidad - por supuesto, cuando al poder conviene), se relativiza igualmente si entendemos que para ejercer dicho acceso es requisito poder comprenderla. En este sentido el oscurantismo arbitrario y despótico de la ley no se perpetúa sólo en el caso de la población analfabeta, progresivamente decreciente en nuestras sociedades modernas. No faltan ejemplos recientes de cómo nuestros ancianos, pese a saber leer, han sido “preferentemente” excluidos, mediante la complejidad del lenguaje técnico, de la capacidad de *decisión lúcida* sobre lo suyo.

Pero (y esto lo *trágicamente* decisivo) aún cuando aceptásemos el carácter común en cuanto pro-ducto y en cuanto acceso-rio de la ley, no hay que olvidar que ésta trata (o debería) de articular(se con) la justicia. Y, por más democrático que sea

³⁵ Op. cit., pp. 125-127.

³⁶ Una descripción concisa y suficiente de esta cuestión puede encontrarse en la obra de Manin, B. *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 2010.

el proceso por el que una demanda de justicia deviene ley, o por el que una ley se reconoce como justa, ningún heroísmo de la ley ni de la justicia puede sellar una coincidencia definitiva entre ambas:

“Fuera de la ley”, más acá o más allá de la ley; alegal en ocasiones; ilegal en otras, la justicia parece ser el nombre de un exceso: invisible e indivisible, indisponible y a menudo indispuesta con todo y con todos... Y no sólo la ley puede ser injusta. También la invocación a la justicia – su apropiación indebida – más allá de las leyes es, ocasionalmente, frecuentemente, el preámbulo de la catástrofe en forma de múltiples terrores. O, como afirmó el filósofo (y sin embargo amigo) Antonio Gómez Ramos en un contexto de discusión amable y con económica contundencia: “La ley sin justicia conduce al terror, la justicia sin ley conduce al terrorismo”.³⁷

La crisis que la tragedia introduce, frente a todo heroísmo épico, entre la ley y la justicia (piénsese en *Antígona*) es signo de democracia; su olvido (cómodo o forzado), el indicador de su decadencia. La *ley* y la *crisis* son las dos pertenencias que, de forma diferente y diferida, nunca ajustable del todo al poder del pueblo y su(s) (in)justicia(s), definen la democracia. Ese mal menor. O ese bien relativo...sin alternativa (mejor, más común, más *res publica*) a la vista. Crisis que, como Lanceros afirma en su última obra publicada hasta la fecha, acumula etimológicamente (desde el verbo *krino*) múltiples significados que obligan a pensar nuestra democracia en ese desajuste entre la ley y la justicia: *buscar, juzgar y decidir en él y desde él*.

De entre todos esos significados, el que lo asocia a las patologías es el que acapara la atención de Lanceros, debido al ambiente igualmente patológico que el abuso de la palabra muestra en la actualidad sociopolítica. En nombre de la crisis se exige sacrificio y prolongación del sufrimiento, de la enfermedad, de la *in-firmitas*, esa falta de firmeza que, en términos de *in-consistencia*, *in-certidumbre* e *im-posibilidad*, parece caracterizar nuestro presente; en nombre de una crisis que no cesa...quizá porque no conviene. Y en esto la crisis, esencial para la democracia, deviene antidemocrática, al olvidar un punto crucial de su semántica sanitaria: que el enfermo sólo abraza el estado crítico (crucial, *decisorio*) de manera transitoria. Y acto seguido se decide su suerte (o su muerte):

Sólo una cosa niega, contumaz, la vieja instrucción de los diccionarios, e incluso el completo despliegue semántico: la posibilidad de “instalarse” en la crisis, la posibilidad de denominar *crítico* a un proceso que se prolonga, que se eterniza. Que promete no cesar. Las (im)posturas que advierten de una crisis duradera, las que toman medidas (algunas y no otras) frente a la crisis que se difiere, que se dilata sin término pero que tal vez sirva a

³⁷ *Op.cit.*, pp. 19-21.

(in)ciertos fines, son (im)posturas actorales o sobreactuaciones mezquinas con un punto de simulación: *hipócritas*.³⁸

Justicia, ley, crisis. Pertenencias fundamentales de la democracia que Lanceros subraya desde su filosofía de la *im-pertinencia*, la cual exige reconocer la *pertenencia* mutua entre ley y justicia (frente a la arbitrariedad y el terrorismo) así como su *diferencia* (frente al absolutismo legalista y la castración política); pertenencias *diferidas* que ponen en el horizonte - más que utópico, irrealizable -, la posibilidad de cualquier *co-incidencia per-fecta* entre ambas. Y en medio (o más bien en la mediación) entre la ley y la justicia... la(s) *crisis*; *diferente(s)* de la actual, por cuanto esta última se quiere eternamente *diferida*, a fin de que todo cambio realizado (o perpetrado) en su nombre favorezca, traicionando la esencia *decisiva* de cualquier *estado crítico*, un único objetivo: que todo siga *igual*.³⁹

4. Confesión. Singularmente im-pío

*Él corta todo sarmiento que en mí no da fruto,
y limpia todo el que da fruto para que dé más fruto.
Vosotros estáis ya limpios gracias a la palabra que os he dicho.
Permaneced en mí, como yo en vosotros.*

Jn 15, 1-3

SE HABRÁ ADIVINADO EL USO RETÓRICO de la analítica kantiana: *todos* modernos cansados; *algunos* trágicos y destructivos, impertinentemente comprometidos en cualquier (maldita) ciudad.

Queda el juicio *singular* (el mío) sobre el *singular* que nos convoca (Lanceros). Para cuyo carácter filosófico se me antoja preciso, sugerente, un adjetivo: *impío*.

Pues, de principio a fin, nuestro autor se muestra *irreverente* con todo Orden subyacente a las configuraciones político-culturales que, desde antaño y hasta el presente, insistentemente lo consagran en la(s) historia(s). Y especialmente impío frente a ese orden sagrado que, pese a sus querencias seculares, sigue siendo decisivo (y decisorio) en la modernidad.

Más aún, Lanceros parece intuir que la impiedad, lejos de ser una actitud desfasada, quizá sea más necesaria que nunca en nuestro tardío mundo moderno.

³⁸ Lanceros, P., *El robo del futuro*, op. cit., p. 115.

³⁹ *Op. cit.* pp. 122 y ss.

Pues tal vez el Orden Sagrado de la Modernidad resulta mucho más extensa e intensamente eficaz que los ordenamientos premodernos, en la medida en que, desencantada del mundo y desencantando el mundo, la Modernidad parece haber transferido el principio del orden del plano sociocultural a sus instituciones “públicas” (Estado, Democracia, Ley). Las cuales, precisamente por ello, quizá hayan retenido el aura de lo sagrado, excluyendo de tal consagración todo el “resto” secular (profano) de una sociedad que sólo indirecta y eventualmente *participa en y de ellas*.⁴⁰ Y los expertos (técnicos o más bien tecnócratas) sugieren *otra* casta sacerdotal que, con exclusión del pueblo – moderno y cansado, dispuesto a asumir sin demasiadas pegas su destino secular y contingente – velan por mantener el orden eterno (sagrado, real)... bajo cualquier cambio (profano, aparente). Nuevos dioses que encubren – esbirros y servidores mediante– el mismo orden de siempre: Sagrado, separado, puro, inaccesible, intocable. Y sin duda violento.

Atenta a esta aura sagrada del orden, la impiedad lancericiana despliega en una de sus últimas entregas una crítica feroz de las teo-tecnologías del poder. Y sin embargo, al final de dicha obra, tras cuestionar comuniones (de supuestos santos) y universalismos (unilateralmente consagrados), Lanceros sugiere la necesidad de rescatar, en este contexto de necesaria impiedad, un “modesto” borrón de tinta desparramado en el papel secante del pensamiento benjaminiano: la teología.

Desde el principio y hasta el fin, Walter Benjamin; desde el ángel de la historia que *La modernidad cansada* evocaba, hasta el borrón de tinta mesiánica que *Orden sagrado, santa violencia* invoca. Contra la desgarradora experiencia de ese ángel ante las ruinas debidas a ese huracán del progreso que consolida y perpetúa un tiempo vacío, homogéneo y sin historia, Benjamin oponía la fuerza revolucionaria de lo mesiánico.

El esquema de lo mesiánico es el de la irrupción catastrófica que modifica el estatuto del tiempo y pone fin a la (a esta) historia precipitando la salvación de todo y de todos: ya pasados, ya presentes, nunca futuros. Todo y todos citados: al Juicio Final. Que ese esquema y esa perspectiva provoquen un quietismo con tintes místicos o un activismo mesiánico o quiliástico con tintes revolucionarios, son dos posibilidades: dos borrones del mismo tintero. Que el segundo es más afín al pensamiento de Benjamin, es casi evidente; no en vano, el pensador alemán destaca, no sólo el carácter redentor del Mesías, sino su, acaso inseparable, carácter polémico: “El Mesías no viene sólo como Redentor; viene como vencedor del Anticristo”.⁴¹

⁴⁰ Lanceros, P., *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada, 2014, pp. 11-25.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 212.

Frente a la *teleo*-logía progresista que asumía el sacrificio de las víctimas del presente y del pasado a favor del futuro, la *teo*-logía redentora que impide su olvido; frente a la lógica del tiempo homogéneo sin historia, la escato-lógica del instante mesiánico que irrumpe y finaliza esa pseudohistoria. La catástrofe mesiánica sirve a Benjamin y a Lancersos para pensar en una concepción y experiencia del tiempo histórico capaz de sustraerse a esa previsibilidad causal de una lógica temporal controlada por el orden sagrado (de las instituciones) que *cuenta* con la novedad *calculando* su incorporación al orden de siempre. Contabilidad de la crisis para que todo siga igual. Bajo el mismo orden.

El interés que la teología mesiánica, *cabe* Benjamin, tiene para un impío como Lancersos radica, por entero, en esta capacidad que su “lógica” (o su ética, su estética y su política, más bien) presenta para sustraerse (separación ontológica radical que le confiere el título de sagrado) a la cadena causal del progreso. Sin que las instituciones del tiempo homogéneo sin historia puedan desplegar, contra su irrupción, su astucia y su pericia. Pues no puede preverse cuándo y cómo irrumpe la experiencia mesiánica para finalizar la historia; pues no se puede contar con lo incontable, ni calcular lo incalculable. Este es su poder. Que desde esta teología se pueda educar nuestra sensibilidad estético-política para que, inspirados por ella, podamos hacer justicia a los *pasados y presentes sin Futuro* y construir verdaderas alternativas, es lo que obliga a la *im-piedad* lanceriana a una mínima pero sustancial profesión de (in)cierta fe:

Quizá sólo el borrón teológico haga posible una escritura de la historia como la que exige Walter Benjamin. Quizá sólo aquella vieja tinta conserve, borrosa o borrada, la imagen (otra imagen, siempre imagen) de una voluntad general que, por divina, quiere, y sólo quiere, la redención de todo y de todos. Como en el versículo (post)paulino de I Tim 2, 3-4: “Esto es bueno y grato a los ojos de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”.

Etsi Deus daretur. Por un momento, por una imagen, por un borrón. Para ejecutar esa operación que, tras la historia, cuenta (con) otras historias. Y las cita – otro viejo motivo teológico, el de la apocatástasis – a la singular y total redención, en presente, en *el* presente y *como* presente: “Y así hasta el infinito, hasta que todo el pasado sea, en una apocatástasis histórica, incorporado al presente”. Todo el pasado, todos los pasados.

No pasa nada.

Ni el tiempo: contratiempo, de un papel de tinta en el papel secante.

Por (el) fin.

Políticamente im-pertinente, mesiánicamente im-pío, Lancersos i(nte)rrumpe con la teología (en) la modernidad. Pues es preciso detener, siquiera en algunos *Instantes*, ese tiempo homogéneo sin historia que nos vacía y cuyas injusticias son causalmente

prolongadas a través de crisis re-cursivas. Las cuales no hacen sino perpetuar el sa-grado orden de las instituciones modernas. Sin sus súbditos. A pesar de sus (in)fieles.

No se trata de aniquilarlas. La *im-pertinencia* lanceriana - ha de recordarse el matiz que nuestro autor reclama para el prefijo “im” - no es falta de pertenencia, sino *pertenencia diferida y diferente*. La catástrofe mesiánica busca detener la causa-lidad uniforme que fija trayectorias *ob-ligatoriamente* sostenidas (no necesariamente sostenibles, ni fáctica ni éticamente), no para deshacerse del pasado ni del presente, sino, al contrario, para posibilitar que los pasados y los presentes puedan tener otro(s) futuro(s).

Por eso Lancersos somete a revisión *arqueo-lógica* a la Modernidad, podando lo que en sus raíces (estatales, democráticas, críticas) impide que pueda brotar nada *difer(i)ente* de entre lo que *fue*, lo que *es* y lo que *podría ser*. No hay *alter-nativa* al respecto. Pues, desde el *principio* y hasta al *fin*, su pensamiento, *destrutivo y trágico*, no ha pretendido otra cosa que *abrir espacio* para que *lo otro* (lo verdaderamente *otro*, lo que desde nuestro “aquí y ahora” no podemos proponer) *pueda ser*.

Im-piedad: piedad *diferida y diferente*. La educación mesiánica (y toda educa-ción, no lo olvidemos, depende de la *fe* en sus cimientos) sirve al propósito de detener la *continuidad* del progreso moderno (no de detener el progreso moderno); de preparar, mediante la rigurosa poda de lo mórbidamente *crónico*, la posibilidad de otros futuros, no previstos ni calculados (requisito *in-dispensable*) en los que los arruinados de la Historia (pasados y presentes) puedan ser recordados y recreados; y los imposibles *por-venir*, cuanto menos, recibidos, escuchados. Una vez abiertos esos espacios y esos tiempos, cabe sospechar de todo Mesías que, monoteístamente, pretenda instalar(se en) la historia. Virtudes teologales de un *im-pío*: con *obstinada caridad* hacia las ruinas y *sin esperanza* en un Salvador Único para todos y para siempre, el filósofo ejerce la poda con *quebrada fe...* en la Modernidad.⁴²

Cierto que la metáfora de la *poda* (alegóricamente rentabilizada en nuestros rela-tos bíblicos), al igual que la de las *raíces*, no será del gusto de Lancersos. Pues, siendo como son demasiado naturalistas⁴³, cabe sospechar que no dejen demasiado espacio para imaginar más allá de lo que, según ellas, “es” natural; más allá de su “sentido común”.

Pero no parecía incoherente terminar (y *bautizar*) las páginas que hemos dedi-cado a este *singular* autor, *confesando* nuestra *comunidad im-pertinente* con su pensa-miento. Y nuestra *im-pía gratitud* hacia su sabiduría.

Después de todo, puede que tenga *Gracia*.

⁴² *Op. cit.*, p. 9.

⁴³ Lancersos, P., *Fuera de la ley*, *op. cit.*, p. 15.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Lanceros, P., *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología nórdica*, Trotta, Madrid, 2001
- Lanceros, P., *El robo del futuro. Fronteras, Miedos, Crisis*, Abada: Madrid, 2017
- Lanceros, P., *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada, Madrid, 2012
- Lanceros, P., *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Anthropos, Barcelona, 1997
- Lanceros, P., *La modernidad cansada...y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006
- Lanceros, P., *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada, 2014
- Lanceros, P., *Polica mente. De la revolución a la globalización*, Anthopos, Barcelona, 2005
- Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la post-modernidad*, Hiria, Bilbao, 2000
- Manin, B. *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 2010
- Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Gredos, Madrid, 2002
- Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama: Barcelona, 2006
- Trías, E., *Drama e identidad*, Destino, Barcelona, 1983
- Trías, E., *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.004>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 95-118



La narratividad como mejora de la memoria

Narrativity as memory enhancement

MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ

Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay
Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics
marcs.alonso@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.005>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 119-130



Recibido: 28/02/2019

Aprobado: 02/10/2019

Abstract

In this paper we will defend a new understanding of memory based on the latest neuroscientific research. Then we will expose and elaborate a proposal to understand narrativity -which has usually been considered a certain type of identity, narrative identity- as an antique memory enhancer. To prove our point, we will explain how narrativity reinforces memory, and we will compare narrativity to other memory enhancers

Keywords: Memory, narrative identity, memory enhancement, human identity, neuroethics.

Resumen

En este artículo se defenderá una concepción de la memoria basada en los últimos avances neurocientíficos. Después, se expondrá y elaborará una propuesta para entender la narratividad -que habitualmente ha sido considerada un cierto tipo de identidad, la identidad narrativa- como un inveterado potenciador de la memoria. Para fundamentar esta tesis, explicaremos cómo la narratividad refuerza la memoria y compararemos la narratividad con otros potenciadores de la memoria.

Palabras clave: Memoria, identidad narrativa, potenciamiento de la memoria, identidad personal, neuroética

1. Introduction

NEUROSCIENCE HAS PROGRESSED IMMENSELY in the last decades. The same can be said about brain manipulating and brain investigating technologies. But only recently we have started to discuss seriously about the possibility of memory enhancement. However, in most cases, this memory enhancement discussion has been carried out with old, flawed conceptions of memory. In this paper, we will first try to show why we can no longer operate under old categories regarding memory. We will then propose a new, alternative understanding of memory. Finally, we will explain why narrativity can and should be considered a memory enhancer, the first and original one.

2. A new understanding of memory

MEMORY HAS TYPICALLY BEEN CONSIDERED as a storage system of recollections. We see something, we keep that sight in our head, and we bring it back as a memory when needed. This view of memory matches, to some extent our experience -even though is important to note that our experience is mediated precisely by this conception of memory. Despite this, neuroscience has been demonstrating, now for a long time, that this view of memory doesn't hold scrutiny. For two main reasons: human biological memory doesn't strictly store anything, and what we recall is never the same thing we first saw or experienced.

Humans, as many other biological organism, are concerned with survival, and our memory is focused on that; not on having truthful memories or many of them. In fact, both of these characteristics can be detrimental in many contexts, as cases like the one of Solomon Shereshevsky show (Luria, 1987). Our memory retains very little information and emphasizes creation. Our memory doesn't aim for data, it aims for meaning. As Quian Quiroga explains, memory is “based on the construction of meaning, an interpretation of the outside world that relies on selecting a minimum of information and making abstractions – while discarding a multitude of detail” (2017, p. 48)¹.

¹ Konrad et al. go on more detail explaining that “Organic memory has four different strategic biases. First, people tend to remember more positive than negative events [Walker et al. 2003]. Second, negative details of individual events are forgotten more than positive details [Mitchell et al. 1997]. Third, there is an emotional asymmetry in the time course of past events with negative affect fading more rapidly than positive affect [Walker and

As neuroscience explains (O'Shea 2005), the key to memory are neuronal synapses and their strength (O'Shea, 2005, p. 98). Nobel Prize winner E. Kandel discovered that there are a particular kind of neurons, modulatory neurons, which can strengthen the synapses between the sensory neurons and the motor neurons (O'Shea, 2005, p. 95). What the modulatory neurons basically do is start a process which involves a synaptical serotonin secretion, that triggers cyclic AMP, which in turn activates kinase, which modifies the properties of some particular proteins by adding a phosphate molecule to them (O'Shea, 2005, p. 95-96). This phosphorylation delays the connection between sensory and motor neurons from disappearing, strengthening their connection and making their future connections easier. When this phosphorylation is temporary, it produces short-term memory; when it is stable (because is gene induced), it produces long-term memory. This depends primarily on the number of times the modulatory neurons repeat this process, which in turn depends on the number of times the action triggering the modulatory neuron is repeated (O'Shea, 2005, p. 96-97). This highly technical explanation is set forth in a simpler way by Liao and Sandberg:

Our best present account of how long-term memory works on the biological level says that experiences cause patterns of neural activity among neurons in the brain. Neurons activated at the same time and connected to each other through synaptic connections then become more strongly connected through a process called longterm potentiation (LTP). LTP in turn makes the overall network of neurons that were activated by the original experience more likely to become activated as a whole when given stimulation similar to the original stimuli, enabling recreation of past active states and associations (2008, p. 87)

All the previous exposition was aimed at showing how flawed the common conception of memory is. When a new memory is formed, our brain doesn't store it in any sort of container. As Liao and Sandberg explain, "While it is common to speak of memory's being "stored", memories are not spatially localized. They are spread across different structures, likely as distributed networks of potentiated synapses" (2008, p. 87). What our brain does when we remember is much closer to a group of hikers that traverse a forest thanks to signalled trees and rocks, signals that were made precisely to make sure they could move along the forest without getting lost. Remembering, from this perspective, is not collecting some stored thing, but re-walking a previously signalled path. Therefore, the "signalled trails in the forest"

Skowronski 2009]. Finally, the ways that people view past events become less self-focused over time, indicating adaptive distancing from negative experiences [Campbell and Pennebaker 2003]" (Konrad et al. 2016, p. 2)

metaphor gives a much better account of human memory. As we will see, narrativity is also a key human capacity that matches perfectly this new, more accurate, conception of memory.

3. Narrativity as memory enhancement

NARRATIVITY HAS USUALLY BEEN TREATED as a type of identity, narrative identity. Philosophers who have studied this topic (Schechtman, 1996; Lindemann Nelson, 2001) have noted the importance of narrativity in the constitution of human identity. In a sense, philosophers as Ortega y Gasset (1935) or Ricoeur (1991; 1995) were even more radical proposing that all human life, not only identity, is directly affected by this human narrative constitution. In any case, we will leave aside this discussion about the scope of narrativity, focusing on the proposal we announced of considering it a memory enhancer.

Personal identity discussions often revolve around “psychological continuity”. This concept, rediscovered and elaborated most notably by Derek Parfit (1984), is the basis of the psychological view on identity. The central idea of the psychological view is that personal identity consists in the “continuity of a mental history over time, where present and past transient moments of awareness are connected by memory” (DeGrazia, 2005, p. 14)². We have no other choice than to leave aside the vast bibliography regarding this topic. However, it is clear that the psychological view and the idea of psychological continuity are firmly based on the old, flawed conception of memory we previously criticised. This could make us discredit the psychological view on identity; and while I would definitely say that psychological identity is a far from perfect theory, I believe psychological continuity points to a shared and common experience that, nonetheless, can be better explained with the elements we have been gathering.

What I propose is that what has usually been called “psychological continuity” is the experience produced by an inveterate memory enhancer: narrativity. Thanks to narrativity we create a memory reinforcement loop by which we can “remember” much more than what we can do by pure biological means; we can (re)identify ourselves in time and project us from the past to the future. Of course, capacity for narrativity is biologically rooted; but just the same as capacity for any other tool usage. If we didn’t have hands like the ones we have and the neurological features that

² For some relevant literature on identity: Shoemaker (1963); Wiggins (1967); Williams (1970); Parfit (1984); Ricoeur (1995); Schechtman (1996); Olson (1997); Martin (1998); Baker (2000); and McMahan (2002).

allow us to move them adequately, we could not use a hammer. Using language, our most fundamental tool, requires these same conditions: a voice tract composed of the laryngeal cavity, the pharynx, the oral cavity, and the nasal cavity; and the neurological features that enable our use of it.

Narrativity is our original and most important memory enhancer, which also functions as a (re)identifier. These memory enhancers are also, in some way, identity enhancers, or even identity enablers. But we should not confuse the enhancer, even the enabler, with the enhanced/enabled thing itself: narrativity is an aid for memory and, particularly, for identity, but narrativity is not identity itself. For this reason, I prefer not to talk about “narrative identity”, but to consider our narrative as a pillar of our identity. Delving on narrativity, especially on its connection with brain processes would require a much longer article and would raise many other issues³. What we can do is refer to a couple of authors very relevant to this matter: Stiegler and Clowes. Stiegler developed his proposal regarding memory in his three volume monumental work *Technics and time* (1998; 2009; 2010). In this work the French philosopher develops his comprehension of technics as an externalization of memory, considering language the first and most fundamental technique. Clowes has also worked on this topic giving very interesting insights. This author establishes the difference between E-memory (electronic memory) and O-memory (organic memory), and how one interacts with the other. And, very importantly for our argumentation, he defends that memory enhancement technologies are much older than what we are used to think:

If there is little doubt that we have seen a technical E-Memory revolution, then should we expect that our O-Memory systems will change and adapt to accommodate it? Before tackling this question directly, however, it is worth asking whether what we are seeing is really novel. E-Memory is far from being the first technology to change how we use our organic systems. Arguably, the history of the human race is in part of

³ As we stated, this is an extremely complicated field, in which even the specialists admit their ignorance: “Even if we know something about neurophysiology, we know almost nothing about how neurophysiology gives rise to concepts, judgments and reasonings, that is, the higher mental functions. It follows that any time we are discussing about them in correlation with human identity and brain (or a part of it) transplantation, we are discussing something we do not know enough about.” (Boniolo, 2005, 51). I consider one of the best insights on this matter Gallagers words: “The autobiographical or narrative self emerges in reflective awareness and involves longer-term processes of memory and language. There is good reason to think that narrative aspects of self relate to parts of the brain known as cortical midline structures (CMSs), which have been associated with processing information related to self-reflective processes. The CMSs, however, cover quite a number of brain regions and involve a multitude of connections with subcortical areas that may relate reflective processes to a sense of embodied self. The widespread nature of the CMSs suggests that there is no specialised brain area responsible for generating the self.” (Gallagher, 2016, p. 124). However, a thorough discussion with this approach and its terminology is impossible to carry out in this paper.

the history of how our O-Memory systems have been undergoing a constant process of elaboration and adaptation as we have created wave after wave of extended memory technologies (Donald 2001; Vygotsky 1978). From spoken language—if it can be counted a technology (Donald 1993)—through drawing and painting (Mithen 1996), to the development of counting systems, knots in rope, to writing systems (Olson 1994; Ong 1982), the development of record-keeping bureaucracies, the whole history of human art and technology can be seen as a history of revolutions in memory. And that is not even to make mention of techniques which have sought to reorganise (generally, upgrade) human memory, from classical training in mnemotechnics, to the medieval use of memory palaces (Olson 1994), to the rote-learning systems practiced in twentieth-century schools. All of these inventions can be seen as important historical moments when our relationship with the technology of memory has undergone fundamental changes. (Clowes, 2015, p. 266)

Clowes doesn't mention narrativity, but I believe it could and should be included as a memory enhancement dispositive. The "psychological continuity" which narrativity produces, is an internal process; but narrativity itself has many traces of being an external, artefactual reality. Narratives shape our brain in the sense that they conform and pave the neural pathways that constitute memories. And in the same way shoes help us walking, but also modelate our feet in the process; narrativity similarly is shaped in the form our biological memory really is (not as a container but as a recurrent loop), and also transforms in subtle ways how our memory functions.

By narrating and re-narrating our story, neural pathways are strengthened, creating memories that ultimately constitute our identity. When we need to remember something, we unconsciously start telling ourselves a story. "Where are the car's keys?" makes us start a story along the following lines: "The last time I took the car was yesterday, when I went to the supermarket; I came back home carrying bags and I left the keys on my coat, instead of leaving the keys in the entrance bowl". When we recall these events, the elements we actually are reproducing are minimal. Our visual, tactile impressions are long gone in our brain; but thanks to narrativity, it doesn't matter, and we can recreate the story that gives us the information we need (in this case, where can the keys be)⁴.

⁴ In this regard, it is very interesting to think about memory in babies and childs. Why don't we remember anything, or almost anything, from those first years of our life? If our memory was some sort or receptacle, we should be able to retrieve memories old and new. But this is not the case. The explanation we can elaborate from what we are exposing, is that babies and childs cannot remember because they hadn't fully developed the memory enhancer that narrativity is. They only do this after a neverending practice in form of bedtime tales, an appetite for stories that can only be explained as a evolutionary inclination implanted because of the utility and importance of narrativity (of memory enhancement) for human life.

4. Conclusion

To sum it up, we have criticised the common understanding of memory, showing that storage and fidelity are not really characteristics of human memory. Then, we explained what neuroscience tells about memory, showing that memory is the strengthening of neuronal synapses that create neural pathways that are easier to recreate. This more accurate and updated comprehension of memory was then put in relation with narrativity, arguing that narrativity is not a form of identity, but a memory enhancement dispositive that created the experience of “psychological continuity”. By telling and retelling our story, we create the memory (strengthened neural pathways) that constitutes our identity.

Of course, changing the way we usually think and talk is very difficult. Making ordinary people stop talking about memory as a container could prove simply impossible. However, applying this new understanding of memory, and understanding the role of narrativity in human life, would bring many benefits. We would understand ourselves better, some identity problems would be solved and, presumably, we would live fuller lives. Especially in the case of narrativity, understanding its role and power in human life could change our mentality, making us more proactive in the stories we tell ourselves. Also, the view of narrativity as a memory enhancer should change our view on the latest, technological memory enhancers, showing that they aren't a novelty, but only the latest step in the very long history of memory enhancers -a history almost as old as humanity itself.

REFERENCES

- Baker, L. R. (2000). *Persons and bodies: a constitution view*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boniolo, G. (2005). "The Ontogenesis of Human Identity". *Royal Institute of Philosophy Supplement* 80 (56), 5.
- Campbell, R. S. and Pennebaker, J. W. (2003). "The secret life of pronouns: Flexibility in writing style and physical health". *Psychol. Sci.* 14, 60–65.
- Clowes, R. (2015). "Thinking in the Cloud: The Cognitive Incorporation of Cloud-Based Technology". *Philos. Technol.* 28, 261–296.
- DeGrazia, David. (2000). "Prozac, enhancement, and selfcreation". *The Hastings Center Report* 30, (2), 34–40.
- Donald, M. (1993). "Précis of the origins of the modern mind: three stages in the evolution of culture and cognition". *Behavioral and Brain Sciences*, 16, 737–791.
- Donald, M. (2001). *A mind so rare: the evolution of human consciousness*. New York: Norton
- Gallagher, S. (2016). "On the limits of finding human identity in the brain". *Modern Believing* 57. 2, 121-130.
- Kandel, E. R. (2009). "The Biology of Memory: A Forty-Year Perspective", *The Journal of Neuroscience*, October 14, 29 (41): 12748–12756.
- Konrad, A., Isaacs E. and Whittaker, S. (2016). "Technology-Mediated Memory: Is Technology Altering Our Memories And Interfering With Well-Being?" In *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, Vol. 23, No. 4, Article 23, 29 pages.
- Liao, S. Matthew, and Anders Sandberg. (2008). "The normativity of memory modification." *Neuroethics* 1: 85–99.
- Lindemann Nelson, H. (2001). *Damaged identities, narrative repair*. Ithaca: Cornell University Press.
- Luria, A.R. (1987). *The mind of a mnemonist: A little book about a vast memory*. Harvard: University Press.

- Martin, R. (1998). *Self-concern: an experiential approach to what matters in survival*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, T. R., Thompson, L., Peterson, E. and Cronk, R. (1997). "Temporal adjustments in the evaluation of events: The "rosy view"". *J. Exp. Soc. Psychol.* 33, 421–448.
- Olson, E. (1997). *The Human Animal*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, D. (1994). *The world on paper: the conceptual and cognitive implications of writing and reading*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and literacy: the technologizing of the word*. Methuen.
- Ortega y Gasset, J. (1935). *Historia como sistema*. Madrid: Alianza.
- O'Shea, M. (2005). *The Brain. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. New York: Oxford University Press.
- Quian Quiroga, R. (2017). *The forgetting machine: memory, perception, and the "Jennifer Aniston neuron"*. Dallas: BenBella Books.
- Ricoeur, P. (1991). "Narrative Identity". *Philos. Today* 35, 73–81.
- Ricoeur, P. (1995) *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schechtman, M. (1996). *The constitution of selves*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shoemaker, S. (1963). *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithica, NY: Cornell University Press.
- Stiegler, B. (2010). *Technics and Time, 3: Cinematic Time and the Question of Malaise*. Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2009). *Technics and Time, 2: Disorientation*. Stanford: Stanford University Press).
- Stiegler, B. (1998). *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford University Press).
- Vygotsky, L.S. (1978). *Mind in society: the development of higher psychological processes*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

Walker, W. R. and Skowronski, J. J. (2009). “The fading affect bias: But what the hell is it for?” *Appl. Cogn. Psychol.* 23, 1122–1136.

Walker, W. R. Skowronski, J. J. and Thompson, C. P. (2003). “Life is pleasant—and memory helps to keep it that way!” *Rev. Gen. Psychol.* 7, 203–210.

Wiggins, D. (1967). *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Blackwell.

Williams, B. (1970) “The self and the Future”. *Philosophical Review*, Vol.79(2), 161-180.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.005>

Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 119-130



Berkeley: on Civil Authority and Secular State

*Berkeley: sobre la autoridad
civil y el Estado secular*

ALBERTO LUIS LÓPEZ

Facultad de Estudios Superiores Acatlán
Universidad Nacional Autónoma de México
alberto.luislopez@yahoo.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.006>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 131-146



Recibido: 17/03/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

Los escritos sociales y políticos de Berkeley cumplen una función importante en su filosofía, aunque, sorprendentemente, han sido poco estudiados por los especialistas, lo cual es una deficiencia porque además de ser interesantes son esenciales para entender su filosofía como un todo, debido a que sirven al mismo objetivo que su obra epistemológica y metafísica, a saber, consolidar su proyecto apologético y humanista. El presente artículo se centra en esa parte olvidada de la filosofía de Berkeley y tiene por objetivo explorar un tema poco trabajado pero recurrente en sus escritos sociales y políticos, a saber, el de la autoridad civil y el Estado secular.

Palabras clave: Filosofía social y política, Estado secular, autoridad civil, religión, librepensamiento, Sociedad.

Abstract

Berkeley's social and political writings play an important role in his philosophy although, surprisingly, has been little studied by scholars. This lack of scholarly attention is a deficiency because such writings are not only interesting, but even more essential for understanding Berkeley's philosophy as a whole, since point toward the same goal that his epistemological and metaphysical writings serves, namely, consolidate his apologetic and humanist project. This paper focuses on that forgotten part of Berkeley's philosophy and aims to explore a little researched topic but recurrent in his social and political writings, namely, that of the Civil Authority and the Secular State.

Keywords: Social and Political Philosophy, Secular State, Civil Authority, Religion, Freethinking, Society.

1. Introducción

GEORGE BERKELEY ES BIEN CONOCIDO por su propuesta filosófica inmaterialista, desarrollada principalmente en las obras *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) y *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), que puede ser condensada en su principio filosófico, casi axiomático, *esse est percipi aut percipere* o ‘ser es ser percibido o percibir’; sin embargo, el filósofo irlandés no sólo fue un pensador que trató temas de epistemología, matemáticas, ciencia o religión, sino que también se interesó por la situación política, social, económica y moral de su país y de su tiempo. Esas preocupaciones, que perduraron a lo largo de toda su vida, lo llevaron a escribir obras como el famoso *Alciphron* (1732), pero también otras menos conocidas pero igual de importantes como *Passive Obedience* (1712), *An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain* (1721), *The Querist* (1735-37), *A Discourse addressed to Magistrates* (1738), *A word to the wise* (1749), etc¹.

A pesar de la valía de estas obras las ideas sociales y políticas de Berkeley son poco conocidas entre los estudiosos de la filosofía, lo cual se debe, entre otras razones, a que la mayoría de los especialistas han asumido, en algunos casos sin saber bien por qué, que la riqueza de la filosofía berkeleyana recae únicamente en sus postulados epistemológicos y metafísicos mas no en los políticos y sociales. Contrario a esto, pienso que tal concepción es errónea, porque luego de leer varias de estas obras me di cuenta de que la filosofía berkeleyana constituye un proyecto más amplio y, por eso mismo, está mucho más engarzada de lo que uno cree. Por esta razón, comparto la opinión de Sébastien Charles cuando dice que “el pensamiento político y social de Berkeley, que no por ser poco conocido es menos importante, es la piedra de toque (“ *pierre d’assise*”) sobre la que se edifica la doctrina inmaterialista”². Al igual que Charles, considero que la obra social y política del irlandés es tan relevante como la epistemológica o científica, de ahí que sea necesario, para conocer a cabalidad su pensamiento, estudiar toda su producción filosófica y no sólo una parte de la misma. Debido a esto, he decidido analizar en este escrito una preocupación constante de Berkeley, a saber, la

¹ Véanse los volúmenes 6 y 7 de las obras completas de Berkeley, dedicados a la obra política y social del irlandés: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), London, Nelson & Sons Ltd, 1948-1957.

² Charles, Sébastien (ed.), *Berkeley Revisited: Moral, Social and Political Philosophy*, Oxford UK, Oxford University Press, 2015, p. 2.

relación entre la autoridad civil y el Estado secular, y para ello me serviré de dos obras que considero las más apropiadas para tratar la cuestión: *Alciphron, or the Minute Philosopher* (1732) y *A Discourse addressed to Magistrates and men in authority* (1738).

Debido a la naturaleza del tema a tratar he decidido organizar este escrito de la siguiente manera: en la primera parte introduciré brevemente el contexto social y político de la época, pues es determinante para entender mejor el pensamiento berkeleyano; posteriormente mostraré el papel que juega el librepensamiento en las propuestas políticas y sociales del irlandés y, finalmente, tocaré el tema de la relación que guardan la autoridad civil y el Estado secular.

2. Breve contexto socio-político³

PARA HABLAR SOBRE LOS INTERESES POLÍTICOS Y SOCIALES de Berkeley es necesario remitirse al contexto socio-político que le tocó vivir. En relación a éste, un hecho crucial que marcó muchas de las decisiones políticas de las islas británicas fue la llamada Revolución Gloriosa (1688). Esta revolución o guerra civil tuvo como propósito derrocar al monarca católico inglés Jacobo II o James II⁴, lo cual se consiguió en 1691 con ayuda de la propia hija del monarca, María II, y de su esposo el protestante Guillermo III de Orange, estatúder de los Países Bajos. Con la victoria y ascenso de María II, y con ella del bando protestante, en Irlanda se empoderó la clase anglicana de origen inglés o “Ascendencia”, lo que dio paso al comienzo de la era de la “Ascendencia protestante”. Con esta expresión, que acuñó en 1792 el orangista John Giffard, editor de *Faulkner’s Dublin Journal*⁵, se suele describir el sistema reinante en la Irlanda de finales del siglo XVII y el siglo XVIII; más específicamente, la expresión sirve para identificar toda una era en la que los miembros protestantes de la Iglesia de Irlanda, es decir, la élite protestante irlandesa, ejercieron un control absoluto sobre los asuntos irlandeses, debido, entre otras cosas, a que sólo tenían que rendir cuentas a la corona y al parlamento de Inglaterra.

Ejemplo concreto de lo anterior fue el hecho de que a partir de 1692 se aplicara la Ley de Poyning (Poyning’s Law), lo que implicaba que todas las leyes del parlamento irlandés tenían que ser ratificadas por Whitehall, es decir, por el gobierno británico. De igual manera la ‘ascendencia’ comenzó a elaborar y aplicar, a partir de 1695, las Leyes Penales, que no eran sino una legislación anticatólica (que estuvo

³ State, F. Paul, *A brief History of Ireland*, New York, Facts on File, Inc., 2009, pp. 93 ss.

⁴ Dado que el nombre ‘James’ deriva del latín ‘Iacobus’, en español se traduce indistintamente como Jacobo o como Jaime.

⁵ State, F. Paul, *A brief History of Ireland*, op. cit., p. 127.

en vigor por más de un siglo) cuya finalidad era mantener la supremacía protestante y conservar los lazos entre Irlanda y la corona inglesa, con el objetivo real de que tanto católicos como disidentes protestantes no participaran en la vida política de la isla y, en consecuencia, no tuvieran influencia alguna en ella⁶.

Durante todos esos años la clase ascendente protestante creyó en la amenaza al orden público por parte de los católicos romanos, por ello, para hacerles frente y defender sus privilegios, fueron aplicando todas las medidas coercitivas a su alcance. Esto trajo como consecuencia que desde las primeras décadas del siglo XVIII se creara una nación excluyente que dio paso al surgimiento de dos sociedades distintas: una pequeña clase protestante que disfrutaba de muchos privilegios y una mayoría católica gravemente oprimida, al grado, por ejemplo, de que a finales del siglo XVII e inicios del XVIII los católicos habían visto reducidas sus tierras hasta el catorce por ciento de la tierra cultivable⁷. Esta política, cuyo resultado fue que la gran mayoría de la población irlandesa (católica) viviera en condiciones terribles, fomentó, paradójicamente, que muchos jóvenes de la ascendencia anglo-irlandesa, es decir, irlandeses anglicanos originalmente cercanos a Inglaterra, se fueran asumiendo como irlandeses *de facto*⁸, lo que propició que muchos de ellos comenzaran a criticar su propio sistema político y social; casos como el de Edward Sygne, autor de *The Case of Toleration*, Samuel Madden, autor de *Reflections and Resolutions Proper for the Gentlemen of Ireland* y Thomas Prior, fundador de la Royal Dublin Society y autor de *List of the Absentees of Ireland*, fueron ejemplo de ello⁹. Dentro de ese grupo de jóvenes, muchos de ellos amigos entre sí, destaca George Berkeley, quien en varias de sus obras mostró su abierto rechazo al injusto sistema social irlandés, pero también a la política económica que lo propiciaba.

3. El librepensamiento y su relación con la autoridad civil y el Estado secular

PARA HABLAR SOBRE LA POSTURA POLÍTICA Y SOCIAL de Berkeley hay que tener en cuenta que ésta fue resultado, principalmente, de dos preocupaciones: i) la referente a la situación económica, política y social de la Inglaterra y la Irlanda de su tiempo

⁶ Dos ejemplos de la aplicación de las Leyes Penales son en 1714, cuando se usaron para minimizar el hecho de que Luis XIV de Francia haya reconocido al hijo de Jacobo II como Jacobo III, es decir, como legítimo rey de Inglaterra, Escocia e Irlanda, y en 1715, cuando sirvieron para evitar el apoyo irlandés a la rebelión de los Estuardo en Escocia.

⁷ Ibid., p. 103.

⁸ Conroy, Graham P., "George Berkeley and the Jacobite Heresy: Some Comments on Irish Augustan Politics", *A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 3, 2, 1971, p. 82.

⁹ Ibid., p. 86.

y ii) la referente al surgimiento del llamado ‘librepensamiento’ en Europa (consecuencia del movimiento deísta del siglo anterior)¹⁰. Por esto mismo, cuando uno aborda el pensamiento político del irlandés y especialmente el tema que nos ocupa (la autoridad civil y el estado secular), es necesario tomar en cuenta el contexto de su época pero también es imprescindible considerar el llamado ‘librepensamiento’. Para abordar este tema me remitiré a la obra *Alciphron*, redactada entre 1729 y 1731 durante la estancia de Berkeley en América (específicamente en Newport, Rhode Island) y publicada a su regreso a Inglaterra en 1732; específicamente me serviré de los dos primeros diálogos, ya que es en ellos en donde puede verse más claramente¹¹ tanto la concepción berkeleyana sobre el librepensamiento como la conexión de éste con el tema de la autoridad civil y el Estado secular.

En *Alciphron*, cuyo título completo es *Alciphron or the minute Philosopher. In seven Dialogues. Containing an Apology for the Christian Religion, againts those who are called Freethinkers*, Berkeley caracteriza algunos de los que considera los principales postulados del librepensamiento. Retomando algunas ideas contenidas en obras de autores como Charles Blount, John Toland, Anthony Collins, Bernard Mandeville o Anthony Ashley Cooper, el irlandés señala que los librepensadores se presentan ante la sociedad como hombres que quieren “abatir el baluarte de la tiranía, secular o eclesiástica, romper las prisiones y las cadenas de nuestros compatriotas y restablecer los derechos naturales y fundamentales, las libertades y las prerrogativas de la humanidad”¹². Para conseguirlo, arguye, se proponen acabar con los prejuicios y para ello plantean seguir un método que consiste en minar los prejuicios gradualmente y de manera casi insensible, es decir, ir de los más simples a los más complejos hasta conseguir destruir lo que llaman “superstición y estupidez humana”¹³. Para los librepensadores el principal prejuicio es el de la religión, cualesquiera que ésta sea, opinión a la que llegan –siempre según Berkeley– tras haber observado la existencia de diversas costumbres y ritos, de múltiples instituciones religiosas y civiles y de nociones y opiniones diferentes entre sí e incluso contradictorias; de todo esto coligen que todas las religiones deben tener su origen en el mismo fundamento, a saber, “la fuerza del prejuicio”¹⁴.

¹⁰ Gómez Álvarez, José E., *La racionalidad de la creencia religiosa: Toland, Collins y Berkeley*, México, Publicaciones Cruz O, 2004, pp. 10-15.

¹¹ Digo “más claramente” porque hay otras obras en donde Berkeley también caracteriza a los librepensadores o filósofos minuciosos, como por ejemplo los ensayos *The Future State*, *The Pineal Gland I* y *II* o *Minute Philosophers*, todos dentro de los ensayos en el *Guardian*, pp. 181-184, 185-192 y 206-209, respectivamente, o el sermón *IX Anniversary Sermon before the Society for the Propagation of the Gospel*, pp. 114-128. Véase *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, op. cit., vol. 7.

¹² *Alciphron*, III, 1, pp. 36-37. Las obras de Berkeley se citan de la edición de Luce y Jessop (Berkeley, G., *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, op. cit.) y en la siguiente forma: nombre de la obra, volumen en romanos, diálogo o sección en arábigos (cuando lo haya) y página.

¹³ *Ibid.*, 1, p. 40.

¹⁴ *Idem.*

Para nuestro filósofo, la consecuencia más perniciosa de los postulados de los librepensadores es su defensa del ateísmo, el cual es consecuencia de su intento por dar “el golpe de gracia a la religión” al querer suprimir la creencia en la existencia de Dios y con ella las “nociones de conciencia, deber, principio y otras semejantes”¹⁵. Para ellos tales nociones no sólo volvían temerosos a los hombres sino que incluso los esclavizaban, de ahí que fuera necesario extirpar de la mente de las personas la idea que posibilitaba dichas nociones. El librepensador, por tanto, resultaba peligroso no porque fuera un hombre a la moda que vivía pendiente de los nuevos hábitos sociales, sino porque se le consideraba –como señala Jessop– un “ateo, libertino, entusiasta, insolente, crítico, metafísico, fatalista y escéptico”¹⁶. Todos los epítetos anteriores se le adjudicaban porque los principios que defendía contrariaban el *statu quo* de la época, algo que evidentemente no era bien aceptado por muchos pensadores. El propio Berkeley caracteriza los principios defendidos por el librepensador en los siguientes términos:

Que no existe Dios ni Providencia; que el hombre es como las bestias que mueren; que su felicidad, como las de éstas, consiste en obedecer los instintos animales, apetitos y pasiones; que todos los remordimientos de conciencia y el sentimiento de culpabilidad son prejuicios y errores de educación; que la religión es un engaño del Estado; que el vicio es beneficioso para el público; que el alma del hombre es corpórea, y se deshace como una llama o un vapor; que el hombre es una máquina accionada de acuerdo con las leyes del movimiento; que consecuentemente él no es agente o sujeto responsable; que un hombre sabio hará de su propio interés particular en la vida presente la norma y medida de todas sus acciones¹⁷.

Como puede colegirse de la cita los principios resguardados por los librepensadores, al menos tal y como los caracteriza Berkeley, eran totalmente opuestos a los del irlandés, pero también –hay que decir– a los de la mayoría de los pensadores de la época, algo que permite entender el porqué del rechazo a ese movimiento. Por otro lado, también se desprende de la cita que los librepensadores no se limitaban a cuestionar la religión o a defender el ateísmo, sino, algo peor, también eran críticos del gobierno, la Iglesia y muchas de las instituciones que conformaban el Estado (por eso se lee en la cita que ‘la religión es un engaño del Estado’). Esto es lo que los llevaba a argumentar –según nuestro autor– que “la crueldad y la ambición son los vicios preferidos de todos los sacerdotes y eclesiásticos en el mundo [...] y los magistrados, que tienen un interés común con los curas en someter, divertir y asustar al pueblo, con demasiada frecuencia le echan una mano a la jerarquía”¹⁸. Para

¹⁵ Ibid., 1, p. 44.

¹⁶ Ibid., ‘Editor’s Introduction’, p. 23.

¹⁷ Ibid., 1, p. 54-55.

¹⁸ Ibid., 1, p. 36.

los librepensadores, en consecuencia, el problema de las religiones era que tanto los curas como los magistrados se servían de ellas para engañar al pueblo y mantenerlo atemorizado, de manera que la Iglesia y el Estado formaban una simbiosis perniciosa para los individuos; justo por esto sostenían lo siguiente:

La vigilancia pública impide a los hombres cometer delitos públicos contra las leyes y el gobierno. Pero para impedir los delitos secretos, un magistrado encuentra útil que los hombres lo consideren un guardián de la Providencia, que vigila sus acciones privadas y sus intenciones. Y para intimidar [...] les da a entender que si alguno escapa al castigo en esta vida seguro lo tendrá en la siguiente [...] Por tanto, la creencia en un Dios, en la inmortalidad del alma y en una vida futura de premios y castigos han sido consideradas útiles instrumentos de gobierno. Y a fin de que tales doctrinas especulativas y etéreas produzcan una gran impresión y sean retenidas por las mentes de los hombres, hábiles gobernantes, en numerosas naciones civilizadas de la tierra, han inventado templos, sacrificios, iglesias, ritos, ceremonias, costumbres, música, oraciones, sermones y tonterías espirituales semejantes, con las cuales el cura obtiene ganancias temporales y el magistrado se aprovecha para asustar y someter al pueblo. Ésta es la causa de la unión entre la Iglesia y el Estado, de la religión establecida por ley, de derechos, inmunidades y rentas de curas de todo el mundo; no hay ningún gobierno que no desee que le temas a Dios, que honres al rey o al poder civil. Y observarás por siempre que los gobernantes mantienen un buen entendimiento con sus clérigos, a fin de que ellos, a su vez, al inculcar la religión y la lealtad en las mentes del pueblo puedan convertirle en dócil, temeroso y esclavo¹⁹.

Esta extensa cita evidencia el porqué Berkeley consideraba que el librepensamiento era una corriente de pensamiento dañina y el porqué —en su opinión— había que denunciarla y combatirla, pues si cuestionaba no sólo al ámbito religioso (Iglesia), sino incluso al civil (Estado), confrontaban entonces frontal y abiertamente los dos pilares que sostenían la sociedad de su tiempo. Esto traía como consecuencia no sólo minar los pilares de una sociedad en particular, sino incluso atentar contra la paz civil y, peor aún, contra el propio contrato social²⁰, algo, evidentemente, inadmisibles para alguien como Berkeley.

4. La autoridad civil y el Estado secular

La postura de Berkeley respecto a la autoridad civil y el Estado secular está relacionada estrechamente con su reacción crítica contra los librepensadores, sin embargo, vale la pena aclarar que su crítica a éstos no se reduce a un asunto de intole-

¹⁹ Ibid., 1, p. 41-42.

²⁰ Charles, Sébastien (ed.), *Berkeley Revisited: Moral, Social and Political Philosophy*, op. cit., p. 9.

rancia religiosa, como algunos pudieran pensar luego de leer unos cuantos párrafos sueltos; por el contrario, el filósofo irlandés fue un pensador tolerante y en algunos aspectos avanzado a su tiempo. Él mismo hace hincapié en esto al decir en su obra *Alciphron*, a través del personaje Eufránor, que nunca se molestaría con alguien por su opinión: “sea judío, turco o idólatra, puede expresarme su pensamiento libremente sin miedo a ofenderme. Incluso me alegraría escuchar lo que quisiera decir, siempre que lo hiciera de manera honesta y clara”²¹. En esa misma obra reitera esta postura al decir que siempre ha sido “un amante sincero de la libertad, de la legítima libertad inglesa, que considero el supremo bien”²²; pero no sólo en la obra redactada en América muestra su actitud tolerante, igualmente en *A Discourse addressed to Magistrates* aclara que no está contra la libertad de pensamiento, sino más bien “contra aquellas personas irreflexivas y autoritarias que [...] seducirían a personas ignorantes e inexpertas a partir de la reverencia que le deben a las leyes y a la religión de su país, y bajo la idea de extirpar prejuicios borrarían de sus mentes todas las impresiones de piedad y virtud”²³. Parece ser que lo que le preocupaba a Berkeley no eran los dichos de los librepensadores, sino más bien las consecuencias sociales de tales dichos, ya que al arremeter contra las instituciones arremetían, en última instancia, contra la sociedad misma.

Dado que la crítica de Berkeley al librepensamiento no se reducía entonces a un asunto de tolerancia o intolerancia, es posible puntualizar tres motivos por los que dicho movimiento era –para él– nocivo para el Estado: i) por su “desprecio” a las leyes y al gobierno²⁴, ii) porque se trataba de un grupo que tendía y abogaba por el individualismo y iii) porque cuestionaba todo principio inculcado (lo que perjudicaba a las leyes, al gobierno y desde luego a la religión). Como el primer motivo se relaciona estrechamente con el apartado anterior, me centraré, ahora, en el segundo y en el tercero.

En cuanto al segundo motivo, el del individualismo, Berkeley encuentra que el librepensamiento tiende al beneficio privado y personal en vez de mirar por el bien general, es decir, por el beneficio público. Lisicles, uno de los librepensadores que toman parte en el diálogo *Alciphron*, afirma que los filósofos minuciosos, es decir, ellos mismos, se guían por la siguiente máxima: “que *cada uno cuide de sí mismo*”²⁵. Esta norma tiene una estrecha relación con el hecho de que los librepensadores –según Berkeley– defienden y alientan los vicios, como la

²¹ *Alciphron*, III, 1, p. 38.

²² *Ibid.*, 2, p. 109.

²³ *Discourse*, VI, pp. 215-16.

²⁴ Cfr. *Alciphron*, III, 2, p. 96.

²⁵ *Ibid.*, 2, p. 102.

embriaguez, el juego o la prostitución, por considerarlos elementos que ayudan a la felicidad del individuo. Por otro lado, al defender ideas tales como que un hombre “sólo necesita satisfacer sus sentidos y apetitos para ser tan feliz como un bruto”²⁶, nuestro autor asumió que los librepensadores promovían el placer individual por sobre el beneficio de la comunidad. Esta postura derivaba del hecho de que para ellos no existía nada parecido al espíritu público, el cual era considerado “un vano entusiasmo” que se apoderaba de las “mentes débiles”²⁷. Esta actitud era totalmente contraria a la de Berkeley, cuya apuesta por el bien común frente al bien individual era total²⁸; incluso su defensa del bien común y el interés público puede ilustrarse con una pregunta contenida en el propio *Alciphron*: “¿pero el bien común de la humanidad no debe ser considerado como una regla o medida de las verdades morales, de todas aquellas verdades que dirigen o determinan las acciones morales de los hombres?”²⁹.

En relación a esto, hay que recordar que para Berkeley el hombre no debía considerarse a sí mismo como un individuo aislado cuya felicidad no tenía relación alguna con la de los demás. Por el contrario, debía concebirse como parte de un todo a cuyo bien debía contribuir; por ello, el hombre debía ordenar su conducta y sus acciones adecuadamente “si quiere vivir conforme a la naturaleza”³⁰. Esta última frase es interesante porque relaciona la moral con la naturaleza, ya que para el irlandés el mundo moral (protegido por la religión) era imagen y semejanza del mundo natural, y así como éste era regido por un orden que mostraba ante todo un equilibrio, aquél (mundo moral) debía actuar de la misma manera que el natural, esto es, ordenadamente. Para que esto fuese posible Berkeley creyó que era necesario combinar “la creencia en un Dios, en un vida futura y en deberes morales”, ya que –para él– eran los únicos principios “sabios, correctos y genuinos de la conducta humana” que tenían “una conexión general con el bienestar de la humanidad”³¹. Por ello, tanto el Estado como la Iglesia tenían que velar por esos principios (inculcados) y protegerlos, ya que algunos individuos, como los librepensadores, afirmaban perniciosamente que no había nada “sagrado” en el rey, en la constitución ni en ninguna otra cosa³². Incluso iban más allá al considerar que las virtudes políticas

²⁶ Ibid., I, p. 51.

²⁷ Ibid., I, p. 52.

²⁸ Para constatar esto remito al lector a la obra *Siris*, a algunos de los *Sermons* y a los *Essays* en la revista ‘Guardian’, contenidas en los volúmenes 5 y 7, respectivamente, de las obras completas de Berkeley edición de Luce y Jessop. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, op. cit.

²⁹ *Alciphron*, III, 1, p. 60.

³⁰ Ibid., I, p. 63.

³¹ Ibid., I, p. 64. Cfr. Darwall, Stephen, “Berkeley’s moral and political philosophy”, *The Cambridge Companion to Berkeley*, Kenneth Winkler (ed.), New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 326 ss.

³² *Alciphron*, III, 1, p. 52.

eran “simples modas, engaños del Estado e ilusiones del vulgo”³³, lo que los llevaba a sostener que debían ser eliminadas junto con los demás prejuicios compartidos por los hombres en sociedad, como eran la religión, la lealtad, el espíritu público o el sentido del deber.

Las líneas anteriores introducen ya el tercer punto que quiero abordar, esto es, el rechazo de los librepensadores a todo principio inculcado. Berkeley critica esta posición en el mencionado *Discourse*, en donde se sirve tanto de la educación como de la autoridad del magistrado para argüir lo siguiente:

Aunque se admita que el objeto peculiar del magistrado es la prosperidad temporal del Estado, esto por ningún motivo excluirá el cuidado de las nociones y opiniones predominantes en religión, que influyen en la vida y acciones de los hombres y, por tanto, tienen un fuerte efecto sobre la opinión pública. El comportamiento de los hombres es la consecuencia de sus principios; por tanto, se sigue que en aras de hacer que un Estado prospere y florezca, se tiene que tener cuidado de que los buenos principios sean propagados en las mentes de quienes lo conforman³⁴.

Berkeley no admite que se cuestione todo principio inculcado y frente a quienes lo hacen reacciona diciendo, en su *Discourse*, que “el hombre es un animal formidable tanto por sus pasiones como por su razón”³⁵. Considera que las pasiones frecuentemente instan al hombre a grandes males, pero es la razón la que le proporciona medios para alcanzarlos; sin embargo, para domar a ese animal formidable llamado hombre y hacerlo dócil al orden, hay que habituarlo a un sentido de la justicia y de la virtud y para ello se requiere de “un sistema de nociones saludables”³⁶. Acorde a Berkeley, estas nociones ‘saludables’ son necesarias porque son el apoyo de toda constitución civil, ya que gracias a ellas es posible formar y modelar al hombre para que viva en sociedad; de hecho, considera que éste ha sido “el propósito de las instituciones civiles y religiosas”, y el mejor método para lograr ese fin, es decir, que el hombre viva y conviva en sociedad, ha sido siempre “una adecuada educación”³⁷.

En su *Discourse*, así como en algunos de sus *Sermons* (específicamente en el de 1732 titulado “Anniversary Sermon before the Society for the Propagation of the Gospel”), Berkeley reconoció la importancia de la educación³⁸, esto es, de inculcar

³³ Ibid, 2, p.101.

³⁴ *Magistrates*, VI, 201.

³⁵ Ibid., p. 202.

³⁶ Ibid., p. 203.

³⁷ Ibid., p. 202.

³⁸ Hablar sobre el hombre y la educación como vía para transformarlo implica concebir al hombre de una manera u otra, es decir, pensar en una cierta naturaleza humana. Para Berkeley, la naturaleza humana “es como la tierra, mejor o peor, según sea mejorada y acorde a las semillas y principios plantados en ella”. (*Alciphron*, III, 2, p. 99). Precisamente por esto es por lo que rechaza la postura de los librepensadores, quienes consideran que “hemos

“nociones” a temprana edad. Sin ningún reparo acepta que esas nociones pueden ser consideradas por algunos como prejuicios porque se enseñan desde la niñez, empero, asume i) que no por ser prejuicios son menos verdaderas o útiles y ii) que la mente de una joven criatura es como una *tabula rasa*, que al no poder permanecer vacía se le tiene que poner algo dentro, pues “si no se le pone algo bueno es un hecho que recibirá algo malo”³⁹. En este sentido, las nociones religiosas o “prejuicios”, como acepta que se le llamen, son de la mayor importancia porque “son el freno más fuerte contra el vicio y el incentivo más eficaz para la conducta virtuosa”⁴⁰. Para Berkeley, entonces, toda religión que inculca la virtud y desaprueba el vicio es benéfica y de beneficio público. Bajo este principio es que reconoce el valor de la religión cristiana, pues –en su opinión– no sólo inculca la virtud y desaprueba el vicio, sino, además, sacraliza toda constitución legal al ordenar nuestra sumisión a ella. Es por esto que afirma en su *Discourse*:

La obediencia a todo poder civil se basa en el miedo religioso a Dios, es propagada, preservada y nutrida por la religión. Esto hace a los hombres obedecer, y no por obligación sino por una sinceridad de corazón. Las consideraciones humanas pueden contener a los hombres de cometer delitos públicos o penales, pero el miedo de Dios es una restricción de todos los grados de crímenes, sin importar su circunstancia. Aleja este soporte y sostén de obligación, esta raíz de la autoridad civil, y todo lo que fue sostenido o cultivado por ella pronto languidecerá. La autoridad, el verdadero ser del magistrado, resultará una cosa pobre y precaria⁴¹.

Es necesario precisar aquí que para Berkeley –como señala en el *Discourse*– la cuestión no es si la religión debe ser establecida por la ley, sino más bien si debe preservarse una reverencia a las leyes. La religión, considerada como “un sistema de verdades salvadoras”⁴², tiene su sanción del cielo porque sus recompensas y castigos son divinos, pero en tanto que es útil y necesaria para la sociedad es que queda establecida por la ley. Para Berkeley, entonces, al haber sido la religión cristiana establecida y forjada en el marco y bajo los principios del gobierno británico, se convierte en parte central de la constitución civil, de ahí que en su escrito *Advice to the Tories who have taken the Oaths* (1715) señale que hay dos cosas que influyen en los hombres con respecto a la religión: “un sentido de su verdad y un sentido de su utilidad. El primero de ellos puede afectar sólo a quienes son realmente cristianos. El último

desarraigado, desyerbado y limpiado la naturaleza humana al grado de que, que en poco tiempo, dejándola sola y sin necesidad de cultivo o enseñanza, verán brotar ideas justas y naturales por sí mismas” (Ibid., 2, p. 103).

³⁹ *Magistrates*, VI, p. 204.

⁴⁰ Ibid., p. 207.

⁴¹ Ibid., p. 208-209.

⁴² Ibid., p. 219.

puede tener una influencia más extensiva y hacer que incluso los infieles acaten un respeto exterior a aquello que consideran hace depender el bienestar común”⁴³.

Para nuestro autor, la función del magistrado y de la autoridad civil es defender el orden y promover la virtud en la sociedad y para ello es esencial defender la religión establecida (en su caso la cristiana en su versión anglicana), y no sólo —como se desprende de la cita— por una cuestión de fe, sino también por una de utilidad⁴⁴. El hecho de que Berkeley tome en cuenta la utilidad se debe, entre otras cosas, a que reconoce que hay una tradición y unas costumbres (identitarias) que de alguna manera condicionan a los pueblos: “nuestras leyes son las leyes de un país cristiano, nuestro gobierno ha sido constituido y modelado por cristianos, y todavía es administrado y mantenido por hombres que profesan la creencia en Cristo”⁴⁵. Este es el motivo por el que se quejó, en varias de sus obras sociales y políticas, de la autoridad civil, pues consideraba que no cumplía con su función porque ni velaba por los intereses de la comunidad, ni defendía el orden ni tampoco promovía la virtud en la sociedad (ligada a la religión establecida).

Para Berkeley, por tanto, el problema de su tiempo, que tenía que ver con la conservación de la religión (cristiana-anglicana) por los beneficios sociales que traía consigo, no era tanto la ejecución de las leyes como la falta de apoyo de los magistrados y los hombres de autoridad, cuya desidia, desinterés y/o corrupción propiciaba el surgimiento de grupos perniciosos para la sociedad, pero también fomentaba crisis sociales, económicas y/o políticas (como la crisis del Mar del Sur). Había entonces que denunciar lo que sucedía para intentar evitar, y esa era su intención, la ruina y perdición de la sociedad británica de su tiempo⁴⁶.

Conclusiones

A partir de lo dicho en el artículo se desprenden varias conclusiones: la primera y más específica es que el llamado librepensamiento es un elemento fundamental para bien entender las ideas sociales y políticas de Berkeley, especialmente respecto a la autoridad civil y el Estado secular. La segunda conclusión es que para el filósofo

⁴³ *Advice to the Tories*, VI, p. 53.

⁴⁴ Cfr. Madanes, Leiser, “Las preocupaciones políticas de Berkeley”, *Filosofía natural y lenguaje: homenaje a José Antonio Robles*, Velázquez, A. y Leonel Toledo (comps.), México, IIF’s UNAM, 2009, p. 84 ss.

⁴⁵ *Magistrates*, VI, p. 220.

⁴⁶ Berkeley temía que el “papismo” (catolicismo) volviera a Inglaterra y como los librepensadores no lo rechazaban abiertamente, de hecho no era un tema importante para ellos, consideraba que con su actitud favorecían implícitamente al catolicismo. Esa idea suya se agravaba porque creía que Roma, a través de los jesuitas, manipulaba a los filósofos minuciosos o librepensadores para atacar a la religión anglicana y con ello minar al Estado inglés (británico). Cfr. *Alciphron*, III, 2, 6, y *A Letter to sir John James*, VII, pp. 143-156.

la utilidad y la verdad no se pueden separar en asuntos morales, pues considera que algunas creencias de la sociedad, como la creencia en Dios, al ser útiles para la comunidad no pueden permanecer en el ámbito privado, sino más bien deben permanecer en el ámbito público porque son de interés público; en consecuencia, la autoridad civil tiene que ver por el cuidado y la conservación de ese tipo de creencias. Para Berkeley esto es así porque las creencias religiosas heredadas, cuya dignidad ha sido probada por su utilidad, deben ser sostenidas por el poder supremo del Estado y obviamente los magistrados son una parte importante del mismo.

En relación con esto, una tercera y última conclusión es que Berkeley rechazó la posibilidad de un Estado secular pero no por un simple dogma o porque fuera miembro de la iglesia dominante de Irlanda, sino porque realmente creyó que la religión cristiana (especialmente en su versión anglicana) era la herramienta más útil y benéfica para alcanzar el bien común, que era lo que realmente le interesaba. Si la religión era una herramienta especialmente útil y benéfica para la sociedad, se entiende por qué, para Berkeley, el Estado y sus instituciones no sólo tenían que cuidar de ella sino, incluso, mantenerla próxima.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berkeley, George, *Alciphron, or the Minute Philosopher, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), London, Nelson & Sons Ltd, 1948-1957, vol. 3, pp. 1-329.
- _____, *A Discourse addressed to Magistrates and men in authority, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), London, Nelson & Sons Ltd, 1948-1957, vol. 6, pp. 193-222.
- _____, *Advice to the Tories who have taken the Oaths, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), London, Nelson & Sons Ltd, 1948-1957, vol. 6, pp. 47-58.
- _____, *A Letter to Sir John James on the Roman Controversy, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., A. A. Luce y T. E. Jessop (eds.), London, Nelson & Sons Ltd, 1948-1957, vol. 7, pp. 143-156.
- _____, *Alcifrón: o el filósofo minucioso* (trad. Pablo García Castillo), Madrid, Ediciones Paulinas, 1978.
- Berman, David, *Berkeley and Irish Philosophy*, New York, Continuum, 2005.
- Conroy, Graham P., “George Berkeley and the Jacobite Heresy: Some Comments on Irish Augustan Politics”, *A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 3, 2, 1971, pp. 82-91.
- Charles, Sébastien (ed.), *Berkeley Revisited: Moral, Social and Political Philosophy*, Oxford UK, Oxford University Press, 2015.
- _____, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2003.
- Dale, Richard, *The First Crash: lessons from the South Sea Bubble*, New Jersey, Princeton University Press, 2004
- Darwall, Stephen, “Berkeley’s moral and political philosophy”, *The Cambridge Companion to Berkeley*, Kenneth Winkler (ed.), New York, Cambridge University Press, 2005.
- Gómez Álvarez, José E., *La racionalidad de la creencia religiosa: Toland, Collins y Berkeley* México, Publicaciones Cruz O, 2004.
- O’Beirne Ranelagh, John. *Historia de Irlanda*, 3ª ed., Madrid, Akal, 2014.

Olscamp, Paul J. *The moral philosophy of George Berkeley*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.

State, F. Paul, *A brief History of Ireland*, New York, Facts on File, Inc., 2009.

Velázquez, A. y Leonel Toledo (comps.). *Filosofía natural y lenguaje: homenaje a José Antonio Robles*, México, IIF's UNAM, 2009.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.006>

Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 131-146



Judith Butler and her methodical precariousness

*Judith Butler y su
precariedad metódica*

ANISA AZAOVAGH DE LA ROSA

Universidad de La Laguna
azauagh@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.007>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 147-170



Recibido: 03/08/2018

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

Este artículo proporciona una perspectiva metódica de la reciente obra de Judith Butler donde, como ella misma ha expresado, trata de redefinir la ética. Dada la condición precaria (abierta e inconclusa) del discurso de esta autora, que ella misma acepta y explicita desde el comienzo de su carrera, en este artículo se sostiene que cualquier acercamiento sobre la misma no puede ser de una forma “bien configurada” o de un “acabamiento coherente” a salvo de la precariedad. Esto no quiere decir que se abra la puerta a una arbitrariedad desbocada, pero si se esbozará en las próximas páginas cierto marco metódico para abordar su ética de la no violencia que, como ética aplicada, es dependiente de la ética teórica. Se apela así, a la “matriz disciplinal de la ética” cuyos elementos son: el juicio, la acción, el sujeto y los criterios morales éticos y metaéticos. Todos ellos constituyen un “sistema” que persiste más allá de los tiempos y que proporciona a la ética una identidad disciplinal exclusiva y diferenciada de otras. Finalmente, se expondrá cómo estos elementos son alcanzados por la precariedad, cuya consecuencia más inmediata es una “metaética deconstructiva” y una “ética precaria”.

Palabras clave: precariedad metódica, ética aplicada, metaética deconstructiva, Judith Butler.

Abstract

This paper provides a methodical perspective of Judith Butler's recent work where, as she herself has expressed, she seeks to redefine ethics. Given the precarious (open and unfinished) condition of this female author's speech, which she herself accepts and explains from the beginning of her career, this article argues that any approach to her cannot be in a “well-configured” or “coherent finishing” way that is safe from precariousness. This does not mean that the door will be opened to unbridled arbitrariness, but it does mean that a certain methodical framework will be outlined in the following pages to approach its ethics of nonviolence, which, as applied ethics, is dependent on theoretical ethics. The “disciplinary matrix of ethics” is thus called upon, the elements of which are: judgment, action, subject and ethical and metaethical moral criteria. All of them constitute a “system” that persists beyond time and provides ethics with an exclusive and differentiated disciplinary identity. Finally, it will be explained how these elements are reached by precariousness, the most immediate consequence of which is “deconstructive metaethics” and “precarious ethics”.

Keywords: methodical precariousness, applied ethics, deconstructive metaethics, Judith Butler.

1. El contexto general del surgimiento de la ética de Butler.

EN SUS ÚLTIMOS TRABAJOS JUDITH BUTLER ha mostrado una preocupación por la cuestión ética.¹ En estos trabajos se asiste a un desplazamiento desde una interrogación acerca de las prácticas de subjetivación y el carácter performativo de las categorías de género y de sexo² hacia una reflexión más amplia acerca de las condiciones de “inteligibilidad de lo humano”. Esto es, a los problemas ontológicos y sus implicaciones éticas asociadas al reconocimiento de la vida como “humana” o a su negación. No se trata de una ruptura teórica pues Butler intenta más bien extraer las consecuencias éticas de una concepción radicalmente descentrada y abierta del sujeto y, por esa vía, replicar la idea de que la crítica – postestructuralista - de la soberanía del sujeto socavaría los fundamentos de la acción y la interpelación moral y, con ello, la noción misma de responsabilidad, y derivaría así inevitablemente en nihilismo moral. Por el contrario, Butler aspira a mostrar que esa pérdida de soberanía, en especial, a partir del reconocimiento de estar implicado constitutivamente con los demás y, por ende, en una vulnerabilidad o precariedad compartida, es la condición misma de emergencia de la interrogación moral y la responsabilidad ética y política.

Asimismo, en esta última aportación teórica expresa abiertamente que pretende repensar la esfera de la ética en un marco social contemporáneo³ en “(...) un intento de aproximación a una ética de la no violencia (...)”.⁴ Situar la ética en ese marco pone al descubierto “(...) no sólo que las cuestiones morales surgen en el contexto de relaciones sociales, sino que la forma que adoptan esas cuestiones cambian según el contexto, e incluso que éste mismo, en algún sentido, es inherente a la forma de

* Este trabajo se inserta dentro del proyecto “Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales” (FFI2015-638995-C2-1-R-) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

¹ Me refiero a su obra más reciente como *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006; *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorroutu, 2009 y *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010.

² Concretamente me refiero a *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007; *Deshacer el Género*, Paidós, Barcelona, 2006; *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid, 2004, *Mecanismos psíquicos de poder*, Cátedra, Madrid, 2010 y *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

³ Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorroutu, 2009, p.13.

⁴ Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 20.

la cuestión.”⁵ Esta idea de tomar en cuenta las contingencias sociales por las que se ve afectada la propia moral es dependiente de la lectura que la filósofa hace de Adorno en *Dar cuenta de sí mismo*.⁶ En esta obra se hace eco de la crítica adorniana al universalismo abstracto al que el filósofo imprime un carácter violento por dejar de lado las condiciones sociales y culturales –léase también como particularidad(es)- ámbito práctico de la moral y de la que ella misma surge como respuesta. Para Adorno la moral tiene su condición básica en la crisis de los preceptos brindados por una comunidad o tradición de costumbres y hábitos normativos (*ethos*) como la posibilidad de deliberarlos y cuestionarlos críticamente. De este modo, la ética⁷ no puede desligarse de las condiciones sociales, “(...) que son también las condiciones en que sería posible apropiarse de cualquier ética (...)”.⁸ En la misma línea que Adorno, Butler considera que si el *ethos*, con sus preceptos pretendidamente universales, se nos impusieran sin atender a las estructuras sociales y políticas por las que se hace posible una “apropiación vital” por parte de los sujetos se revelaría como violencia.

Así pues, haciéndose eco de lo que Adorno consideraba el problema central de la filosofía moral - la relación entre lo particular y lo general en referencia a “si es posible una vida recta aun en un medio falso”⁹- la teoría ética de Butler estará avocada dar respuesta al marco social contemporáneo.¹⁰ Un marco caracterizado por un ambiente guerras, especialmente las estadounidenses llevadas a cabo durante la legislatura de G. Bush contra países orientales, tal como nos expone al comienzo de su obra *Vida Precaria* y, en la obra que estima como su continuidad, *Marcos de Guerra*. De modo que, Butler, articulará lo que podemos denominar su “ética de la no violencia” como respuesta a la política belicista estadounidense, sobre todo, a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 y dadas las subsiguientes condiciones de incremento de la vulnerabilidad y de la violencia.

⁵ Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo*, op.cit., p.13.

⁶ Concretamente de los textos Adorno, T.W. *Problems of Moral Philosophy*. Trad. Rodney Livingstone, Stanford, Stanford University Press, 2001. (citado por Butler), *Minima moralia*. Taurus, Madrid, 1984 y *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Akal, 2007.

⁷ Como bien señala Butler, Adorno utiliza de manera diferenciada el término moral y ética, decantándose por el primero para su proyecto teórico y refiriéndose al segundo para los perfiles generales de esas reglas y máximas. No es el caso de Butler, para quién la ética constituirá su proyecto teórico. Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo*, op. cit., p. 16.

⁸ Ídem.

⁹ Adorno, T., *Minima moralia*, op. cit., p. 251.

¹⁰ Si sociológicamente la apuesta Butleriana por la no violencia está relacionada con la guerra de Irak acontecida en 2003, de cuya realidad surge su preocupación ética, conceptualmente lo está con las éticas de la paz encabezadas por filósofos como Kant en su propuesta de un humanismo cosmopolita, como también con Emmanuel Levinas, un precursor de la paz como valor ético. Véase González Rodríguez Anáiz, G., *Interculturalidad y convivencia. El “giro intercultural” de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 181-209.

Después del 11 de septiembre de 2001, nos dice Butler, por primera vez Estados Unidos se halla en un momento de *impasse* en el que se hace visible su propia vulnerabilidad, fragilidad y dependencia frente a la imagen tradicional mediante la que se había vendido como frontera impermeable a la vulnerabilidad. Una imagen que, como señala la filósofa, ha formado parte de la posibilidad de hacer y seguir haciendo la guerra indiscriminadamente a los países islámicos. Aunque ese momento teñido de destrucción, muerte y dolor, nos dice Butler, pudo ser propicio para que Estados Unidos optara por una nueva política que tomara en cuenta la vulnerabilidad y la interdependencia propia de toda nación, no fue así. Estados Unidos optó por considerarse un Estado sin porosidades y reforzó aún más su soberanía generando aún más violencia militar y represalia. De este modo, hay una creciente censura de los medios de comunicación y un antiintelectualismo generalizado que no puede presentar un discurso crítico que revele cómo la política exterior de Estados Unidos ha contribuido a los atentados del 11 de septiembre de 2001. Y, mucho menos, elaborar una respuesta ético-política a la destrucción y la violencia que no genere aún más destrucción y más violencia. En este sentido, se produce una conjura entre los medios de comunicación y el Estado belicista, ya que aquéllos más que generar una representación crítica de la guerra que, posteriormente, en el 2003 se declara contra Afganistán, forman parte del “hacer la guerra”, es decir, se vuelven, en palabras de Butler, “instrumentos materiales”¹¹ de la guerra y la violencia al producirse una identificación con la perspectiva belicista del gobierno.

A partir de esa conjura, la cobertura mediática de la guerra a través de una interpretación normativa que trataba de legitimarla dirigió la afectividad y comprensión pública de la misma, de modo que se hizo difícil una oposición política. Los otros, a los que se la había declarado, ya habían sido deshumanizados a través de los medios de comunicación, principales transmisores de una normatividad moral de lo humano, por lo que se convirtieron en carne de cañón como pretexto para proteger mejor la vida de los «verdaderamente humanos». Así, las iconografías y discursos a través de su circulación o de su ocultamiento constituyeron procedimientos de la retórica pública que produjeron una ideologización ética diferencial que favoreció la aceptación y legitimación pública de la guerra: los otros eran demonizados como encarnación del mal absoluto, la barbarie y el fanatismo (árabe-islámico), mientras los estadounidenses eran definidos por su opuesto axiológico el bien infinito, la civilización y la racionalidad.¹² Se presenta así un marco en el que es mucho más

¹¹ Butler, J., *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda*, Madrid, Katz, 2011, p. 10.

¹² *El País* publicó un ejemplo de esta dicotomía maniquea. Este periódico retrató a Sadam Husein destacando sus rasgos físicos, que, junto con otros detalles como su matrimonio, evocaban prejuicios étnicos, en oposición se retrataba al presidente G. Bush enfatizando su cualificación académica. (17-1-1991:6).

hacedera la guerra porque las vidas que son objeto de destrucción y violencia son transmutadas representacionalmente en vidas que no merecen estar vivas, aunque lo estén y, por tanto, no pueden percibirse como preciadadas de ser lloradas. Esta deshumanización del otro y de la guerra¹³ sofocó la crítica y el debate intelectual y social en el contexto de la crítica al Estado norteamericano y su violencia militar a la par que aseguro su legitimación.

2. La obra de Judith Butler y su precariedad metódica.

AHORA BIEN, ¿CÓMO ABORDAR metódicamente, en un marco teórico más o menos adecuado, la densa y compleja problemática anterior? La profesora Elvira Burgos inicia su importante investigación sobre la obra de Butler, refiriéndose a ella como un pensamiento innovador y sobresaliente en el panorama internacional y, a la hora de justificar estas manifestaciones elogiosas, resalta por encima de cualquier otra su significación *crítica*.¹⁴ A continuación caracteriza la crítica como *política* pese a que se trate de una obra filosófica, por eso considera que el estilo de escritura de Butler es “*una estrategia política*”¹⁵ antes que epistemológica. En su opinión, Butler examina los problemas más acuciantes del mundo contemporáneo de un modo muy personal: afronta el “análisis de textos difíciles cuyos significados no son directamente accesibles.” “Esta dificultad - prosigue - es la que puede generar en la persona que lee una actitud crítica hacia el mundo social y su habitual constitución”.¹⁶ Esta actitud se radicaliza por el hecho de que el pensamiento de Butler “ofrece preguntas antes que definitivas respuestas para incitar la mirada penetrante capaz de *escrutar con ojos múltiples* lo que se nos dice sobre la realidad dada.”¹⁷ Por último – pero no menos importante – la actitud crítica recibe otra vuelta de tuerca cuando Elvira Burgos se refiere a que la propia Butler reconoce que “su escritura puede parecer impenetrable” lo cual justificaría que haya sido considerada “sofis-

¹³ Véase Martín Rojo, L., “El campo de batalla de los discursos. Discursos e imágenes en torno a la ocupación de Irak” en Roldán, C., Ausín, T., Mate, R., (eds.), *Guerra y Paz en nombre de la política*. Madrid, Calamar, 2004. Luisa Martín analiza magistralmente cómo se fue desarrollando control de los discursos y como emergieron nuevas formas de resistencia en la Guerra del Golfo (1991) y en la de Irak (2003). Allí, la autora se refiere a “guerra deshumanizada” para referirse a como líderes políticos implicados en la guerra de Irak como Bush o Aznar en nuestro país se referían a la guerra como “guerra no cruenta” o “guerra inteligente” ..., en una selección léxica nada inocente que trataba de dar una interpretación de la guerra que restara en connotaciones violentas, tratando de persuadir a la opinión pública de que esa guerra dañaría lo menos posible.

¹⁴ Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Mínimo tránsito, 2008, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶ *Ídem.*

¹⁷ *Ibid.*, pp.13-14. La cursiva es mía.

ticada y oscura, signo de elitismo”. A lo cual responde que “su estilo (...) pone en cuestión nuestras nociones de lo que es y no es inteligible con el fin de extender los horizontes lingüísticos y epistemológicos.”¹⁸ Coherente con estos rasgos metódicos que aprecia en la obra de Butler, Elvira Burgos concluye que “no pretende mostrar algo así como “lo definitivo” (...) de una obra compuesta por múltiples y variadas identificaciones teóricas.”¹⁹

En la introducción del libro de Elvira Burgos hay una segunda dimensión: la explicación del contenido significativo de la crítica política que, según ella, encarna el estilo de escritura de Butler. Ese contenido consiste en los *efectos* que produce, lo cual la sitúa en el marco de la pragmática lingüística.²⁰ El efecto final y más visible es, como ya se ha aclarado, político: la modificación de la actitud acrítica de las lectoras/es. Pero este efecto tiene que ver con otros más sutiles, de condición filosófica. El primero de ellos es “el cuestionamiento de lo que es y no es inteligible” lo cual implica “extender los horizontes lingüísticos y epistemológicos” de las lectoras/res. Con lo cual Elvira Burgos nos está diciendo que la inteligibilidad tiene lugar en esos términos: lingüísticos y epistemológicos. Lo primero tiene que ver, obviamente, con el lenguaje y sus usos y lo segundo con los conceptos y su lógica.

Sobre la dimensión lingüística Elvira Burgos atribuye a Butler la idea de que la inteligibilidad común, que constituye la urdimbre del “mundo ordinario”, está estructurada y normalizada por el “lenguaje ordinario”; pero que este “orden normal” o “normalidad ordinaria” puede ser alterado mediante un lenguaje filosófico *difícil*. También le atribuye el aprendizaje, a partir de la lectura de Hegel y Heidegger, de que “la dificultad del lenguaje era un camino esencial para el pensamiento filosófico” y que “lo comúnmente aceptado, nuestros presupuestos asentados, son susceptibles de ser modificados a través de la gramática y el estilo.” El “mundo ordinario” puede ser discutido “en su pretensión de ser un verdadero indicador de la realidad como ella es y cómo tiene que ser”, y esa discusión nos invita a considerar “cómo lo nuevo puede ser incorporado a nuestro mundo.”²¹

Por su parte, los efectos sobre el lenguaje ordinario producen otros en los significados y conceptos implicados, algunos “tan importantes como los de “persona”, “sujeto”, “identidad de género” o “sexualidad”. E inmediatamente Elvira Burgos considera esta cadena de efectualidad lingüística y lógica como una “tarea de *apertura* hacia lo nuevo”, que no debe quedar en mero cuestionamiento de un léxico o

¹⁸ Ibid., p.14.

¹⁹ Ibid., p.16.

²⁰ Sobre estas diversas dimensiones del lenguaje, desde la perspectiva del fundador del pragmatismo, Peirce, Ch. S., ver Bello Reguera, G., “Pragmática, hermenéutica y ética de la alteridad”, en Oñate, T., y otros (Eds), *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*, Madrid, Dykinson, S.L., 2013, p. 57.

²¹ Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, op. cit., p. 14.

de una estructura conceptual, sino que debe producir un sentido inédito de “lo que el mundo es”. Pero cuidando de abstenerse de creer que lo nuevo es o puede ser “lo definitivo”.²² La apertura hacia lo nuevo nunca acaba o debe acabar en un cierre terminal. Esta propuesta puede llevar a “la suspensión de las seguridades ontológicas y epistemológicas, pero [...] puede dotarnos de una mayor capacidad para el entendimiento de las diferencias.”²³

En coherencia con su interpretación y valoración de la *apertura* (a lo nuevo y diferente) como uno de los ingredientes metódicos de la obra de Butler, Elvira Burgos presenta su propio trabajo sobre ella como un “*concreto y limitado ejercicio* de escritura sobre una producción teórica que siendo ya extensa promete continuar ampliando su potencial creativo.”²⁴

Una apreciación similar de la apertura en la obra de Butler puede encontrarse en María Luisa Femenías al escribir que “es propio de los textos de Butler admitir diversas interpretaciones, incluso en conflicto”, con lo cual, por otro lado, disuelve el problema de “cuál es la interpretación de la obra de Butler”. Considera que su texto está abierto y que su autora

“solo da razón *precaria*, provisoria, nunca sintética de los nudos problemáticos que la invitaron a la reflexión (...) nunca podremos llegar a una lectura última de sus obras. Nunca podremos alcanzar su “origen” (Nietzsche) ni llegar a un término absoluto (Hegel). Para Butler no hay un orden teleológico que indique un punto de llegada y, consecuentemente, de partida.”²⁵

En este texto María Luisa Femenías afirma la inexistencia del método teleológico de inteligibilidad tanto en las obras de Butler como en los problemas que aborda en ellas: no se llega ni a un significado último ni se parte de un origen determinable. No hay, pues, un espacio teórico sistemático en el que se puedan situar los problemas de forma clara y ordenada. Todo queda en una situación provisoria o provisional a la que identifica como *precaria*. Coherente con esta visión Femenías cierra su propio trabajo con un epígrafe titulado “*conclusiones precarias*.”²⁶

Tanto Elvira Burgos como María Luisa Femenías se cuidan de llamar la atención sobre la condición inacabada y abierta de la obra de Butler. Y las dos coinciden, consecuentemente, en reconocer esos mismos rasgos - *apertura e inacabamiento* - en sus propias investigaciones sobre esa obra. Femenías, sin embargo, da un paso

²² Ibid., p.16.

²³ Ibid., p.17.

²⁴ Ibid., p.18

²⁵ Femenías, M. L., «Butler, la muerte del hombre y el sujeto opaco». En revista *Psicoanálisis*, Tomo LXXI, nº 2/3, Argentina, 2013, p. 356. La cursiva es mía.

²⁶ Ibid., p. 368.

más al usar dos veces el término “precariedad”, que yo he subrayado, una para referirse a la “razón” que Butler da de los problemas que aborda y otro para calificar sus propias conclusiones. De este modo, aplica a la obra de Butler la categoría que esa misma obra atribuye a la vida humana: la *precariedad*. Tanto la obra de Butler como el trabajo de Femenías sobre ella (o el de E. Burgos) son distintas expresiones de la vida humana y, por lo tanto, de su precariedad. Butler representa la vida humana como precaria y Femenías extiende la precariedad a la representación de Butler de esa vida, así como a su propio trabajo sobre ella. De este modo, la precariedad se desdobra en perspectivas interrelacionadas o interdependientes. Para Butler, la precariedad humana es el objeto o tema de su investigación filosófica, mientras que para Femenías, la precariedad forma parte de esa investigación y su método: la escritura filosófica.

3. Un marco teórico precario: la ética aplicada.

COMO INVESTIGADORA DE LA OBRA DE BUTLER, me gustaría situarme en el marco abierto por ambas filosofas, Elvira Burgos y María Luisa Femenías. Si recordamos la significación política que Elvira Burgos atribuye a la escritura de Butler, resulta que la precariedad como método forma parte de su estrategia política. En el contexto de guerra y violencia en el que se mueve la última Butler, la precariedad se revela como el valor o el criterio axiológico que permite criticar las políticas de la violencia y, a la vez, inspirar una ética de la no violencia y sus correspondientes políticas.²⁷

Desde esta perspectiva se explica no sólo la apertura y el inacabamiento de la obra de Butler, sino también su aparente desorden o ausencia de sistematicidad que caracteriza, por ejemplo, su trabajo reciente sobre la violencia, el terrorismo y la guerra, disperso en ensayos altamente densos pero que no están integrados en un orden sistemático.²⁸ Me refiero, claro está, a los dos volúmenes titulados, respectivamente, *Vida precaria* y *Marcos de Guerra*. Y cuando un cierto orden se hace visible en el índice de un libro como *Dar cuenta de uno mismo*, su escritura parece concebida más para ocultarlo que para exponerlo. Lo que quiere decir que, cualquier trabajo sobre su obra no puede aspirar a ser cerrado y bien terminado, con un origen y un final bien definidos y un trascurso argumental coherente entre ambos, porque la última obra de Butler, donde tarta de articular una ética de la no violencia, no es una totalidad cerrada en sí misma, de la que haya que dar cuenta

²⁷ Lo primero en “Violencia, duelo, política” y lo segundo en “Vidas precarias”, ambos recogidos en el volumen *Vida precaria*, op. cit.

²⁸ Me refiero, claro está, a los volúmenes *Vida precaria* y *Marcos de Guerra*, op. cit.

en términos de ese mismo criterio: el de totalidad cerrada. No hay un orden que reproducir, sintetizar o condensar. Dicho de otra manera, lo único que se puede reproducir o repetir es su apertura y su inacabamiento: su precariedad. Ello, por otro lado, tiene la ventaja de permitir abrir la investigación a elementos que contribuyan a enriquecer su contenido o reforzar su inteligibilidad, sean internos a la obra de la propia Butler como, por ejemplo, los trabajos de su primera época²⁹, o externos a ella como los autores y autoras a los que ha recurrido antes o ahora.

Ahora bien, si cualquier trabajo sobre esta reciente obra de Butler, ha de presentar un mínimo de coherencia interna, que lo identifique como reconocible y, a la vez, como diferenciable de otros, es imprescindible dotarlo de un marco teórico en el que sea posible situar los problemas abordados dentro de cierto orden. Siempre en el horizonte de la apertura y la precariedad metódicas. Con esta intención he creído conveniente recurrir a un marco que sea capaz de integrar la aproximación de Butler a lo que ella presenta como “el esbozo de un proyecto de una ética jurídica de la violencia” que viene a ser una parte de su intensa y extensa *crítica* de la violencia.³⁰ Una crítica que se despliega en su doble sentido: como la *valoración negativa* que la rechaza y como *valoración positiva* de su opuesto, la no violencia, que permite “imaginar un mundo en el que la violencia pueda minimizarse.”³¹ Teniendo en cuenta que estas dos valoraciones son, en realidad, juicios morales o éticos no es difícil concluir que su marco es el de la ética aplicada – a la violencia en este caso – diferenciada de la ética teórica o filosófica. Ahora bien, dada la amplia y variada “aplicación” de la ética aplicada – valga la redundancia – a los problemas más diversos, tanto de modo formal o académico³² como informal o mediático, su marco general no suele llamar especialmente la atención ya que, además, el pluralismo democrático no cuestiona la ética que cada uno aplica en sus juicios morales.

A pesar de ello conviene visibilizar los rasgos o elementos básicos que la caracterizan. Comenzando por aclarar que, en el caso de Butler, se trata de una ética *aplicada a la política* terrorista y contraterrorista, y no de su reducción bioética a los “problemas hospitalarios” del nacimiento/aborto, la muerte/eutanasia y la salud de mayor o menor calidad.³³ Después, es imprescindible insistir en que la ética aplicada en general y la de Butler en particular constituyen una *trama conceptual* propia y

²⁹ Ver, en este sentido, los trabajos de Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, op. cit., y Pérez Navarro, P., *Del texto al sexo Judith Butler y la performatividad* op. cit.

³⁰ Butler, Judith. *Vida precaria*, op. cit., p. 166..

³¹ *Ibid.*, p.14.

³² Al respecto puede verse, Cortina, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993. Este libro es sólo un ejemplo de las muchas publicaciones sobre ética aplicada, así como aplicaciones de la ética a los temas más diversos. La misma Adela Cortina junto con Victoria Camps han sido protagonistas de muchas de ellas.

³³ Hay quien, como Teresa López de la Vieja, es muy consciente de que la bioética forma parte de una biopolítica que tiende a quedar en la sombra, pero que es decisiva en su génesis: *La pendiente resbaladiza. La práctica de la*

específica de la ética, que la define como tal y la diferencia de otras. Quizá análogas y solapadas con ella, pero diferentes unas de otras como la Política, la Filosofía del Lenguaje y la Comunicación, la Sociología o la Biología, por nombrar algunas con las que se relaciona la ética de Butler de forma más o menos explícita.³⁴ Para identificar y diferenciar la ética sería necesario situarla en su marco más o menos tradicional que, más allá de sus diferencias internas (aristotélica, kantiana, utilitarista, etc.), se ha transmitido de generación en generación y analizar los elementos que lo integran, cuyo conjunto daría lugar a lo que algunos denominan “maquinaria teórica tradicional” y otros *matriz teórica* de la ética.³⁵

Para una aproximación a los elementos de esta matriz teórica, que se pone en juego en la ética aplicada, hay un procedimiento relativamente sencillo: interrogar a la propia actividad de valorar críticamente en sentido positivo o negativo.³⁶ El primer elemento que aparece es el *juicio moral* o ético, expresión de dicha valoración crítica, ya se trate de un juicio moral explícito y formal del tipo “X es bueno, justo, etc.”, o su contrario, sea cual sea su cualificación positiva o negativa. O bien de un juicio implícito o informal bajo la modalidad de un adjetivo emotivo (o usado emotivamente) como “terrorista”, “islamista”, “oriental”, “yihadista”, “occidental”, “imperialista”, “emigrante”, “ilegal”, “autóctono”, etc.³⁷ O, finalmente, de expresiones valorativas en sí mismas, como “violencia legítima” o “violencia ilegítima”, por incluir un adjetivo valorativo. Es preciso insistir en que dicho juicio es ético y no (o no sólo) político, estético o jurídico y eso implica una diferencia ya que, en caso contrario, el término “ética” carecería de significado. Cabe la posibilidad de que el juicio tenga, a la vez, un significado político y ético³⁸ pero, aun así, si se ha de seguir hablando de ética y política como actividades diferentes, o de crítica ética de la política, debe mantenerse la diferencia entre ambas. En caso contrario, el lenguaje en el que son usadas esas palabras carecería de significado.

argumentación moral, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, capítulo 7, titulado, precisamente, “Bioética y biopolítica.”

³⁴ Sobre la diferencia y la relación entre la ética y algunas de estas disciplinas, Gómez, C. y Muguerza, Javier, (eds.), *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Madrid, Alianza Universidad, 2007.

³⁵ La primera de estas dos expresiones aparece en Cavarero, A., *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 11. La autora se refiere a la política, pero qué duda cabe que la ética también dispondría de su propia “maquinaria teórica tradicional”. La segunda expresión en Bello Reguera, G., “¿Ética filosófica o ciencia del bien y del mal? La matriz Aranguren y otras claves de la filosofía española”, en revista *Claves de la razón práctica*, nº 197, Madrid, 2009.

³⁶ Sobre la estructura de la aplicación como tal puede verse Conill, J., “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”. en Cortina, A. y García Marzá, D., (Eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos, 2003.

³⁷ Sobre el componente emotivo del lenguaje moral, ver Stevenson, Ch., *Ética y lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1971, cap. III, “Algunos Aspectos Pragmáticos del Significado” (sic).

³⁸ Sería el caso, por ejemplo, de la noción de “juicio” de Arendt, H., del que puede verse una versión resumida en Guerra Palmero, M.J., *Mujer, identidad y reconocimiento*. Instituto Canario de la Mujer, Santa Cruz de Tenerife, 1998.

En segundo lugar, para que un juicio moral explícito o implícito sea posible, es necesaria la concurrencia de otros elementos como, por ejemplo, el *objeto* al que se aplica el juicio o enjuiciamiento moral: la acción o conducta humana. Que, en el caso de Butler, es especialmente visible y relevante ya que se trata de la violencia terrorista y, sobre todo, la contraterrorista, militarista y patriótica, que se pone en juego el 11 de septiembre de 2001 y que, desde entonces, ha sido hipermediatizada e hiperinterpretada.³⁹ La violencia no es juzgada, aquí, como una entidad abstracta, tal como sugiere el sustantivo que la nombra sino como una actividad o práctica política, ejecutada por la técnica militar, cuyas consecuencias afectan a muchas vidas humanas a las que convierte en pérdidas y lloradas (o no), las de los muertos, y doloridas o dolientes, las de los supervivientes. El juicio moral, además, se hace extensivo a los responsables políticos de la decisión, ejecución y justificación de la violencia y, por lo tanto, de la pérdida y el dolor causado a las vidas humanas afectadas. Todo esto es susceptible de enjuiciamientos críticos diversos en el contexto del pluralismo democrático. Por eso, también forman parte del objeto de la ética aplicada de Butler, otros juicios sobre los mismos acontecimientos producidos el mismo contexto en el que tienen lugar los suyos: el de opinión pública y cultura norteamericana.⁴⁰ Sobre todo, la opinión de ciertos medios especialmente influyentes como el *New York Times* cuya complicidad con los responsables de la guerra se materializa en su comunicación icónica, mediante la publicación de imágenes de personajes occidentales y orientales como símbolos de humanidad e inhumanidad.⁴¹ Por eso Butler mantiene que los medios de comunicación y las imágenes mismas, forman parte del material de guerra al lado de otras tecnologías especializadas en la producción de muerte y destrucción.⁴²

En este punto entra en juego un tercer elemento de la ética aplicada: *el sujeto* humano. Una acción o comportamiento que, como los violentos, debe ser enjuiciado en términos morales, no tiene lugar como un acontecimiento natural, que sólo puede ser abordado en términos científicos, mediante juicios de hecho descriptivos o explicativos, y no en términos de juicios de valor. La acción y el comportamiento violentos sólo acontecen si han sido decididos y realizados por un sujeto humano, individual o grupal entre o ante otros sujetos humanos. Vistas, así las cosas, es conveniente diferenciar la categoría de sujeto en tres modalidades. La primera es el

³⁹ La información más exhaustiva que conozco sobre todo ello, a partir de fuentes norteamericanas diversificadas, es el libro de Bocado Crespo, E., *La política del negocio. Cómo la administración Bush vendió la guerra de Irak*, Barcelona, Horsori, 2012.

⁴⁰ A eso está dedicado en ensayo “Explicación y absolución, o lo que podemos escuchar”, que forma parte de Butler, J., *Vida precaria*, op. cit.

⁴¹ Ibid. 177 y ss.

⁴² Butler, Judith. *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierdas*, op. cit., p.10.

sujeto agente, el que decide de forma consciente, libre y responsable poner en práctica o ejecutar la acción o comportamiento violento, objeto del juicio. En el caso que nos ocupa se trataría de Bin Laden de un lado y del presidente Bush del otro - con sus respectivos entornos: políticos, económicos, mediáticos y culturales-. La segunda es el *sujeto paciente*, las víctimas de esa misma violencia: norteamericanas, afganas, iraquíes (o de cualquier otro lugar del planeta). Y la tercera es el sujeto indiferente, que ni es agente ni paciente, pero sí *observador*, testigo y juez, como la propia Butler, otros muchos intelectuales y periodistas y la opinión pública norteamericana y global.

Los dos últimos elementos de la ética aplicada - la acción o comportamiento, con sus consecuencias, y los sujetos implicados - son imprescindibles para que puedan darse juicios éticos, pero también lo son para los juicios políticos y jurídicos y las valoraciones mediáticas. Debe haber, por tanto, algún otro elemento capaz de introducir la diferencia entre unos y ese es el *criterio o los criterios* que permiten distinguir el tipo de juicio de que se trata. En el caso de un juicio jurídico este criterio son las leyes o normas jurídicas en vigor aplicadas por un sistema estatal complejo pero eficaz (aunque no tanto como se espera de él). En el caso del juicio moral, sin embargo, hay que comenzar por distinguir entre criterios éticos y metaéticos. Los primeros se usan en los juicios que evalúan directamente la conducta moral. Se trata de normas, códigos y costumbres como la Ley Mosaica (los diez mandamientos), la Sharia o los derechos humanos y de ideales o valores como la justicia, la bondad, la solidaridad, la libertad, la igualdad, etc. Los segundos, en cambio, se sitúan en un plano superior al de los juicios morales - de ahí el prefijo “*meta*”, “más allá de...” - con el fin de argumentar sobre su aceptabilidad o inaceptabilidad, en términos de racionalidad, verdad, objetividad, etc., o de fe religiosa, que propician juicios metaéticos sobre la validez y aceptabilidad (o sus contrarios) de juicios morales opuestos sobre unas mismas acciones. Por ejemplo, los que se hacen sobre la violencia desde un lado u otro, y de sus perpetradores o el de sus víctimas⁴³. Finalmente, dentro de los criterios metaéticos aún habría que distinguir entre aquellos que dan lugar a una metaética constructiva o reconstructiva de la categoría de validez universal, y aquellos otros que propician una metaética deconstructiva de esa misma categoría. En lo cual se comprometen nociones filosóficas como la intuición metafísica, la verdad o la racionalidad y, sobre todo, su incidencia en el significado del lenguaje moral.⁴⁴

⁴³ Ver, por ejemplo, Bello Reguera, G., “Política del valor intercultural”, en *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

⁴⁴ Sobre la problemática metaética ver Bello Reguera, G., “Jacques Derrida. Metaética deconstructiva y ética de la hospitalidad”, en Fernández Agís, D. y Sierra González, A., (eds.), *Aproximaciones a la filosofía francesa contem-*

En el caso de Butler la ética que ella aplica en sus juicios morales sobre la violencia es, en principio, problemática o precaria. En su contribución a un volumen colectivo dedicado a “el retorno a la ética” que, supuestamente, estaría teniendo lugar en diversas disciplinas en torno al cambio de siglo, Butler se expresa en estos términos:

“Yo no tengo mucho que decir sobre por qué hay un retorno a la ética en los años recientes, si es que lo hay, a no ser para confesar que yo me he resistido a este retorno en lo que he podido, y que lo que yo tengo que ofrecer es algo parecido a un mapa de esta resistencia y su eliminación parcial que espero sea útil para otros propósitos además de los biográficos. Me ha preocupado que el retorno a la ética haya significado un abandono de la política, y también que haya propiciado cierto refuerzo del moralismo eso me ha hecho gritar, como gritaba Nietzsche sobre Hegel, ¡“Aire viciado! ¡Aire viciado! Supongo que buscar un espacio en el que respirar no es la más alta aspiración ética (...)”.⁴⁵

A partir de este sarcasmo un tanto brutal dedicado a la ética, Butler, cumpliendo con su contribución a su “retorno”, cuenta que su relación con ella comenzó en el contexto de su educación judía en la que hubo de enfrentarse a los dilemas morales planteados por la exterminación masiva de judíos durante la Segunda Guerra Mundial, incluidos miembros de su propia familia. Fue su primera confrontación de la ética con la violencia. Después relata un encuentro temprano con el Nietzsche de *Más allá del bien y del mal* en una clase de Paul de Man, a la que asiste por sugerencia de un amigo que, según dice, le habría resultado, a la vez, atractiva y repelente. Y sigue dando cuenta de la lectura, desde los catorce años, de una serie de pensadores judíos que incluye a Maimónides, Spinoza, Buber, Benjamin, Arendt y Scholem. Y, en especial, la obra y las cartas de Kafka cuyos dilemas morales dice haberle impresionado como “poco menos que sublimes.”⁴⁶ A lo cual añade que, siendo honesta, debe reconocer saber más de todos ellos que de cualquier tema escrito hoy en términos de la teoría *queer*.⁴⁷ Un poco después vendría la lectura de Levinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*⁴⁸, al que presenta en contraste con el Nietzsche de *Sobre la genealogía de la moral*. La culpa - que Nietzsche resalta - como relación de autocastigo, de violencia de uno mismo contra uno mis-

poránea. Deleuze, Foucault, Derrida y Beauvoir; Barcelona, Laertes, 2007.

⁴⁵ Butler, J., “Ethical ambivalence”, en Garber, M., Hassen B. y Walkowitz, R., (Eds). *The Turn to Ethics*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 15. La Traducción es mía. Quizá sea útil señalar que esta publicación tiene lugar un año antes de los acontecimientos terroristas del 11-S de 2001, cuya influencia en la ética de Butler habría de ser decisiva.

⁴⁶ Ibid., p. 17.

⁴⁷ Ídem. En mi opinión, en este caso hay que ver la explicación de que Butler se interese por una ética de violencia “judía” y no general.

⁴⁸ Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2001.

mo, como mala conciencia, es, en realidad, la *interiorización* del implacable castigo de la Ley (el Otro) sobre uno mismo. Esta violencia interiorizada contrasta con la responsabilidad levinasiana de uno mismo para con el otro que, todo sea dicho, Butler encuentra un poco exagerada.⁴⁹

Este relato autobiográfico es una muestra de la precariedad de su relación con la ética. Precariedad que - a falta de un criterio propio - hay que entender como *dependencia* de los autores mencionados que, al ser varios y diversos, en el texto de Butler resultan *interdependientes* entre sí y con el propio texto. Y en esta interdependencia es posible incluir a otros a los que recurrirá más tarde como Adorno y otros y otras que, con la excepción de Foucault, han tenido poco que ver con la ética en el sentido formal del término, como la politóloga Adriana Cavarero o el psicoanalista J. Laplanche.⁵⁰ Y retoma a Hegel y su categoría de reconocimiento que, en este contexto, es recuperado como una categoría ética y ya no sólo histórico-política.⁵¹

Todo esto puede explicar que el valor que actúa como criterio de los juicios morales de Butler es, nada casualmente, la *precariedad*, término que sustituye con bastante frecuencia por el de *vulnerabilidad*, que ella toma de la ética de la alteridad de Levinas.⁵² Ambas son categorías complejas y requerirán más de una aclaración, pero en el presente artículo me limitaré a aclarar que hoy están en el centro de la escena socio-económica o socio-política, como precariedad económico-laboral y cultural o identitaria, debido al desplazamiento de mucha gente de su lugar de origen. Ello explica que sean, también, objeto de intereses intelectuales diversos⁵³ como el de la propia Butler cuyo marco general es la *vulnerabilidad humana* que puede ser analizada en tres dimensiones o niveles.

El primero es la vulnerabilidad biológica o corporal: el cuerpo puede ser herido, dañado y muerto. Vulnerabilidad, pues, como mortalidad o pérdida de la vida *humana*, lo cual enmarca a esa vida en el centro de la cuestión.⁵⁴ Precisamente por eso, porque lo humano está en el centro de la cuestión, la vulnerabilidad biológica no es pura o no se da en estado puro: tiene lugar como vulnerabilidad social, política y económica. El cuerpo es público, está constituido socialmente en virtud de su exposición a los otros, como sujeto y objeto de deseo y sujeto y objeto de violencia, y su vulnerabilidad depende de la distribución desigual de los recursos

⁴⁹ Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo*, op. cit., p. 18.

⁵⁰ Estos autores aparecen a lo largo de *Dar cuenta de sí mismo* op. cit.

⁵¹ Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo*, op. cit. Butler incluye, en el capítulo 1, un epígrafe titulado "Interrogantes posthegelianos."

⁵² Ver, por ejemplo, Butler, J., *Vida precaria*, op. cit. pp. 13, 46 y 169-170.

⁵³ Ver, por ejemplo, Boladeras, M., (Ed.), *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Barcelona, Proteus, 2013, en casos similares los términos "precariedad" y "vulnerabilidad" son sustituidos por otros como "debilidad", "fragilidad", etc.

⁵⁴ Butler, J., *Vida precaria*, op. cit. pp. 45 y 52.

económicos, políticos e identitarios. La precariedad y la vulnerabilidad están distribuidas desigualmente.⁵⁵ Finalmente, hay una vulnerabilidad ética: aquella que se me ofrece desde su exposición social y política inevitable como una *interpelación por la responsabilidad* para con ella: es la precariedad o vulnerabilidad personificada en el rostro del otro.⁵⁶

4. Sobre metaética deconstructiva

EN ESTE PUNTO ENTRA EN JUEGO LA DIMENSIÓN METAÉTICA que, como en el caso del inspirador de Butler, Levinas, lo hace bajo la modalidad deconstructiva. Aunque ninguno de los dos la reconozca como tal, en la obra de ambos, sobre todo en la del segundo, dicha metaética opera de forma efectiva, si bien implícita y difusa, lo cual da lugar a interpretaciones diferentes sobre si la reflexión de Levinas es ética normativa o únicamente metaética.⁵⁷ Creo que ambas opciones son compatibles, pero en este punto nos interesa más resaltar la dimensión metaética en su modalidad deconstructiva de un *poder exterior* que forzara o impusiera la interpelación del otro al yo y la responsabilidad del yo para con el otro. Ni una ni otra son obligatorias o impuestas por un poder exterior a ellas (una realidad o una ley teológica, metafísica u ontológica, etc.). Este es uno de los significados de la precariedad o vulnerabilidad: que la responsabilidad para con el otro puede ser sustituida por la violencia, y viceversa, lo cual introduce a la ética en la ambivalencia o a la ambivalencia en la ética.⁵⁸

J. Derrida, uno de los primeros seguidores de Levinas, trató de salvar la prioridad de la ética frente a un “poder externo” mediante la deconstrucción del mito de una presencia originaria y privilegiada, metafísica u ontológica, que sería el fundamento absoluto y absolutamente verdadero de la significación filosófica. El argumento básico de Derrida consiste en que entre esa (supuesta) presencia originaria y nuestra percepción intuitiva de ella se interpone el lenguaje, oral o escrito, que la expresa - si ha de ser comunicada - y que es independiente tanto de la presencia en cuestión como de su perceptor.⁵⁹ Richard Rorty proporciona un refuerzo deconstructivo a

⁵⁵ Ibid., pp. 52 y 56. Ver, también de la autora, *Marcos de Guerra*, pp. 15-16.

⁵⁶ Ibid., pp. 166-169.

⁵⁷ La primera opción la defiende Critchley, S., en *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*. Blackwell Publishers, 1992, cap. 3. Una síntesis puede verse en Bello Reguera, G., “Jacques Derrida metaética, deconstructiva y ética de la hospitalidad”, en *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX*, op. cit. pp. 179-180. La segunda opción es sostenida por Gutting, G., *Pensando lo imposible. Filosofía francesa desde 1960*, Madrid, Avarogani, 2014, pp. 240 y 266.

⁵⁸ El lugar de referencia es *Vida precaria*, op. cit., pp. 169-170.

⁵⁹ Bello Reguera, G., “Jacques Derrida metaética, deconstructiva”, op. cit., p. 164.

sostener que no existe un léxico último y único que refleje dicha presencia de forma absolutamente la presencia en cuestión que, en su caso, es la de la naturaleza humana.⁶⁰ La pretensión de que ese léxico existe o debe existir procede del autoritarismo político patriarcal, uno de cuyos elementos básicos es una ética igualmente autoritaria. Frente a ello, la deconstrucción derridiana y rortyana se convierte en *metaética deconstructiva* a poco que la apliquemos a desmontar la creencia en que esa presencia originaria y privilegiada (idea, esencia, naturaleza, racionalidad, ser, dios, etc.) “funda” la verdad y la validez absolutas de los juicios morales. De lo cual se infiere que la metaética deconstructiva no sólo deconstruye la ética autoritaria, sino también la metaética correspondiente que, a fin de cuentas, es una política cultural autoritaria. En esta polémica, Derrida y Rorty se sitúan en el lado opuesto de intentos como el de Habermas, sostenido a lo largo de toda su obra, de reconstruir la categoría de *validez universal* como criterio metaético de aceptabilidad o no aceptabilidad, racionalmente obligatoria, de los juicios morales.⁶¹

J. Butler, por su parte, imitó a Derrida a la hora de subvertir la identidad – patriarcal – mediante la deconstrucción de la metafísica de la sustancia como “fundamento” de la política patriarcal de género.⁶² Por lo tanto, la metaética deconstructiva implícita en la obra derridiana (y rortyana) lo está también en la suya. Pero ella introduce un elemento que marca una diferencia al sustituir la presencia originaria, metafísica, de Derrida, por la *presencia humana originaria* o presencia originaria de la humanidad. Entonces, lo que se deconstruye ya no es la presencia metafísica originaria sin más, en su significación abstracta, sino la de la presencia humana⁶³ y su supuesta originariedad, de lo cual se siguen algunas consecuencias decisivas. La primera es que sin una presencia humana originaria no es posible la representación absolutamente verdadera de la humanidad y que, sin esa presencia, no se puede trazar una línea clara y terminante entre esa presencia pura y su ausencia igualmente pura: la no humanidad o inhumanidad impuras. Y la segunda es que la humanidad deconstruida y, por tanto, sin presencia originaria, queda fuera del sistema binario, “.../...” en la variante que le concierne, la oposición humanidad/inhumanidad.

⁶⁰ Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 91.

⁶¹ Sobre su polémica con la filosofía postmoderna, *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid, 1989 cuyas pp. 197-224 están dedicadas a criticar a Derrida. Véase, además, sobre el tema mi texto Azaovagh, A., “La polémica de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura a partir de la teoría de actos de habla” en *Límites y Fronteras*. VV.AA., Tenerife, Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, 2009. Entre la abundante recepción crítica de la obra de Habermas, puede verse desde un punto de vista feminista, Palmero Guerra, M. J., *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*, Santa Cruz de Tenerife, Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad de La Laguna, 1998 y “Foucault y los feminismos. Encuentros y desencuentros” en *Aproximaciones a la filosofía francesa contemporánea. Deleuze, Foucault, Derrida y Beauvoir* op. cit.

⁶² Butler, J., *El género en disputa*, op. cit.

⁶³ Butler, J., *Vida precaria*, op. cit., pp. 180 y 189.

Butler pone un énfasis especial en destituir la idea misma de una representación verdadera, universal y normativa de la humanidad, aplicada, por sí misma, al “nosotros” norteamericano-occidental, que, a la vez, atribuye los “otros” - los “orientales” - el opuesto binario “no humano” o “inhumano”.⁶⁴ Sin esa representación normativa de la humanidad, la asociación de las oposiciones binarias humano/inhumano y nosotros/ellos no está en la realidad, ni en la naturaleza de las cosas; es una construcción cultural autoritaria ya que el constructor político de turno no la discute ni negocia, democráticamente, con el otro, el inhumanizado. Por el contrario, el “nosotros” de turno, utiliza su propia construcción para inducir y legitimar la violencia contra el otro, construido y *definido*, previamente, como inhumano.

La deconstrucción o rechazo de una representación originaria de la humanidad o “presencia” humana tiene, en el presente contexto, una significación doble. Por un lado, cancela la violencia ética que, a juicio de Butler, consiste en el uso y abuso de la universalidad *contra* la particularidad y la singularidad⁶⁵, siendo así que la universalidad es una forma o figura de aquella representación. Y, por otro lado, abre la posibilidad de una ética de la no violencia.

5. Precariedad ética y humanidad precaria.

CON ESTE RAZONAMIENTO DE FONDO, Butler pone sobre la mesa filosófica que la humanidad es *precaria* no sólo en su vida - “vida precaria” - sino también en la representación de sí misma, de su vida, de su presencia y de su identidad. Que esa representación es precaria implica que no es cerrada sobre sí misma, absoluta verdadera e infalible, autoritaria, como en las versiones teológicas o metafísicas, sino *abierta* a la crítica y al diálogo y, por lo tanto, plural. No se puede hablar de *una* representación de la humanidad sino de *representaciones*; ni siquiera de *una* humanidad sino de *humanidades*, de lo cual se siguen consecuencias importantes para la ética tanto en su dimensión teórica como aplicada.

En este marco abierto, la ética es redefinida o resignificada por Butler tanto en el conjunto de su matriz teórica como en cada uno de los elementos conceptuales que la integran. Para empezar, la ética se sitúa en la exterioridad del sistema binario de raíz autoritaria y de condición rígida y cerrada, en el que ha sido situada y clausurada tradicionalmente. En esa exterioridad - aunque Butler no lo manifieste

⁶⁴ Ibid., pp. 176-179.

⁶⁵ La expresión “violencia ética” forma parte del subtítulo - “Violencia ética y responsabilidad” - de *Dar cuenta de sí mismo* op. cit., que, además, vuelve sobre ella en las pp. 15-16 y le dedica el capítulo 2: “Contra la violencia ética.”

explícitamente, lo da a entender - la ética no consiste en forzar o imponer, de modo autoritario, una *definición* única y última, absoluta e infalible de sí misma, frente a otras matrices teóricas como la Política, la Filosofía del lenguaje o la Biología, con las que está entrelazada en la obra de Butler, en la que la interacción entre ellas es omnipresente. Y, si vamos a los elementos conceptuales que la integran su matriz teórica, la situación es análoga. La ética no consiste en imponer definiciones únicas, absolutas y últimas de, por ejemplo, los criterios que usa a la hora de juzgar acciones y situaciones, puesto que no existen presencias originarias o absolutas ni, por tanto, las correspondientes ausencias. En el marco de representaciones plurales de la humanidad no es posible usar *una* de ellas como criterio normativo absoluto, por parte de un yo o un nosotros concreto y particular - por ejemplo, el norteamericano o el occidental; o el *yihadista* oriental - en un juicio sobre la humanidad propia y la inhumanidad de los otros para justificar la violencia indiscriminada contra “ellos”: “los otros”. Por el contrario, las situaciones éticas y políticas, deberían ser abordadas *de forma abierta o ambivalente*, en la tensión inherente a la decisión que, por lo tanto, nunca debe estar prefabricada como en las éticas tradicionales, surgidas en el espacio imaginario patriarcal y, por lo tanto, irremediamente autoritarias.⁶⁶ Esa tensión es la entraña misma de la ética que Levinas defiende como prioritaria respecto de la ontología y la epistemología y, al mismo tiempo que defiende la prioridad de la justicia sobre la verdad⁶⁷, de todo lo cual Butler es cómplice.

La misma precariedad inspira la redefinición o resignificación de otras categorías de la ética como la acción o agencia (la conducta o la práctica) y el sujeto o los sujetos implicados en ella. Aquí la ética de la no violencia, de inspiración reciente, se solapa con obra anterior de Butler, más orientada hacia políticas identitarias. Y la clave de este solapamiento es la categoría de *performatividad* a la que Butler recurre en situaciones y contextos diversos⁶⁸, lo cual sugiere que le confiere una significación omnipresente. Me refiero a que está en el *entre-cruce* de, por un lado, las diversas representaciones de la humanidad y, por el otro, de la ética y su matriz teórica, así como de cada uno de sus elementos.

La performatividad es, como se sabe bien a estas alturas, una propiedad del lenguaje, en su dimensión pragmática o comunicativa, que consiste en *la capacidad de hacer cosas con palabras*. Esta capacidad, paradójicamente, constituye uno de los ejemplos más logrados de la precariedad. Es abierta ya que las cosas que “hace” - o “causa” - el lenguaje se sitúan en su exterioridad, por ejemplo, en los interlo-

⁶⁶ Sobre éticas autoritarias y democráticas ver los trabajos de Bello Reguera, G., citados en las notas 20 y 43.

⁶⁷ Levinas, E., *Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., pp. 70-71 y 104 y ss.

⁶⁸ Sobre la performatividad en Judith Butler ver Pérez Navarro, P., *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, op. cit.

cutores de los actos de habla en los que se expresa o exterioriza. Es ambivalente ya que, según Butler (y otros), puede hacer cosas positivas como la performación de la identidad y cosas negativas como herir a esa misma identidad mediante el lenguaje del odio como son el insulto o el estigma: la humillación. Y es interdependiente, porque cada sujeto lingüístico es comunicativamente insuficiente en sí mismo y dependiente de los otros. Esta interdependencia es la que se expresa o manifiesta en la *relación de interpelación/respuesta* que Butler ha recogido de contextos teóricos tan diferentes como la filosofía política de Althusser, la teoría de los actos de habla de Austin y, más concretamente, de la ética de la alteridad de Levinas.⁶⁹

En este contexto, Butler sustituye la idea de un “yo” o un “nosotros” *cerrado* en la totalidad imaginaria de su identidad, indiferente o violento ante la presencia del otro que puede cuestionarle, por un “yo” o un “nosotros” abierto a la interacción o intercomunicación performativa con los otros. Esta apertura interdependiente tiene lugar en la relación de alteridad entre unos y otros, en la que convergen la categoría hegeliana de reconocimiento, de larga data en la obra de Butler⁷⁰, con la levinasiana de responsabilidad, más reciente en sus intereses, pero no menos apreciada o valorada.⁷¹ O quizá un poco más, como parece sugerir en *Dar cuenta de sí mismo*.⁷² Se puede resumir toda esta reflexión sobre la precariedad de la humanidad y, consiguientemente de la ética, a partir de uno de sus rasgos básicos: la *interdependencia*. En este marco, la agencia o acción moral es *inter*-acción comunicativa performativa que, como tal, produce efectos en todos los implicados. Entre estos efectos sobresale la *inter*-subjetivación, la acción y el efecto de hacernos unos a otros sujetos morales caracterizados por el intercambio de agencia o emisión y recepción o paciencia. Por último, no se puede dejar de resaltar que la *inter*-acción y la *inter*-subjetivación sólo son expresiones de la *inter*-humanidad, que hay que diferenciar claramente de la *intra*-humanidad propia del individualismo autorreflexivo e intrasubjetivo de la tradición idealista y racionalista, así como del comunitarismo cerrado que caracteriza a las sectas religiosas y grupos políticos y culturales que las imitan como los nacionalistas radicales o las culturas autoconsideradas universales

⁶⁹ Sobre Austin y Althusser ver Butler, J., *Lenguaje, poder e identidad*, op. cit., pp. 49 y ss. Sobre Levinas puede consultarse Azaovagh, A., “La intersubjetivación como responsabilidad asimétrica” en Femenías, M.L. y Casale, R., *Judith Butler fuera de sí. Espectros, diálogos y referentes polémicos*, Rosario, Prohistoria, 2017, pp. 31-46.

⁷⁰ Ver, al respecto, Butler, J., *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

⁷¹ Vease mi texto Azaovagh, A., “La intersubjetivación como responsabilidad asimétrica” en Femenías, M.L. y Casale, R., *Judith Butler fuera de sí. Espectros, diálogos y referentes polémicos*, Rosario, Prohistoria, 2017, pp. 31-46.

⁷² En Hassen, B., “The Ethics of the Other”, op.cit., puede verse un relato similar al de Butler del paralelismo Hegel/Levinas.

y, por lo tanto, omniinclusivas. En mi opinión, el término *inter-humanidad*,⁷³ con su significación irremediablemente abierta, traduce bien el párrafo final de *Vida Precaria*:

“Si las humanidades tienen algún futuro como crítica cultural y si la crítica cultural tiene hoy alguna tarea, es sin duda la de devolvernos a lo humano allí donde no esperamos hallarlo, en su fragilidad, en su fragilidad y en el límite de su capacidad de tener algún sentido. Tenemos que interrogar la emergencia del humano en el límite de lo que podemos pensar, lo que podemos escuchar, lo que podemos ver, lo que podemos sentir.

Esto podría inducirnos afectivamente a revigorizar el proyecto intelectual de criticar, cuestionar, llegar a entender las dificultades y las exigencias de la traducción cultural y el disenso, creando un sentido de lo público en el que las voces opositoras no sean intimidadas, degradadas o despreciadas, sino valoradas como impulsoras de una democracia más sensible – un rol que ocasionalmente desempeñan.”⁷⁴

⁷³ Tomo este término del trabajo de Bello Reguera, G., “Diferencia negativa, alteridad e interhumanidad”, en Quiles, M. N., y otros, (eds.). *Psicología de la maldad. Cómo todos podemos ser Caín*, Madrid, Grupo 5, 2014. Por su parte, el autor atribuye su uso inicial a Levinas.

⁷⁴ Butler, J., *Vida precaria*, op cit, p. 187.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Akal, 2007.
- Adorno, Theodor, *Mínima moralía*, Madrid, Taurus, 1984
- Adorno, Theodor, *Problems of Moral Philosophy*. Trad. Rodney Livingstone, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Azaovagh, Anisa, “La intersubjetivación como responsabilidad asimétrica” en Femenías, M.L. y Casale, R., *Judith Butler fuera de sí. Espectros, diálogos y referentes polémicos*, Rosario, Prohistoria, 2017.
- Azaovagh, Anisa, “La polémica de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura a partir de la teoría de actos de habla” en *Límites y Fronteras*”, VV.AA., Tenerife, Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, 2009.
- Bello Reguera, Gabriel, “Diferencia negativa, alteridad e interhumanidad”, en Quiles, M^a. Nieves y otros, (eds.), *Psicología de la maldad. Cómo todos podemos ser Caín*, Madrid, Grupo 5, 2014.
- Bello Reguera, Gabriel, “¿Ética filosófica o ciencia del bien y del mal? La matriz Araguren y otras claves de la filosofía española”, en revista *Claves de la razón práctica*. nº197, Madrid, 2009.
- Bello Reguera, Gabriel, “Jacques Derrida. Metaética deconstructiva y ética de la hospitalidad”, en Fernández Agis, Domingo y Sierra González, Angela, (eds.). *Aproximaciones a la filosofía francesa contemporánea. Deleuze, Foucault, Derrida y Beauvoir*. Barcelona, Laertes, 2007.
- Bello Reguera, Gabriel, “Pragmática, hermenéutica y ética de la alteridad”, en Oñate, Teresa y otros (eds.), *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*, Madrid, Dykinson, S.L, 2013.
- Bello Reguera, Gabriel, *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- Bocado Crespo, Enrique, *La política del negocio. Cómo la administración Bush vendió la guerra de Irak*, Barcelona, Horsori, 2012.
- Boladeras, Margarita (Ed.), *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Barcelona, Proteus, 2013.
- Burgos, Elvira, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Mínimo tránsito, 2008.

- Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Butler, Judith, *Deshacer el Género*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Butler, Judith, “Ethical ambivalence”, en Garber, Majorie, Hassen, Beatrice y Walkowitz, Rebecca, (Eds.), *The Turn to Ethics*, Nueva York Routledge, Nueva York, 2000.
- Butler, Judith, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Butler, Judith, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Butler, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010.
- Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Butler, Judith, *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierdas* Madrid, Katz, 2011.
- Cavarero, Adriana, *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- Conill, Jesús, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en Cortina, A., y García Marzá, D., (Eds), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.
- Cortina, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Critchle, Simon. *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Blackwell Publishers, 1992.
- Femenías, María Luisa, “Butler, la muerte del hombre y el sujeto opaco”. *Revista de Psicoanálisis*, en revista Psicoanálisis, Tomo LXXI, nº 2/3, Argentina, 2013.
- Gómez, Carlos y Muguerza, Javier, (eds), *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Madrid, Alianza Universidad, 2007.

Gutting, Gary, *Pensando lo imposible. Filosofía francesa desde 1960*, Madrid, Avarogani, 2014.

Hassen, Beatrice, “The Ethics of the Other”, en Garber, Majorie, Hassen, Beatrice y Walkowitz, Rebecca, (Eds.). *The Turn to Ethics*. Routledge, Nueva York, 2000.

Martin Rojo, Luisa, “El campo de batalla de los discursos. Discursos e imágenes en torno a la ocupación de Irak” en Roldán, Concha, Ausín, Txetxu., Mate, Reyes, (eds), *Guerra y Paz en nombre de la política*, Madrid Calamar, 2004.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2001.

López de la Vieja, Teresa, *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

Palmero Guerra, M^a José, “Foucault y los feminismos. Encuentros y desencuentros”, en *Aproximaciones a la filosofía francesa contemporánea. Deleuze, Foucault, Derrida y Beauvoir*, Barcelona, Laertes, 2007.

Palmero Guerra, M^a José. *Mujer, identidad y reconocimiento. Habermas y la crítica feminista*, Santa Cruz de Tenerife, Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad de La Laguna, 1998.

Pérez Navarro, Pablo, *Del texto al sexo Judith Butler y la performatividad*, Madrid, Egales, 2008.

Rodríguez Arnáiz, *Graciano Interculturalidad y convivencia. El “giro intercultural” de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Stevenson, Charles. *Ética y lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.007>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 147-170



*Feminism and citizenship. Beyond social
citizenship with gender perspective*

*Feminismo y ciudadanía.
Más allá de la ciudadanía social
con perspectiva de género*

NICOLE DARAT G.

Universidad Adolfo Ibáñez.
nicole_darat@yahoo.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.008>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 171-188



Recibido: 02/08/2018

Aprobado: 02/10/2018

Resumen

El presente trabajo busca indagar las relaciones entre feminismo y ciudadanía, a partir de la constatación de que la ciudadanía ha sido una categoría política formulada desde de la exclusión de las mujeres en cuanto sujetos políticos. Dicha constatación fuerza a la teoría feminista ya sea a renunciar al concepto de ciudadanía, o a repensarlo radicalmente. El texto propone un análisis de las posibilidades de la segunda opción a partir de una crítica, tanto al liberalismo, como al republicanismo. La ciudadanía feminista se entiende, de este modo, como algo más que la inclusión de las mujeres en la ciudadanía social.

Palabras clave: feminismo, ciudadanía, republicanismo, liberalismo, espacio público.

Abstract

The following work seeks to inquire the links between feminism and citizenship, starting from the realisation that citizenship is a political category formulated from the exclusion of women as political subjects. That realisation forces feminist theory to either abandon the notion of citizenship or radically transform it. The text proposes an analysis of the possibilities of the second option, from a critique to both liberalism and republicanism. Feminist citizenship can thus be understood as something else than the mere inclusion of women in social citizenship.

Keywords: feminism, citizenship, liberalism, republicanism, public space..

A simple vista parece que el concepto de ciudadanía es poco apropiado para darle forma a las aspiraciones políticas del feminismo, precisamente porque la ciudadanía, en tanto que categoría legal y estatus, así como en tanto que ‘forma de identidad sociopolítica’¹ se ha construido a partir de la exclusión de las mujeres, los esclavos, los no propietarios y los extranjeros, todos a la vez o con distintas combinaciones, por razones semejantes: su incapacidad para la virtud o para la racionalidad que requiere hacerse cargo de los asuntos públicos.

La historia lineal del desarrollo de la ciudadanía, reconstruida por Marshall en su texto *Ciudadanía y clase social*², que se ha convertido en el canon a la hora de hablar de ciudadanía, no toma en cuenta la historia de las mujeres³, ni de las negras, latinas, migrantes, etcétera, quienes no han logrado acceder plenamente al ejercicio de ninguno de estos derechos.

Por otro lado, la delimitación de la acción propiamente política dentro de los límites de lo que tradicionalmente se denomina sociedad civil, que va de la mano con la teoría *mainstream* de la ciudadanía, le quita el reconocimiento a acciones y formas de organización de base que suelen ser las más utilizadas por las mujeres pobres y otros grupos excluidos, negando su cualidad de ejercicio de la ciudadanía e identificándolas como acciones subversivas. Siguiendo a Faranak Miraftab⁴, los colectivos en desventaja siempre se han comprometido en acciones políticas consideradas informales, las que a la luz de la crítica feminista de la ciudadanía, pueden aparecer como propiamente políticas, si bien reconoce la necesidad de dedicar más atención a dichas prácticas informales. Con Miraftab, entendemos que el potencial de una teoría y una práctica feminista de la ciudadanía, permite entender como políticas, prácticas que de otro modo serían excluidas. Un concepto feminista de ciudadanía, implica entender como parte de ella las prácticas de resistencia que apuntan a la expansión de los derechos políticos, civiles y sociales y no solo la consolidación de la existencia formal de lo mismos.

¹ Heater, Derek Benjamin, *Ciudadanía: una breve historia* (Madrid: Alianza, 2007).

² Marshall, T. H. “Citizenship and Social Class.” In *Inequality and Society*, edited by Jeff Manza and Michael Sauder, 148–54. New York: Norton, 2009.

³ Fraser, Nancy, y Linda Gordon. “Contract vs. Charity. Why Is There No Social Citizenship in the United States?” *Socialist Review*, 1992.

⁴ Miraftab, Faranak. «Invited and Invented Spaces of Participation: Neoliberal Citizenship and Feminists’ Expanded Notion of Politics». *Wagadu* 1, n.º Spring 2004: 1-7.

Pretendemos identificar el modelo feminista como un modelo crítico de las categorías políticas de los modelos tradicionales, pues evidencia la incapacidad, tanto del liberalismo, como del republicanismo, para dar cuenta de nuevas prácticas políticas que exceden el concepto de participación tal como estos modelos lo han entendido y que a su vez replantean el concepto mismo de espacio público.

De manera sintética podemos señalar que el liberalismo es una doctrina negativa, es decir, una teoría política que surge desde la oposición a otra, en este caso, al absolutismo⁵. Esta idea se corresponde con el surgimiento histórico del liberalismo y puede constatarse en el pensamiento de sus precursores como Locke, pero también en las figuras propiamente liberales como Tocqueville o Mill quienes desde la desconfianza frente a la “tiranía de la mayoría” ya fuera a través de las instituciones, como de la vigilancia ejercida por la propia sociedad, subrayarán que la libertad política de la que se goce no depende tanto del origen del poder, sino de cómo este se ejerza.

El modelo de sujeto político para el liberalismo, es el sujeto contratante de las teorías del contrato social: un sujeto concebido como carente de relaciones previas, o lo que en palabras de Hobbes sería “como si hubiesen surgido recién de la tierra como hongos y sin ninguna obligación hacia los otros”⁶. Siendo Hobbes un defensor del absolutismo, su comprensión restringida de la libertad y su idea poco exigente de lo que cuenta como consentimiento, se encuentran a la base de la idea de libertad negativa que, de acuerdo con la famosa conceptualización de Berlin⁷, es la que el liberalismo ha hecho propia.

Desde la perspectiva de Carole Pateman⁸, toda la teoría del contrato social está erigida sobre un contrato sexual, mediante el cual los varones adultos pactan entre sí el reparto pacífico de las mujeres y el fin de la regla del padre, que en términos psicoanalíticos aludía al monopolio de las mujeres por parte de este. Este dominio simbólico encuentra su reflejo en la refutación del argumento naturalista del origen de la obligación política, que tiene su momento más sobresaliente en el argumento de Locke para rechazar la tesis expuesta por Sir Robert Filmer en *El patriarca*, en su *Primer tratado sobre el gobierno civil*. Para Pateman, dicha refutación que cambia el poder del padre, al cual los hijos están sujetos desde el nacimiento, por el contrato entre individuos libres, solo libera a los varones a cuya medida está diseñado el concepto de individuo, sujeto del contrato social. Los contratantes en el relato loc-

⁵ Macedo, Stephen, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

⁶ Hobbes, Thomas *On the Citizen* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Cap. VIII, 10.

⁷ Berlin, Isaiah, *Cuatro Ensayos Sobre La Libertad*, El libro universitario (Madrid: Alianza, 1998).

⁸ Pateman, Carole, *The Sexual Contract* (Stanford University Press, 1988).

keano son dueños de su cuerpo y es por ello que pueden ser individuos. Las mujeres no gozan de esa propiedad, ellas mismas son propiedad de los varones, lo que les permite a esto asegurar la propiedad sobre los hijos. Para Pateman “El contrato está lejos de oponerse al patriarcado; el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno es constituido”⁹ Simbólicamente las mujeres teníamos más poder en el estado de naturaleza que en la sociedad civil, a todas luces resultado de un contrato impuesto por la fuerza que se parece más a la obligación política obtenida mediante la conquista, que a la resultante de un pacto mutuamente ventajoso.

La famosa consigna de *lo personal es político*, que suele atribuírsele a Kate Millet, por su parte, pone en tela de juicio la división entre lo público y lo privado como dos esferas discretas, desde la cual se yergue la teoría liberal para construir su noción de individualidad y blindar un espacio frente a la intromisión del Estado y de la sociedad. El liberalismo, trastocando los valores clásicos que posicionaban lo público como el espacio de la acción propiamente humana, pondrá todas sus cartas en juego en el espacio privado como aquel espacio en que es posible el pleno desarrollo de la individualidad¹⁰, para las mujeres, en tanto, el espacio privado ha sido el sitio al cual se nos ha confinado y en el cual, en nombre de la privacidad y del derecho de propiedad, hemos sido reducidas a la condición de menos que un sujeto.

La visión liberal enfrentada a la visión republicana del par público/privado, son las dos caras de la moneda de la ciudadanía. Para el liberalismo el ámbito privado aparece como una esfera de autorealización, depositaria del sentido de la vida y frente a la cual, tanto el Estado, como la sociedad deben retroceder. Cualquier demanda de compromiso cívico, solo puede justificarse a partir de los réditos que este le dé al individuo para sus proyectos privados¹¹.

El discurso del feminismo liberal puede ser fácilmente reconocido en tanto reivindicará la inclusión de las mujeres en el orden de lo público y su igualación en el acceso a la propiedad en el ámbito privado. Dicho en términos marshallianos, el feminismo liberal circunscribe sus demandas al ámbito civil y político, dejando de lado aquellos derechos que se corresponden con la llamada ciudadanía social. No obstante, es importante no ignorar que, así como existe una bien conocida crítica feminista a la teoría política liberal, existe también, un potente y fructífero feminismo liberal. El llamado “feminismo de la primera ola” o “movimiento por los derechos de las mujeres”, estaba, tal como lo indica su nombre, enfocado en las de-

⁹ Pateman, Carole *The Sexual Contract* (Stanford University Press, 1988).

¹⁰ Mill, John Stuart «*On Liberty*» and *Other Writings* (Cambridge University Press, 1989).

¹¹ Shelley Burtt, «The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal», *American Political Science Review* 87, n.º 2 (1993): 360; Shelley Burtt, «The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue», *Polity* 23, n.º 1 (1990): 23.

mandas de igualdad de derechos, siendo el más sobresaliente el derecho al sufragio, pero no el único¹². El derecho a la propiedad privada o a un igual trato ante la ley, o más contemporáneamente el acceso igualitario a los puestos de trabajo, en algunos casos incluso si esta demanda de igualdad de acceso implica la demanda de “cuotas” mediante políticas de acción afirmativa, una demanda que parece oponerse a la tradicional reticencia liberal a la intervención estatal. Pero también ha llamado la atención sobre lo nocivo que puede resultar un Estado paternalista en sociedades donde existe una arraigada desigualdad de género, donde las leyes son empleadas para limitar las opciones de las mujeres.

Resistir a la arbitrariedad de los fines del Estado parece un objetivo irrenunciable, más aún para las mujeres, cuyo cuerpo siempre ha sido materia de decisión para el poder político¹³. Drucilla Cornell propone el concepto “dominio imaginario”, como una suerte de espacio protegido frente a las intervenciones, tanto del Estado, como de la sociedad. Un espacio que la autora define como aquel en que, en tanto criaturas sexuadas, podemos evaluar y representarnos quiénes somos, imaginar una realidad distinta de aquella en la que actualmente vivimos, un espacio imprescindible para la utopía y, por ende, para cualquier política transformadora: “no queremos que el estado supervise el contenido de nuestro dominio imaginario”¹⁴. El antiperfeccionismo feminista parece una herramienta necesaria para protegernos frente a políticas conservadoras, garantizar un ámbito de privacidad que haga posible la autodeterminación. Aunque dicho ámbito de no interferencia pueda resultar un arma de doble filo muchas veces.

Muchas de las demandas y logros del feminismo liberal, no obstante, cuestionan conceptos cardinales de la tradición a la que pertenecen, no solo el de la no-intervención estatal (y con ello los límites del principio del daño), sino el de la equivalencia entre autonomía y deseos conscientes del agente, al cuestionar la aparente felicidad de las mujeres que se conforman con ocupar los tradicionales roles de esposas y madres.¹⁵

En un brillante análisis sobre la formación de deseos y creencias en cuanto motivos para la acción, Anita Superson¹⁶, identifica cinco características de lo que ella denomina “deseos deformados”. Este análisis pone de manifiesto que los deseos y las preferencias no son completamente espontáneas, sino que son producto del entorno en el que nos desarrollamos y, en una sociedad injusta, serán el producto

¹² Hagar Kotef, «On Abstractness: First Wave Liberal Feminism and the Construction of the Abstract Woman», *Feminist Studies: FS*, 21, n.º 3 (2009): 495-522.

¹³ Cornell, Drucilla, *At the Heart of Freedom* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

¹⁴ Cornell, Drucilla, *At the Heart of Freedom* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

¹⁵ Ver por ejemplo Friedan, Betty, *The Feminine Mystique* (New York: W. W. Norton & Company, 2001).

¹⁶ Anita M Superson, «Deformed Desires and Informed Desire Tests», *Hypatia* 20, n.º 4 (2000): 109-26.

de las relaciones de dominación existentes, deseos que contribuyen a su vez a que la dominación se reproduzca y benefician a los grupos que salen gananciosos de la dominación. Los deseos deformados que comenta Superson, son producto del autoengaño y son, por lo mismo, difíciles de erradicar desde una intervención que se plantee desde el “principio del daño” milliano, es decir, desde el cuidado de la libertad individual hasta donde no daña a otros. En un contexto de opresión el sujeto deviene otro para sí mismo. Pero afirmar esto implica ponerse en el límite externo de la moral liberal.

La referencia a deseos deformados, rompe entonces con el dogma liberal de la transparencia de las preferencias, y cuestiona por ende la idoneidad de una fundamentación de la moral y la legitimidad política en el mero interés propio de los agentes, o en su consentimiento, y por ende, la posibilidad efectiva de una emancipación de las mujeres en clave liberal

Parte de la impotencia del feminismo liberal para hacerse cargo de esta tarea, se debe a su compromiso con la neutralidad axiológica que, aunque actúa como profilaxis frente a los valores del conservadurismo moral, le impide poner en tela de juicio los valores impulsados por el mercado, y limitarse, por el contrario, a demandar el acceso igualitario de las mujeres y de las minorías étnicas a dicha sociedad, sin proponerse transformar la cualidad mercantil de dichas relaciones, que han sido hechas a la medida de los varones, creando una complicidad entre el patriarcado y el capitalismo de libre mercado.¹⁷ No deja espacio para transformar el orden existente, sino solo para hacerlo accesible a más individuos. Dicho de otro modo, las reclamaciones del feminismo liberal son en último término reclamaciones de acceso al libre mercado en igualdad de condiciones, aunque ello demande medidas reparatorias provisionales, como la acción afirmativa. Desde la perspectiva liberal de la *inclusión*, la incorporación de las mujeres blancas al mercado de trabajo dominado por hombres, va de la mano con la necesidad de que ese cuidado sea realizado por otras, muchas veces mujeres “de color” y pobres, por lo que la emancipación de unas en el mercado, va de la mano con la opresión de otras bajo condiciones laborales precarias.

El individualismo abstracto y la *somatofobia*, elementos ambos que Jaggar señala como característicos de la concepción liberal de la naturaleza humana, le impiden al feminismo liberal ir todo lo lejos que su objetivo emancipador requeriría. Jaggar¹⁸ afirmará que el feminismo liberal no es una base filosófica adecuada para la liberación de las mujeres. El individualismo abstracto hace referencia a la idea de que

¹⁷ Federici, Silvia, *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2013).

¹⁸ Jaggar, Alison M, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983).

los individuos pueden ser separados de sus contextos sociales, y es finalmente un concepto normativo respecto de lo que un adecuado uso de la razón debería ser: la razón universal no es sensible al contexto. Si bien las feministas liberales han cuestionado en parte esto al hacer aparecer el sexo como determinante de las relaciones sociales y del acceso a los derechos, la aspiración final es la de hacer que las diferencias sexuales se vuelvan irrelevantes, incluso aquellas atribuibles exclusivamente a la biología, como la capacidad de dar a luz. No es difícil situar aquí la *somatofobia*. Con todo, la somatofobia termina alimentando la división capitalista del trabajo sexual, en tanto el trabajo asociado al cuerpo, sobre todo aquellas típicamente feminizadas, o realizadas por migrantes pobres –como las labores de cuidados– tienen una valoración social y económica inferior¹⁹.

La comprensión liberal del espacio público se hace insuficiente para una teoría y una práctica políticas que apuntan a identificar formas de dominación en el cotidiano. Para el liberalismo y su delimitación de la familia como esfera de no intervención, el ámbito de las relaciones íntimas no puede ser comprendido como uno donde sea posible la dominación, como tampoco la acción política de resistencia a esta. Al sujeto político del modelo liberal le corresponde más bien ser un evaluador racional²⁰ de las decisiones políticas que son tomadas en otro lado, es insuficiente como marco de comprensión para la política que se construye desde los movimientos sociales hoy en día, como lo que buscamos proponer aquí a través del concepto de ciudadanía feminista, sin desconocer que lo fuera para las revoluciones democráticas del siglo XIX, en tanto que estas eran precisamente revoluciones antiabsolutistas que se movían en un espacio político bien definido: el del poder político institucional primero, y el de la sociedad de masas que adviene con la democracia, después. La meta política de las revoluciones democráticas era el establecimiento de un ámbito de exclusión del poder político o del juicio de la sociedad. La ciudadanía feminista, en cambio, no persigue una mera ampliación del derecho político, sino un giro radical respecto de quién hemos de considerar el sujeto político.

La propuesta de un modelo feminista de ciudadanía, no se trataría de una ciudadanía diferenciada para varones y mujeres, sino de rescatar los conceptos que se ponen en juego en el movimiento feminista, la particular forma de entender la política que emerge desde ahí y las virtudes y prácticas asociadas a ella. Mary Dietz²¹, en su rechazo de los argumentos maternalistas, apuntará la especificidad de lo público como constitutivo de la *identidad* dada en la ciudadanía democrática. Más que buscar el modelo de ciudadanía en el cuidado maternal, Dietz propone la

¹⁹ Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, 1990).

²⁰ Macedo, *Liberal Virtues*, 240.

²¹ Dietz, M, «Citizenship with a feminist face: The problem with maternal thinking.», *Political Theory*, 1985.

tradicón republicana como lenguaje político alternativo para pensar una ciudadanía propiamente feminista.

Dietz es crítica tanto del rechazo de la categoría de ciudadanía por parte de las feministas marxistas, como de la que es propia de las maternalistas quienes reniegan de los valores políticos tradicionales, por considerarlos fríos y patriarcales. Elshtain²² es el principal blanco de sus críticas. Para Dietz, las feministas deberían reivindicar no valores de una femineidad esencial, reducida al ámbito privado, sino valores propiamente políticos:

Lo que eso exige, entre otras cosas, es una disposición a percibir la política de una manera que no la perciben los liberales ni las maternalistas: como una actividad humana que no es por necesidad ni desde el punto de vista histórico, reducible a gobierno representativo o ‘el arrogante reino masculino y público’.²³

Dietz propone una adhesión feminista a los valores del republicanismo democrático. Sin embargo, el republicanismo ha sido tradicionalmente hostil a las mujeres, cuya exclusión del espacio público se ha justificado con diferentes argumentos, aunque todos apuntan en una dirección similar: la incapacidad natural de las mujeres para desempeñarse virtuosamente en el espacio público, es decir, para dejar de lado el interés particular, en favor del interés general, el de la república. En las siguientes páginas intentaré probar que el republicanismo, al menos en su forma clásica, no ofrece una concepción de la ciudadanía compatible con los objetivos feministas, más allá de las circunstancias particulares de los autores y la autora que expondré, se trata de los valores en juego –precisamente lo que Dietz defiende– lo que resulta incompatible con la ciudadanía feminista que aquí proponemos.

Comenzaré este recorrido entonces con Rousseau, quien es usualmente señalado como un pensador de la emancipación, por lo que, a primera vista resulta inverosímil suponer que ha conservado a las mujeres en la sujeción, mostrando el camino de una emancipación únicamente masculina.

La misoginia rousseauiana ha sido notada por Pateman en el artículo de 1980 *El desorden de las mujeres: mujeres, amor y el sentido de la justicia*²⁴. Tal como lo aclara la autora al principio del texto, “El desorden de las mujeres” hace referencia a una cita del mismo Rousseau en la famosa *Carta a D’Alembert*²⁵, donde señala que

²² Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton University Press, 1981).

²³ Dietz, Mary, «Context is all: feminism and theories of citizenship», en *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*, ed. Chantal Mouffe, 2nd impr, Phronesis (London [etc.]: Verso, 1995), 75.

²⁴ Pateman, Carole, «“The Disorder of Women”: Women, Love, and the Sense of Justice», *Ethics* 91, n.º 1 (1980): 20–34.

²⁵ Rousseau, Jean Jacques, *Carta a D’Alembert* (Lom Ediciones, 1996).

la principal causa de decadencia de un pueblo, no es su tendencia a los vicios como el vino, sino “el desorden de las mujeres”. La condena del desorden en ellas nos hace suponer la existencia de un deber de orden, cuyo incumplimiento redundaría en la perdición del pueblo.

La condena de las mujeres como inductoras del vicio es tan antigua como el relato bíblico del Génesis, no obstante, el “desorden de las mujeres” al que alude Rousseau, sería uno de una índole más compleja que la mera incapacidad femenina de reprimir el impulso sexual²⁶.

El rol perturbador de las mujeres en la sociedad es analizado junto al del vino. El ginebrino se muestra más permisivo con este último, pues el consumo de vino solo podría destruir a un pueblo que ya es vicioso, no ser un vicio en sí mismo. El desorden de las mujeres en cambio, es siempre peligroso y no remite únicamente al desorden propio de la vida licenciosa de las actrices, asunto recurrente en la carta -dado que el tema del que discute con D’Alembert es lo nocivo de los espectáculos teatrales- sino el afeminamiento de las costumbres. El amor y la pasión que portan las mujeres son la perdición de un pueblo. Si las mujeres dejan de someter su naturaleza pasional mediante la modestia que el buen Rousseau prescribe, entonces el pueblo completo sucumbe. El amor, como pasión, aunque pueda ser virtuoso, es una virtud de segundo orden, peligrosa, en tanto que es difícil de domar²⁷. El amor, cuando es una pasión ordenada, es un buen complemento de las virtudes; mas, cuando este se presenta de manera excesiva y desordenada, como parece inevitable para Rousseau, hace que los hombres se olviden de sus verdaderos deberes. Las mujeres, tal era la convicción de Rousseau, no tenían la misma capacidad para cumplir con los deberes cívicos que los varones, por ello su lugar, más que el espacio público, era el espacio de lo doméstico, espacio gobernado por la ley del amor. Pero el amor, que no podía ver la luz de lo público, tampoco podía *desordenarse* en lo privado. La mujer, nos recuerda Pateman, debía hacerse cargo del orden y la limpieza en el espacio doméstico. La fijación de Sofía, la compañera de *Emilio*, con el orden, le restituye la pureza perdida por el pecado original de nacer mujer. El desorden del amor es la perdición, personal y colectiva. Nos lo recuerda la trágica muerte de Julie en *La Nouvelle Héloïse*.²⁸ Este temor del desorden de lo privado, entendido como desorden sexual, fue también preocupación de la ortodoxia comunista. Nos lo recuerda Carla Lonzi en su manifiesto *Escupamos sobre Hegel*²⁹, donde citará las recomendaciones de Lenin a Clara Zetkin e Inés Armand, para dirigir la lucha de

²⁶ Rousseau, 203.

²⁷ Rousseau, 212.

²⁸ Rousseau, Jean Jacques, *Julia, o la nueva Eloïsa*, Madrid (Ediciones AKAL, 2007).

²⁹ Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel* (Barcelona: Anagrama, 1981).

las mujeres proletarias en la dirección correcta. Particularmente a esta última le habría hecho reparos sobre la inclusión del “amor libre” en el opúsculo para las trabajadoras, que preparaba. La respuesta al matrimonio sin amor de la burguesía no era el amor libre, sino el matrimonio civil proletario. De nuevo la llamada al orden, incluso en lo íntimo, pues ellos siempre supieron que el germen de la política feminista se encontraba ahí.

El rechazo de las costumbres burguesas es también ampliamente tematizado por Rousseau, de ahí que la caracterización de la educación de Sofía, destinada a ser la compañera de Emilio, su complemento, haya estado orientado a mantener ese orden y castidad, que si bien no le venían naturalmente dados, debían serle inculcados por el bien de la comunidad. La moral (moral sexual en este caso) y la política, están profundamente entrelazadas para Rousseau. Sabemos que la educación de Sofía ha sido uno de los objetos predilectos de las críticas a Rousseau; sin embargo existirían voces disidentes en torno a la misoginia rousseauiana que es preciso escuchar. De acuerdo con Mira Morgenstern³⁰, en su revisión de la recepción de Rousseau por el feminismo, no sería del todo apropiado afirmar la misoginia del autor, pues las afirmaciones que fundamentan esta interpretación estarían contenidas únicamente en sus novelas (el *Emilio* y *La Nouvelle Héloïse*) y del todo ausentes en sus tratados políticos, por lo que derivar consecuencias políticas de ellos podría parecer al menos parcial. Sin embargo la evidencia de la *Carta a D'Alembert* que hemos revisado de la mano de Pateman, deja poco lugar a dudas y la misoginia que se deja leer aquí, tiene un costo importante para el proyecto emancipatorio rousseauiano. Las mujeres no logran romper las cadenas en el contrato social rousseauiano, no logran la libertad civil que debía proveer la ciudadanía.³¹

Difícilmente la ciudadanía feminista podría ver un aliado en el republicanismo. Una vez más, el desorden, la “ironía de la comunidad”, dirá Hegel (2000) pero esta no idoneidad de las mujeres, las mismas que en el hogar deben hacerse cargo de la formación de los aguerridos ciudadanos republicanos, es más que un rasgo propio de las teorías de Rousseau y Hegel; es, con toda seguridad, el corolario de una particular construcción de la virtud como sacrificio, como un valor y una fortaleza que son definidos a partir de la *psique* del guerrero, del ciudadano espartano.

La crítica feminista a Hegel también está mediada por la literatura, pero esta vez no se trata de una construcción *ad hoc*, como Sofía o Julie, sino en la interpretación que el alemán hace de la Antígona de Sófocles, a quien usa como ejemplo de la imposibilidad femenina para adecuarse a la universalidad. Mientras los varones se

³⁰ Morgenstern, Mira, «Rousseau and modern feminism», *Pensée Libre* 5 (1995): 154-67.

³¹ Cobo, Rosa, *Fundamentos Del Patriarcado Moderno*, Jean Jacques Rousseau, Feminismos 23 (Madrid: Cátedra, 1995).

encuentran más cercanos a la ley divina, y por ende a la universalidad, las mujeres están más cerca de la ley humana, la ley propia de los penates o espíritus familiares. Ese apego a la particularidad, las hace peligrosas en el espacio público y justifica con creces su exclusión.³²

Hegel, sin lugar a mayores dudas, reconoce la oposición entre la familia y la comunidad. El elemento femenino, la femineidad, en cuanto vencido, se convierte en el enemigo interior de la comunidad, y por ello será el elemento que la tensiona constantemente, pues ha sido oprimido por ella, la eterna ironía. El desorden aparece una vez más del lado del principio femenino que se niega a disolverse completamente en la ley de la universalidad y quisiera ver todo el Estado disuelto en la individualidad de los miembros de la familia. En su *Filosofía del derecho*, ahondará en lo escrito previamente en la *Fenomenología* sobre el origen de la ley del Estado, volverá a citar a Antígona, como la más sublime expresión de la tragedia que constituye el choque entre la ley humana y la ley divina, entre la objetividad y el deseo de la universalidad, propias de la virilidad y la subjetividad y el sentimentalismo, asociados a la feminidad.³³

Durante el siglo XX, la retórica republicana es brillantemente retomada por Hannah Arendt, quien exaltarán las virtudes del espacio público clásico, frente a la entrada de la sociedad en la política, propia del contexto contemporáneo. Pero el modelo de espacio público que Arendt reivindica, se caracteriza por la exclusión de las mujeres, los esclavos y los extranjeros. La distinción conceptual de Arendt entre lo público y lo privado, tiene consecuencias normativas indeseables, las que Seyla Benhabib en *Models of Public Space* hace notar desde el cuestionamiento a la denominada antimodernidad de Hannah Arendt³⁴. Dicho brevemente: la exaltación de la esfera pública republicana como espacio público agonístico es, a su vez, una exaltación de la exclusión simbólica y fáctica de las mujeres.

A la interpretación del espacio público agonístico, Benhabib opone el espacio público asociacional. Este espacio, emancipado de la referencia topográfica, emerge donde sea y cuando sea que los hombres (y las mujeres, habría que agregar) actúan concertadamente con miras a un fin compartido. Las demandas de los grupos que la comprensión agonística del espacio público excluía sistemáticamente, son, bajo el modelo *asociacional*, susceptibles de ser comprendidas como legítimas demandas de justicia que *ocupan* el espacio público. La primera concepción del espacio públi-

³² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología Del Espiritu*, trad. Antonio Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010), 563.

³³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho. O compendio de derecho natural y ciencia del estado*. (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 238, 239.

³⁴ Benhabib, Seyla, «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas», en *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig J. Calhoun (MIT Press, 1992), 75.

co como *topos* del *agon* y de la aparición en sentido fuerte frente al otro, delimitaba desde la teoría la agenda política, como aquello que puede ser expuesto a los otros. Para Benhabib lo que importa en el discurso público político no es el contenido previamente determinado de los temas que deberá abordar una agenda política, sino la forma en que éste debe tener lugar. Esta forma está dada por la exclusión de la violencia en el espacio público.

La maniobra argumentativa de Benhabib consiste entonces en desechar el concepto más rígido de publicidad, para rescatar aquel otro concepto más flexible, más poroso a las demandas de justicia que configuran una sociedad democrática. Con todo, podemos introducir cierta sospecha sobre el intento de diferenciar completamente los medios violentos de los medios democráticos, cuestión que precisamente pretendemos criticar a través de la noción de ciudadanía feminista. Habría que preguntarse nuevamente cuál es el lugar de la violencia dentro de una democracia cuyas condiciones de acceso tanto al poder económico, como a la influencia política (más interrelacionados de lo que quisiéramos), dejan a muchas y muchos afuera. Agnes Heller³⁵ añadirá que, pese que la comunicación libre de dominación es el objetivo de la emancipación, dado que las condiciones ideales del discurso enunciadas por Habermas difieren considerablemente de las condiciones efectivas de la vida en nuestras democracias, la violencia actuaría, entonces, como una condición pre-discursiva del discurso político, abriendo un espacio hasta entonces cerrado para ciertos grupos excluidos. No se trata, por supuesto, de afirmar que el uso de la violencia pueda ser legitimado en atención a los fines que persiga, este es un camino peligroso. De lo que se trata aquí es de asumir que la violencia está presente en las estrategias políticas y que para muchos grupos marginados estructuralmente del espacio público, y de sus formas tradicionales de representación, puede ser el único camino disponible.³⁶

Por su parte Hannah Pitkin, también someterá a crítica la concepción agonal del espacio público, no por lo limitado del público que puede dar cuenta de las hazañas que configuran lo agonal, sino por la banalidad de dicha ocupación del espacio público. La justicia, destaca Pitkin, está ausente en la teoría política de Arendt y es por ello que las demandas provenientes de la esfera de reproducción de la vida, le parecen indignas de entrar en la lógica que considera propia de la política. La emergencia de lo social, que es fundamentalmente la cuestión de la pobreza, encuentra su solución no en el espacio público de la acción política, sino más bien en la téc-

³⁵ Agnes Heller, *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón* (Ediciones Península, 1999).

³⁶ Una crítica a las condiciones ideales del discurso y en general a la idea de consenso racional en Habermas puede ser encontrada en Javier Muguerza, «Habermas en el “reino de los fines”». (Variaciones sobre un tema kantiano)», en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, ed. Esperanza Guisán (Anthropos Editorial, 1988), 97-139.

nica. Arendt no ve cómo la mera técnica es insuficiente para resolver un problema que es multidimensional. Cambiar la estructura de la distribución de la riqueza, por ejemplo, no se logra únicamente diseñando un sistema tributario que disminuya la brecha entre quienes ganan más y quienes ganan menos, el mero diseño no garantiza su aceptación por parte de los legisladores, ni de las corporaciones, ni de las ciudadanas y ciudadanos de a pie. Es una cuestión de justicia.

Pitkin no titubea en señalar las consecuencias nefastas de un espacio público concebido solo para la inmortalidad y que pretende condenar las faenas de la supervivencia, a la oscuridad. La justicia para Pitkin, consiste precisamente en aquello que Arendt teme, en aquello que los honorables varones de la tradición republicana también temen: el desorden de las mujeres. Pero no solo de las mujeres; el desorden de lo privado en tanto que inquietud de aquello que debía estar caracterizado por la mera pasividad, por la circularidad de los procesos de reproducción de la vida.

Contra la lectura lineal del desarrollo de los derechos que ha ofrecido la perspectiva marshalliana, la historia de los derechos sociales, que son la entrada de la esfera de la reproducción a lo político, ha sido la historia de la politización de ámbitos otrora privados, la historia de la identificación de una estructura opresiva común tras las carencias particulares. La política dirá Pitkin, es ese constante paso de lo privado a lo público, que impone en nosotros la obligación de modular nuestras exigencias en el lenguaje de lo público, que permite articular las demandas de justicia como tales.

Anne Phillips explora las posibilidades de una alianza entre el feminismo y el republicanismo, llamando la atención sobre las dificultades que esta conlleva. Para Phillips la tradicional concepción del espacio público en clave masculina y la consecuente devaluación de las actividades femeninas como no-políticas, son obstáculos importantes para el éxito de dicha alianza. Cifrará sus esperanzas, no obstante, en el énfasis de las ideas republicanas en la no-dominación, un ideal fructífero para la emancipación femenina. Para Phillips un feminismo republicano debería proponerse la revalorización del espacio público, no mediante el intento de devolverle el aura que Arendt echa en falta, sino todo lo contrario, de valorizar las diferentes formas que tiene la política en nuestros días:

Las feministas han notado indicios de actividad política en lugares inesperados —incluso clandestinos, en algunos casos—y aunque esto lleve a veces a una lectura demasiado optimista de la política contemporánea, es un importante correctivo a los escenarios más apocalípticos que proyectan procesos de decadencia histórica.³⁷

³⁷ Phillips, Anne, «Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance?», *Journal of Political Philosophy* 8, n.º 2 (1 de junio de 2000): 292.

El feminismo y el republicanismo pueden construir una alianza en la que el feminismo no sea la víctima sacrificial, a condición de que este renuncie a su tradicional concepción de la esfera pública y de la virtud cívica, en tanto que eminentemente masculina, que hemos analizado críticamente aquí. Esta transformación en el ideal de publicidad haría al republicanismo más sensible a las nuevas formas de organización y expresión política, en tanto que resistencias a las múltiples formas de violencia que el patriarcado y el capital ejercen cotidianamente.

El concepto de ciudadanía feminista puede ser una categoría fructífera de análisis en tanto permite entender nuevas formas de organización y acción desde los movimientos sociales, que quedan fuera de la grilla de la publicidad y participación de la clave republicana tradicional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benhabib, Seyla. «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas». En *Habermas and the Public Sphere*, editado por Craig J. Calhoun. MIT Press, 1992.
- Berlin, Isaiah. *Cuatro Ensayos Sobre La Libertad*. El libro universitario. Madrid: Alianza, 1998.
- Burt, Shelley. «The Good Citizen's Psyche: On the Psychology of Civic Virtue». *Polity* 23, n.º 1 (1990): 23. <https://doi.org/10.2307/3235141>
- «The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal». *American Political Science Review* 87, n.º 2 (1993): 360. <https://doi.org/10.2307/2939046>
- Cobo, Rosa. *Fundamentos Del Patriarcado Moderno, Jean Jacques Rousseau*. Femenismos 23. Madrid: Cátedra, 1995.
- Cornell, Drucilla. *At the Heart of Freedom*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998. <https://doi.org/10.1515/9781400822553.toc>
- Dietz, M. «Citizenship with a feminist face: The problem with maternal thinking.» *Political Theory*, 1985. <https://doi.org/10.1177/0090591785013001003>
- Dietz, Mary. «Context is all: feminism and theories of citizenship». En *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*, editado por Chantal Mouffe, 2nd impr. Phronesis. London [etc.]: Verso, 1995.
- Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton University Press, 1981.
- Federici, Silvia. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. New York: W. W. Norton & Company, 2001.
- Heater, Derek Benjamin. *Ciudadanía: una breve historia*. Madrid: Alianza, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología Del Espiritu*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho. O compendio de derecho natural y decencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Heller, Agnes. *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón*. Ediciones Península, 1999.

- Hobbes, Thomas. *Hobbes: On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Jaggar, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983.
- Kotef, Hagar. «On Abstractness: First Wave Liberal Feminism and the Construction of the Abstract Woman». *Feminist Studies : FS*. 21, n.º 3 (2009): 495-522.
- Lonzi, Carla. *Escupamos sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- Macedo, Stephen. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Mill, John Stuart. *J. S. Mill: «On Liberty» and Other Writings*. Cambridge University Press, 1989.
- Miraftab, Faranak. «Invited and Invented Spaces of Participation: Neoliberal Citizenship and Feminists' Expanded Notion of Politics». *Wagadu* 1, n.º Spring 2004: 1-7.
- Morgenstern, Mira. «Rousseau and modern feminism». *Pensée Libre* 5 (1995): 154-67.
- Muguerza, Javier. «Habermas en el “reino de los fines”. (Variaciones sobre un tema kantiano)». En *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, editado por Esperanza Guisán, 97-139. Anthropos Editorial, 1988.
- Pateman, Carole. «“The Disorder of Women”: Women, Love, and the Sense of Justice». *Ethics* 91, n.º 1 (1980): 20–34. <https://doi.org/10.1086/292200>
- *The Sexual Contract*. Stanford University Press, 1988.
- Phillips, Anne. «Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance?». *Journal of Political Philosophy* 8, n.º 2 (1 de junio de 2000): 279-93. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00103>
- Rousseau, Jean-Jacques. *Carta a D'Alembert*. Lom Ediciones, 1996.
- *Julia, o la nueva Eloísa*. Madrid. Ediciones AKAL, 2007.
- Superson, Anita M. «Deformed Desires and Informed Desire Tests». *hyp Hypatia* 20, n.º 4 (2000): 109-26. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00539.x>
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 1990.



*Social control policies and global justice. The border as an
intersectional device for the production of injustices*

*Políticas de control social y justicia global.
La frontera como dispositivo interseccional
de producción de injusticias*

FRANCISCO BLANCO BROTONS

CSIC. Instituto de Filosofía
franciscojose.blanco@cchs.csic.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 189-202



Recibido: 10/11/2017

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

En este artículo se analizarán tres dinámicas de injusticia que caracterizan el papel de las fronteras amuralladas en nuestro mundo contemporáneo. Este análisis se realizará a través de una crítica del concepto de “tierra de nadie” que, como se defenderá, sirve para ocultar los mecanismos de control social que se ponen en funcionamiento a través de estos dispositivos, así como los agentes involucrados en ellos. Estas dinámicas serán sistematizadas, de acuerdo con el marco analítico propuesto por Nancy Fraser, distinguiendo la distribución, el reconocimiento y la dominación.

Palabras clave: globalización, fronteras, control social, injusticias.

Abstract

This paper will analyze three dynamics of injustice that characterize the role of walled borders in our contemporary world. This analysis will be carried out through a critique of the concept of “no man’s land” which, as it will be defended, serves to hide the mechanisms of social control that are put into operation through these devices, as well as the agents involved in them. These dynamics will be systematized, according to the analytical framework proposed by Nancy Fraser, distinguishing distribution, recognition and domination.

Keywords: globalization, borders, social control, injustices.

Usando una terminología fraseriana, las fronteras son un fenómeno en el que intersecan prototípicamente las dimensiones de dominación, de distribución y de reconocimiento. Frente a las perspectivas sobre interseccionalidad que utilizan esta categoría principalmente para analizar dinámicas de la política de identidad y de reconocimiento, en la línea de lo que Yuval-Davis denomina *politics of belongings 1*, la perspectiva de Fraser² me parece que tiene la virtud de ofrecer un marco teórico de mayor escala, al añadir a las cuestiones identitarias y de reconocimiento, las dimensiones de dominación y de producción y distribución capitalista. Las complejidades de lo global nos fuerzan a una reconceptualización y ampliación de la noción de sistema social, para el que en paralelo debe desarrollarse un marco normativo capaz de visibilizar las múltiples dimensiones de desigualdad a través de las que se desarrollan e interconectan sistemas sociales crecientemente complejos, cambiantes y flexibles. De este modo, la perspectiva interseccional puede superar el peligro de reduccionismo contra el que alertan Walby, Armstrong y Strid³ y atender cuestiones de mayor escala que involucren un horizonte global, tal como reclama Benhabib⁴. Las fronteras, en tanto que dispositivos importantes dentro de estructuras sociales enormemente complejas que ya tienen alcance planetario, son una de estas cuestiones de mayor escala que demandan una perspectiva interseccional ampliada.

Las categorías analíticas que aplicamos para describir o analizar los fenómenos del mundo contemporáneos son muy relevantes y su análisis puede reflejar la intersección de diversas dinámicas de injusticia. Por este motivo, este artículo atiende al creciente uso que nuestros gobiernos hacen del concepto de *tierra de nadie* para describir nuestras fronteras amuralladas. ¿Es ese concepto aplicable a este fenómeno?

^{*} Este artículo se ha elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad: «Derechos humanos y justicia global en el contexto de las migraciones internacionales» (FFI2013-42521-P).

¹ Yuval-Davis, N., Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, n.10, vol. 4, 2007, pp. 561-574. Ver también Yuval-Davis, N. Power, Intersectionality and the Politics of Belonging, *FREIA Working Paper Series*, n. 75, 2011, pp. 1-16.

² Fraser, N., *Escalas de justicia* (Traducción de A. Martínez Riu), Barcelona, Herder, 2008.

³ Walby, S; Armstrong, J; Strid, S., Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory, *Sociology*, n. 46, vol. 2, pp. 224-240.

⁴ Benhabib, S., Sexual Differences and Collective Identities: The new Global Constellation, *Singns*, n. 24, vol. 2, 1999, pp. 335-361.

no? ¿Es una aceptable descripción de la realidad? ¿Qué nos indica su creciente uso? ¿Con qué intenciones se emplea? ¿Se emplea con la intención de ocultar injusticias? En este último caso, su puesta en cuestión nos permitiría hacer visibles estas injusticias. En este texto se defiende que el uso del concepto de *tierra de nadie* en este contexto oculta diversos mecanismos que operan en las fronteras y que favorecen el desarrollo de diversas injusticias. El objetivo de este artículo es precisamente denunciar el uso espurio del concepto de *tierra de nadie* que se hace al aplicarlo a las fronteras amuralladas y visibilizar algunas de las dinámicas interseccionales de injusticia que estas fronteras ponen en funcionamiento.

Tal como Antonio Campillo nos explica en su libro *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*⁵, la aplicación del concepto de tierra de nadie a las fronteras amuralladas es un uso característico y creciente que nuestro mundo contemporáneo hace de este concepto. Sin embargo, no debemos simplemente constatar este hecho, como Campillo hace en su libro, sino analizarlo, criticarlo y juzgarlo, para visibilizar las injusticias que su empleo pudiese ocultar. Para ello debemos cuestionar si este término constituye una adecuada descripción de las fronteras amuralladas y, si este no es el caso, preguntarnos con qué finalidad se aplica este término descriptivamente erróneo. De aquí proviene el título de este artículo, pues aquí se pretende mostrar que se trata de un término erróneo, pero que su errónea aplicación nos dice algo que debe ser denunciado. Para esta visibilización propongo guiarnos por el análisis que Wendy Brown hace de las fronteras amuralladas en *Estados amurallados, soberanía en declive*⁶, donde nos muestra que en sus dimensiones psicológicas, identitarias y políticas, el empleo del concepto de *tierra de nadie* en este contexto es un error categorial con claras intenciones, precisamente las de ocultar injusticias que surgen en la intersección de las dimensiones política, de reconocimiento y de distribución (aquí se prestará mayor atención a las dimensiones política y de reconocimiento, ya que generalmente se dejan más de lado en las cuestiones fronterizas, sobre todo por el peso que las injusticias de distribución adquieren en nuestro sistema internacional).

Según Antonio Campillo, “Res nullius” o “terra nullius” eran originalmente dos de los diversos conceptos con los que estaba equipado el derecho romano para organizar el conjunto de cosas susceptibles de apropiación y transmisión. Campillo repasa cinco usos de este concepto surgidos a lo largo de su evolución histórica: (1) “tierra que no tiene dueño porque nadie la ha reclamado todavía”; (2) “tierra de ultramar habitada por pueblos ‘salvajes’ y, por lo tanto, susceptible de ocupación

⁵ Campillo A., *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2015.

⁶ Brown, W., *Estados amurallados, soberanía en declive* (traducción de A. Martínez Riu), Barcelona, Herder, 2015.

por algún estado europeo ‘civilizado’; (3) “la tierra fronteriza que es disputada por dos estados vecinos”; (4) “la tierra fronteriza entre dos estados vecinos que es amurallada por uno de ellos para evitar el libre tránsito de personas”; (5) “la tierra que es declarada “patrimonio común de la humanidad” y de la que se excluye cualquier reclamación territorial por parte de nadie”⁷. Según Campillo, el primer significado era el que aparecía en el derecho romano, los dos siguientes eran los empleados por las potencias europeas durante el período colonial, mientras que los dos últimos usos aparecen con el proceso de globalización en el cual nos encontramos inmersos.

Los tres primeros usos tienen ya un papel muy cuestionable en el mundo actual. Respecto al primero, todo el planeta ya se encuentra repartido entre diversos estados. En cuanto al segundo, el concepto de *tierra de nadie* ya ha sido abandonado como instrumento del derecho internacional para justificar la ocupación de territorios habitados por gentes no europeas. Finalmente, respecto al tercero, los conflictos fronterizos entre dos estados no afirman que esa tierra no sea de nadie. Por ello, Campillo centra el potencial que este concepto nos aporta para comprender el *nomos* de nuestro mundo actual en los dos últimos usos, siendo el cuarto de los que acabo de indicar el que aquí nos interesa (la de tierra fronteriza amurallada).

Respecto a las murallas fronterizas, Campillo constata su proliferación y sus consecuencias en cuanto a muertes y sufrimiento, también señala la paradoja que se da entre estas murallas, cuya finalidad es impedir el flujo de personas migrantes, y la actual dinámica neoliberal que promueve la movilidad. Esta paradoja tendría por efecto aumentar la desigualdad económica, social y cultural, creando los *nadie sin tierra*, refugiados y desplazados sin derechos. Campillo pasa rápidamente del concepto *tierra de nadie* al de los *nadie sin tierra*, sin mostrar la conexión entre ambas ideas, como si un simple juego de palabras instaurase por sí mismo esta conexión. En el análisis que Campillo hace de esta globalización amurallada se pierde el objeto del libro, es decir, este autor no justifica ni aclara en qué sentido esta política de fronteras se comprende de un modo productivo a través de la aplicación del concepto de *tierra de nadie* o por qué, al fin y al cabo, se aplica este concepto a ese fenómeno.

Las fronteras amuralladas son complejos dispositivos de control para, entre otras cosas, impedir la libre circulación de personas. Dispositivos que crean, debido al contexto neoliberal, un aumento de la desigualdad y de la explotación. ¿Qué tiene esto de *tierra de nadie*? Tampoco los *nadie sin tierra* son meros productos de estas vallas fronterizas, sino de todo un complejo sistema de regulación de fronteras, de relaciones interestatales y transnacionales y de un sistema económico mundial. ¿De

⁷ Campillo, A, *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, op. cit., pp. 35-37.

qué modo el concepto de *tierra de nadie*, objeto del libro de Campillo, aporta luz sobre estas dinámicas? El libro de Campillo no nos da ninguna de estas respuestas, que son, sin embargo, fundamentales para comprender y evaluar el concepto que es objeto de su libro. Para dar una respuesta a esta pregunta propongo acudir a *Estados amurallados, soberanía en declive* de Wendy Brown.

Brown se centra en el fenómeno del amurallamiento de fronteras porque según ella este fenómeno puede ayudarnos a comprender algunas características del actual orden globalizado y de nosotros mismos, de la psicología que hay detrás de esta política global. Es decir, su análisis adopta el mismo objetivo que tenía Campillo, esto es, ayudarnos a pensar y comprender la organización de la sociedad global.

Según Brown, las fronteras amuralladas no manifiestan, como sus constructores pretenden, el gran poder del Estado, sino su debilidad para controlar los nuevos flujos transnacionales en el nuevo terreno de interrelaciones globalizadas. Aún más, los muros no son sólo artefactos que pretenden hacer frente a los cruces fronterizos irregulares, sino que son elementos simbólicos de poder al servicio del Estado y de sus ciudadanos. Además de aportar alguna luz sobre las nuevas realidades transnacionales que erosionan el poder del Estado, del análisis de estas dinámicas fronterizas Wendy Brown extrae también interesantes consideraciones sobre psicología política. Esta autora nos muestra cómo funciona una dimensión frecuentemente olvidada de lo político, esto es, su dimensión simbólica o imaginativa (una dimensión, vale la pena decirlo, nunca olvidada por los seguidores de Carl Schmitt). La política no es una mera cuestión funcional, y los muros fronterizos muestran esta verdad en toda su crudeza: no pueden cumplir con la función para la que supuestamente se construyen, controlar estrictamente el tránsito de personas, pero restituyen a los Estados modernos una apariencia de dignidad y poder soberanos que no es necesitada solamente por los gobiernos, sino sobre todo por sus ciudadanos, para poder seguir viviendo en la necesaria ilusión de orden, control y seguridad, así como de identidad individual y nacional. Los muros, además, invierten la relación simbólica entre el dominador y el subordinado, al representarse como protecciones que una población vulnerable e inocente necesita ante la amenaza ubicua e informe de los flujos transnacionales.

Las fronteras no son “tierras de nadie” puesto que guardan una estrecha relación con sus protegidos, los cuales poseen íntimamente y son simultáneamente poseídos por sus fronteras. Creo que podemos analizar esta posesión según tres dinámicas estrechamente interrelacionadas, separables sólo analíticamente, que denominaré *dinámicas económicas* de producción y distribución, *dinámicas psicológicas* de representación de sí mismos y del otro y *dinámicas de dominación*.

1. Dinámicas económicas de producción y distribución

LAS FRONTERAS AMURALLADAS tienen un importante papel en el sistema económico global. Son un *dispositivo* más de este sistema. Por ello, dado que este sistema es un frecuente objeto de análisis, estas dinámicas recibirán menos atención en este texto. El problema aquí no es simplemente, como Campillo cree, que estas fronteras, supuestamente movidas por una lógica nacionalista, sean contradictorias con la dinámica aperturista de la globalización neoliberal. Todo lo contrario, las fronteras amuralladas tienen un papel muy significativo dentro de este sistema, especialmente en la constitución de la fuerza de trabajo flexible y heterogénea que el capitalismo de la actual fase de la globalización precisa. Como nos explica Brown, al hacer que la inmigración sea más difícil y costosa, aumenta la migración unidireccional y se reduce el retorno de los inmigrantes ilegales⁸, lo que les fuerza a permanecer en sus nuevos países en una situación precaria que tiene como efecto abaratar su mano de obra para trabajos cada vez más precarios, es decir, se les convierte en víctimas de una mayor y más fácil explotación que en el caso de que pudieran volver a sus países de origen y entrar en los de acogida con mayor flexibilidad. Por todo ello, como nos dice Juan Carlos Velasco, parecería que las fronteras amuralladas “no persiguen tanto ordenar las migraciones de la gente como optimizar los mecanismos de explotación de los trabajadores transnacionales”⁹.

En un contexto en globalización en el que las dinámicas económicas trascienden ampliamente el marco del Estado-nación, en el que los modos de producción, las relaciones laborales y los tiempos y espacios del capitalismo global se complejizan y flexibilizan enormemente, la proliferación y complejización que muestran los mecanismos fronterizos corren paralelos a las necesidades sistémicas del capitalismo globalizado actual. No es casual que las fronteras territoriales dejen de entenderse como simples líneas y pasen a comprenderse más como complejos enclaves, dispositivos o zonas territoriales. Hoy las fronteras estatales están constituidas por terribles muros, sin duda, pero también por centros de internamiento, áreas desmilitarizadas, áreas francas, zonas económicas especiales, etc. Los dispositivos fronterizos proliferan y se diversifican para general la diversidad de fuerza de trabajo, de tiempos, ritmos, prácticas y de normas regulatorias que exigen unos procesos de producción capitalista que “están organizados en redes híbridas y flexibles que se extienden a lo largo de terrenos globales cada vez más diferenciados”¹⁰. Los dispo-

⁸ Brown, W., *Estados amurallados, soberanía en declive* op. cit., pp. 133-134.

⁹ Velasco, J. C., El control de las fronteras y la justicia distributiva en un mundo globalizado, en F. Arcos Ramírez (Ed.), *La justicia y los derechos en un mundo globalizado*, Madrid, Dykinson, 2015, p. 63.

¹⁰ Mezzadra, S.; Neilson, B., *La frontera como método*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017, p. 88.

sitivos fronterizos amurallados actuales no tienen nada de “tierra de nadie” ni de contradictorio con las dinámicas neoliberales actuales, todo lo contrario, son otro de los diversos sistemas de dispositivos que posibilitan, favorecen y conforman estas dinámicas, profundamente embebidos en ellas. Los dispositivos fronterizos son una pieza más de la compleja ontología de la estructura capitalista del mundo actual.

2. Dinámicas psicológicas de representación

ESTOS MUROS SON HERRAMIENTAS SIMBÓLICAS que ayudan a constituir las identidades nacionales de sus protegidos. Tienen profundos efectos sobre el bienestar psicológico de algunos sujetos políticos y sobre la autorrepresentación de los agentes soberanos estatales. Frente a la crisis de la soberanía en el mundo globalizado, frente a la menguante capacidad de los Estados para controlar los flujos transnacionales y el creciente protagonismo a nivel global de otros agentes no estatales, el deseo popular de levantar muros, según Brown, “alberga un ansia de poderes de protección, contención e integración prometidos por la soberanía”¹¹. Del mismo modo son una reacción contra el peligro que la crisis de la soberanía que provoca la globalización actual tiene para la identidad nacional, pues “la desvinculación de la potestad soberana de los Estados nación amenaza también a un imaginario de identidad individual y nacional que depende de la percepción de horizontes y de la contención que ofrecen”¹². La forma como una comunidad gestiona sus límites, el modo como constituyen sus identidades colectivas e individuales, así como la aspiración a la soberanía plena de la comunidad política se encuentran, según Brown, estrechamente conectadas:

“Todos los muros que definen o defienden entidades políticas han configurado la identidad colectiva e individual en el interior tanto como han pretendido interceptar toda penetración desde el exterior (...) Inadvertidamente producen un ethos y una subjetividad colectivos, defensivos, cortos de miras, nacionalistas y militarizados. Generan una identidad colectiva cada vez más cerrada y vigilada, en lugar de la sociedad abierta que pretenderían defender”¹³.

Los muros responden tanto a la necesidad psicológica de protección como a la elaboración de la identidad individual y nacional, pero la tesis principal de Brown es que el significado de los muros en estas dinámicas no es funcional (respecto a su función explícita de contención de la migración) sino simbólico: realmente no

¹¹ Brown, W., *Estados amurallados, soberanía en declive*, op. cit., p. 35.

¹² *Ibid.*, p. 37.

¹³ *Ibid.*, pp. 58-59.

controlan los flujos, no imponen el orden ni protegen, simplemente lo escenifican (son un elemento central, recordando a Castoriadis, de la “institución imaginaria de la sociedad” contemporánea). Su función es intentar representar una ya *irreal* separación estricta entre un *adentro* de ciudadanos nacionales homogéneos, autosuficientes y unidos por una cultura política común, y un *afuera* de agentes extraños y amenazantes con los que no se tendría nada en común¹⁴.

¿Qué se gana desde esta perspectiva considerando las fronteras como *tierra de nadie*? Las fronteras pertenecen íntimamente a la autoconstitución simbólica de sus protegidos y de sus Estados protectores, poseen y son poseídos en una estrecha dialéctica representacional e identitaria. Tienen un papel fundamental en la constitución subjetiva de las personas, en su comprensión de sí mismas y del mundo. Estas fronteras amuralladas son íntimamente de alguien, por lo que conceptualizarlas como *tierra de nadie* tiene por finalidad ocultar esta conexión entre lo escenográfico y la constitución de los agentes políticos, viendo como real y originario lo que no es sino simbólico y representacional. Así, el poder soberano pleno e intocable del Estado manifestado en el amurallamiento fronterizo sería una realidad, no una mera representación, y el orden, el control y la seguridad, así como la identidad inocente de sujetos amenazados, no serían una ilusión generada por estos dispositivos, sino una realidad previa que debe ser salvaguardada.

Desde el punto de vista de los gobiernos se gana mucho al categorizar estos dispositivos fronterizos como *tierra de nadie*, pues es de su interés ocultar estas dinámicas simbólicas y hacer ver como real lo que no son sino escenografías, hacer pasar como real lo que no es sino simbólico. Las fronteras amuralladas “disimulan el declive de la soberanía estatal escenificando su integridad y su poder, rompen la realidad de la interdependencia global y el desorden global escenificando la integridad, la autonomía y la autosuficiencia de la nación”¹⁵, es decir, ocultan las interdependencias del sistema global y las dinámicas de explotación del orden neoliberal. Al escenificar la autosuficiencia de la nación representan lo que Pogge llama el “nacionalismo explicativo”¹⁶ como la realidad del orden global, ocultando que el nuevo orden de soberanía en el mundo globalizado va más allá de las unidades nacionales, absolviendo y colocando más allá del análisis crítico a las corporaciones transnacionales y a las regulaciones neoliberales a las que se someten los gobiernos, así como las responsabilidades de algunas naciones en la miseria de otras. “La actividad amuralladora”, nos dice Brown, debido a esta dinámica retorcida de reconocimiento en la que los

¹⁴ Mezzadra, S.; Neilson, B., *La frontera como método*, op. cit., p. 12.

¹⁵ Brown, W., *Estados amurallados, soberanía en declive*, op. cit., p. 153.

¹⁶ Pogge, T., *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* (traducción de E. Weikert García), Barcelona, Paidós, 2005.

dominadores son presentados como víctimas a las que proteger, “evita literalmente enfrentarse a la desigualdad global o a la dominación colonial local. Tiende a negar la dependencia de los privilegiados respecto de los explotados y que es precisamente la actuación del dominador lo que produce la resistencia de los oprimidos”¹⁷. La retórica de las fronteras amuralladas y de la tierra de nadie se opone a la justicia global, dando rienda suelta a chovinismos nacionalistas por parte de los países más beneficiados por el orden global. Por lo tanto, analizar las aplicaciones de *tierra de nadie* en este contexto supone denunciar su uso espurio, interesado en ocultar las dinámicas simbólicas del juego del poder globalizado.

3. Dinámicas de dominación

ESTOS MUROS NO SON UNA MERA BARRERA FÍSICA, sino que, al ser complejos dispositivos ideados y controlados por los Estados, al servicio de sus intereses particulares, entrañan “dinámicas de dominación” que les permiten la suspensión de las garantías legales que al menos formalmente imperan al interior de los amplios espacios fortificados. Estos muros ponen en juego “la suspensión literal de la ley, la responsabilidad y la legitimación, así como la introducción de una prerrogativa estatal arbitraria y al margen de la ley que hace acto de presencia en situaciones de emergencia”¹⁸. Estos muros van más allá de su mero carácter físico y se constituyen en *situaciones* en las que no hay ley, situaciones de violencia que responden a estados de emergencia.

Nuestros Estados se empeñan en describir las amplias zonas fronterizas como *tierra de nadie*, tierras que no pertenecen plenamente a ninguna de las soberanías colindantes, por lo que no impera en ellas el “Estado de Derecho” característico del moderno poder estatal. ¿Podríamos aceptar que al menos aquí, para esta dimensión de “suspensión de garantías legales”, tendría algún sentido no espurio la aplicación a las fronteras del término *tierra de nadie*? Podría parecer que sí, pues en un territorio sin ley todos perderíamos nuestra condición de persona, de agentes protegidos por derechos, y así sería una tierra de nadie anónimos en los que todos ven igualmente negados sus derechos, su individualidad y hasta su identidad personal. Lamentablemente vemos todos los días en nuestros televisores noticias sobre esos sufrientes migrantes que no pueden recurrir a ninguna ley o a ningún agente soberano que los proteja. Parecería, finalmente, que “tierra de nadie” es aquí una etiqueta apropiada, una etiqueta que describiría adecuadamente la realidad.

¹⁷ Brown, W., *Estados amurallados, soberanía en declive*, op. cit., p. 178.

¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

Sin embargo, fácilmente se puede hacer ver lo falso de esta conclusión. La interpretación de las fronteras como *tierra de nadie* obra a favor de la dinámica del poder, ocultando algunas de sus características importantes. Que las fronteras amuralladas generen entornos que crean algunos “nadies” sin derechos es muy diferente a decir que estas fronteras en sí son “tierras de nadie”, pues ni todos los agentes implicados en el funcionamiento de estos dispositivos son “nadies”, ni las fronteras en sí son meros residuos no intencionales de dinámicas independientes, al modo de *situaciones de nadie* sobre las que ningún agente tenga control explícito o responsabilidad directa. Defender esto último sería caer en el naturalismo no-intencional neoliberal que tanto Campillo como Brown condenan, pero que tanto favorece, precisamente mediante su ocultamiento, al ejercicio del poder opresor de algunos gobiernos.

Las fronteras son dispositivos diseñados por agentes concretos, con el apoyo explícito e incluso con la colaboración activa de ciudadanos particulares¹⁹, que responden a intereses concretos y políticas específicas de estos agentes. Como ya se ha dicho, los dispositivos fronterizos tienen un papel fundamental en la creación de una fuerza de trabajo heterogénea y flexible. Algunos de sus elementos, como los centros de internamiento, pueden incluso interpretarse como dispositivos que intencionalmente controlan el tiempo y la velocidad de la introducción de fuerza de trabajo en el mercado²⁰. Por otro lado, desde el punto de vista de los derechos formales aplicables, al menos para las democracias constitucionales las líneas que separan dos Estados son líneas geométricas sin espesor, definidas con precisión, de modo que siempre deberían de quedar claro los derechos aplicables a todos en cada fracción de terreno. Postular tierras de nadie donde los derechos quedan suspendidos es una vulneración evidente de las garantías legales que supuestamente deberían aplicarse en todo el territorio estatal. Dado que la tierra que ocupan los dispositivos fronterizos tienen en todos los sentidos rigurosos poseedores, organizadores y responsables, aplicar a estos dispositivos el concepto de “tierra de nadie” es absolverlos de las graves responsabilidades que estos agentes tienen en las muertes de miles de personas y en los agudos sufrimientos de muchos más. Es cegarnos ante las intencionalidades y la agencia que fundamentan estos amurallamientos fronterizos.

En muchos terrenos, los Estados tienen interés en ocultar o descargarse de responsabilidades. La privatización o externalización de los dispositivos de control tienen un papel clave en el logro de este objetivo. Teóricamente se debe evitar caer

¹⁹ En este sentido, la descripción que realiza Brown sobre la participación en el control de las fronteras de los ciudadanos residentes en los territorios estadounidenses limítrofes con la frontera mexicana, formando patrullas armadas y presionando a sus representantes políticos para que endurezcan las medidas de control, resulta muy ilustrativo.

²⁰ Mezzadra, S.; Neilson, B., *La frontera como método*, op. cit., p. 158.

en la trampa de algunos discursos que obran a favor de estos intereses. Mezzadra y Neilson, siguiendo a Teubner, constatan una “fragmentación de la normatividad” y la creciente relevancia de la normatividad decidida por empresas privadas, lo cual implicaría reconocer “que las soluciones normativas no se derivan necesariamente del derecho formal”²¹. En algunos dominios el imperio de la ley habría sido profundamente debilitado y la capacidad del Estado sería limitada o incluso inexistente. Esta retórica tiene el peligro de ocultar el papel de los Estados en la cesión de ámbitos de control y de decisión para tener otros agentes no sujetos a escrutinio público sobre los que descargar las responsabilidades. Si los *Estados* parecen retirarse del control de algunos ámbitos es porque ellos así lo han permitido²². Esta retórica de la normativa privada como una fuente de ley independiente de la fuente Estatal ignora que la soberanía estatal sigue siendo un marco estructurante y limitador fundamental. Esas empresas privadas no constituyen una fuente de ley autónoma, deben seguir adaptando sus normativas internas a las leyes nacionales donde operan.

Aplicar el concepto de tierra de nadie a nuestras fronteras amuralladas responde a una peculiar transformación del régimen fronterizo: la transformación del *borderline* en *borderland*. Se nos pretende ocultar que las fronteras son líneas que marcan con precisión dónde comienza nuestro Estado de Derecho, y los gobiernos amuralladores nos pretenden imponer la idea de que éstas son franjas de tierra delimitadas por diversas verjas que no pertenecen a ningún Estado concreto, por lo que en ellas no habría leyes ni derechos. Este nuevo régimen fronterizo, según Juan Carlos Velasco,

“pretende proporcionar cobertura legal a la externalización de los controles fronterizos y sortear la obligatoriedad de garantizar los derechos humanos. La ficción de un espacio fronterizo de soberanía indiferenciada –que vaya más allá del trazado de una línea– no es más que una insostenible ficción jurídica que no resiste en más mínimo examen crítico. Como norma general, no existen tierras de nadie en donde los individuos que las pretenden franquear queden desprovistos de derechos”²³.

4. Conclusión.

EL ANÁLISIS POR SEPARADO de estas tres dimensiones nos lleva a la misma conclusión: no hay «tierras de nadie» fronterizas como tampoco hay nadie sin derechos. Lo que hay en su lugar son vulneraciones flagrantes de las leyes y de los derechos

²¹ Ibid., p. 215.

²² Sassen, S, The Participation of States and Citizens in Global Governance. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, n.10, vol.1, 2003, pp. 7-16.

²³ Velasco, J. C., El control de las fronteras y la justicia distributiva en un mundo globalizado, op. cit., p. 54.

humanos, cuando las fuerzas de control fronterizo practican “devoluciones en caliente”, rocían con gas lacrimógeno a personas situadas en las inmediaciones de las vallas, cuando se impide a los trabajadores indocumentados el regreso a sus casas para optimizar la explotación laboral a la que se encuentran sujetos, o cuando las sociedades amuralladas nos autojustificamos invirtiendo la relación entre el culpable y la víctima y nos negamos a ver el orden global de dominación y explotación.

Aplicar el concepto de *tierra de nadie* al contexto generado por las dinámicas que hemos aquí bosquejado es una clara aplicación espuria de una idea con el objeto de ocultar injusticias en beneficio de los estados más poderosos y de los ciudadanos injustamente beneficiados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benhabib, S., Sexual Differences and Collective Identities: The new Global Constellation, *Singns*, n. 24, vol. 2, 1999, pp. 335-361. doi: 10.1086/495343
- Brown, W., *Estados amurallados, soberanía en declive* (traducción de A. Martínez Riu), Barcelona, Herder, 2015.
- Campillo A., *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2015.
- Fraser, N., *Escalas de justicia* (Traducción de A. Martínez Riu), Barcelona, Herder, 2008.
- Mezzadra, S.; Neilson, B., *La frontera como método* (V. Hendel, Trans.), Madrid, Traficantes de sueños, 2017.
- Pogge, T., *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* (traducción de E. Weikert García), Barcelona, Paidós, 2005.
- Sassen, S., The Participation of States and Citizens in Global Governance, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, n. 10, vol. 1, 2003, pp. 5-28. doi: 10.2979/gls.2003.10.1.5
- Velasco, J. C., El control de las fronteras y la justicia distributiva en un mundo globalizado, en F. Arcos Ramírez (Ed.), *La justicia y los derechos en un mundo globalizado*, Madrid, Dykinson, 2015, pp. 49-74.
- Walby, S., Armstrong, J.; Strid, S., Intersectionality: Multiple Inequalities in Social Theory, *Sociology*, n. 46, vol. 2, 2012, pp. 224-240. doi: 10.1177/0038038511416164
- Yuval-Davis, N., Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, n.10, vol. 4, 2007, pp. 561-574. doi: 10.1080/13698230701660220.
- Yuval-Davis, N. Power, Intersectionality and the Politics of Belonging, *FREIA Working Paper Series*, n. 75, 2011, pp. 1-16.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 189-202



Redefine the borders of contingency: the dissolution of human nature and the new anthropology of generating

Redefinir las fronteras de la contingencia: la disolución de la naturaleza humana y la nueva antropología del generar

FRANCESCO TRABALZA

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
francesco.trabalza@ucv.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.010>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 203-220



Recibido: 05/09/2019

Aprobado: 19/09/2019

Resumen

El propósito de este artículo es manifestar la relevancia antropológica de las TRHA y cómo no somos plenamente conscientes de ella, repensando algunas de las cuestiones fundamentales relacionadas con la naturaleza de la generación humana: ¿Qué peculiaridades tiene el procrear en comparación con el reproducir de otros seres vivos? ¿Es un acto y un proceso entre otros, un tipo de actividad que el individuo regula a su discreción, o es una disposición que precede a la misma iniciativa, algo que concierne a la identidad antropológica como tal, momento expresivo de lo humano en su totalidad?

Palabras clave: procreación, vida humana, antropología generativa, biotecnologías.

Abstract

The aim of this paper is to demonstrate the anthropological relevance of ART and how we are not fully aware of it, rethinking some of the fundamental questions related to the nature of the human generation: What are the peculiarities of procreation in opposition to there production of other living beings? Is it an act and a process among others, a kind of activity that the subject regulates at his or her discretion, or is it a disposition that precedes the same initiative, something that concerns the anthropological identity as such, an expressive moment of the human as a whole?

Keywords: procreation, human life, generative anthropology, biotechnologies.

1. Introducción: Tecnificar la vida

LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD siempre se ha caracterizado por el papel (cada vez más importante y relevante) de la tecnología, tanto a nivel de vida universal - con los grandes descubrimientos logrados por el hombre a lo largo de los siglos - como a nivel de la vida cotidiana. Es bien sabido, también, que todo el horizonte cultural de la humanidad, desde sus albores, ha fluctuado continuamente entre el plano de lo artificial (la τέχνη) y el plano de lo natural (la φύσις), encontrando, de vez en cuando, un equilibrio más o menos aceptable entre las potencialidades opuestas y los enfrentados intereses de las partes, entre la idea de lo que es aceptable y de lo que, por el contrario, no lo es. Sin embargo, mientras que en el pasado la tecnología había tratado a la naturaleza sobre todo como una materia física, inanimada, hoy, paradójicamente, el hombre mismo y, más en general, la materia viva, en su constitución hereditaria, se han convertido en objeto específico de las nuevas investigaciones bio-tecnológicas¹. Éstas, han puesto en tela de juicio creencias, hábitos e ideas milenarias, fundamentadas hasta ahora fundadas sobre la roca de evidencias inquebrantables o incluso sobre la autoridad de la revelación divina.

Nada, por ejemplo, ha parecido menos dudoso que el hecho de que un ser humano viniera al mundo, según los viejos y ensayados métodos de la reproducción sexual natural, con un cuerpo y una mente sujetos a enfermedades y malformaciones congénitas, sufriendo, disfrutando y muriendo junto con todos sus órganos. Estas biotecnologías, entendidas pues como aquellas “tecnologías en las que son los seres vivos los que se utilizan como instrumentos para cambiar el mundo”², nos obligan a reformular rápidamente, incluso a nivel de sentido común, muchos de

¹ “El hombre ha abandonado el rol del *homo faber*, el hombre que “fabrica”, que obra en el mundo, para convertirse en *homo creator*. Así entra en escena un hombre-creador que ni siquiera desprecia transformar lo humano, que es cuánto decirse a sí mismo, en materia prima. A este *homo creator* corresponde inevitablemente un *homo materia* potencialmente sumiso a la manipulación de parte del primero”. Cfr. Anders, G. *L'uomo è antiquato, vol II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p.25. [De ahora en adelante, las traducciones de textos o elementos citados en castellano serán mías].

² Cfr. Sgreccia, E. & Mele, V. (Eds.) *Ingegneria genetica e biotecnologie nel futuro dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano, 1992 donde el mismo Sgreccia aclara en la página IX que “el término “biotecnología” indica que la vida - vegetal, animal, humana - se convierte en objeto de la intervención técnica, generalmente a nivel genético, y que, el resultado de tal intervención, es todavía una vida que puede ser considerada, a veces, como un “producto” que puede ser ofrecido también al mercado: el producto biotecnológico es, de hecho, comercializable”.

los parámetros gracias a los cuales la vida cotidiana se ha orientado en la sucesión de las generaciones.

Este cambio de las fronteras de la vida (como el conocimiento, la génesis, la calidad, la duración y el resultado), no sólo ha cambiado el horizonte de las expectativas del individuo, sino también la comprensión que este tiene de sí mismo y de los demás³.

Nos encontramos, por tanto, ante una técnica que ha aumentado infinitamente nuestras articulaciones, nuestras posibles acciones, creando y disolviendo prótesis para nuestra corporeidad (y para nuestra mente) y que ha llegado a modificar por completo el panorama antropológico del hombre. No por casualidad Nietzsche solía hablar, refiriéndose precisamente al papel cada vez más invasivo de la ciencia y al predominio de lo pragmático, de “enfermedad del siglo”, probablemente queriendo aludir a la condición existencial particular del hombre moderno, esa condición que se ha ido detallando y especificando cada vez más, a lo largo del siglo XX, hasta el punto de merecerse la etiqueta de posmoderno⁴. Ampliándose entonces el abanico de las posibilidades por un lado, por otro, disminuye la confianza en el poder y en el carácter normativo de las presuntas leyes de la naturaleza, tal y como las hemos interpretado hasta ahora. Es la voluntad y no la naturaleza lo que se vuelve normativo. De esta manera condiciones que parecían ligadas a las duras e inescrutables necesidades del mundo, se transforman hoy en un objeto de elección, en un “anti-destino”⁵, planteando la cuestión de si todo lo que es (técnicamente) posible es también (moralmente) honesto⁶.

³ “El diseño técnico, de hecho, dice avance, pero no sentido de la historia. La contracción entre el “reciente pasado” y el “inmediato futuro”, en el que se recoge su obrar, no permite ver los fines últimos, sino sólo progresos en el orden del propio potenciamiento. Nada más, de hecho, quiere la técnica sino su propio crecimiento, un simple “sí” a sí misma. El horizonte se despoja así de sus confines”. Cfr. Galimberti, U. *Psiche e tecnica: l'uomo nell'età della tecnica: Opere XII* (Vol. 12), Feltrinelli, Milano, 2002, p.60

⁴ En realidad, no existe una diferencia sustancial entre *modernitas* y postmoderno, lo único que cambia es la conciencia que se tiene de la técnica, como, por ejemplo, el desacreditar el así llamado mito del progreso, que consiste “en suponer que los hombres y la sociedad irán cada vez más hacia lo mejor, donde serán libres de seguir la máxima kantiana de confiar en la razón más que en la autoridad” (Cfr. Von Wright, G.H. “El mito del progreso. Un contributo al dibattito sulla modernità”, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 22, 1990, p.157). Ese mismo progreso del que hoy somos conscientes no sólo por las (in-)finitas potencialidades positivas que pone a nuestra disposición, sino también de la inversa negativa de esos potenciales. Escribe sobre esto Jonas, H. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna, 1991, pág. 62: “Nos estremecemos en la desnudez de un nihilismo en el que la condición de casi-omnipotencia coexiste con la de casi-vacuidad, la más grande habilidad con saber mínimo”. Interesante sobre este punto también el análisis que hace en su brillante escrito Ballesteros, J. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Ed. Tecnos (3ª edición ampliada), Madrid, 2000

⁵ Acertado y sin duda completo el texto de D'Avack, L. *Verso un antidestino: biotecnologie e scelte di vita*, Giappichelli, Torino, 2004

⁶ Se convendrá, por ejemplo, que un diagnóstico prenatal es lícito si los métodos utilizados, con el consentimiento de los padres debidamente informados, salvaguardan la vida y la integridad del embrión y de su madre, sin exponerlos a riesgos desproporcionados. Pero se opondrá gravemente a la ley moral cuando contempla la posibilidad, en dependencia de sus resultados, de provocar un aborto. Cfr. Congregación para la Doctrina de Fe. *Instrucción*

La técnica puede ciertamente hacer efectiva la dominación de nosotros mismos sobre nosotros mismos, pero no es de por sí moralmente buena, porque la técnica no contiene en sí misma sus propias razones⁷.

La biomedicina y las biotecnologías nos permiten dilatar inmensamente el campo de control funcional de la realidad del viviente: no favorecen, sin embargo, ni siquiera en una mínima parte, una mejor percepción de sentido⁸, ya que la funcionalidad es intrínsecamente ciega, porque no contiene en sí misma su propio fin. Obviamente, no es ésta la génesis exhaustiva del panorama cultural contemporáneo, pero da cuenta de la idea de una modificación del horizonte mental (y simbólico) del hombre a causa de la profunda penetración de la técnica en la vida humana.

2. Plena disponibilidad del origen: la auto-filiación del hombre

CON LA *INGENIERIZACIÓN* DE LOS ORGANISMOS VIVIENTES⁹, gracias a las potencialidades técnicas ofrecidas por la revolución genética¹⁰, los seres humanos, que poseen

Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, Roma, 22 de febrero 1987, Capítulo I, Párrafo 2. Disponible en: vatican.va

⁷ Aquí nos referimos a la técnica *stricto sensu*. No estamos sosteniendo, ni lo respaldaremos de ninguna forma, que el asunto ético y antropológico de las TRHA está intrínsecamente vinculado a la artificialidad. Como muy bien lo expresa García-Sánchez: “En el tubo de vitro no está la raíz del problema. El problema ético fundamental de la reproducción artificial de un ser humano no ha de quedar exclusivamente restringido a la artificialidad del proceso técnico” (Cfr. García-Sánchez, E., ¿Es un acto de amor humano la fecundación in vitro? Una propuesta de análisis ético. Cuadernos de Bioética [en línea] 2014, XXV, Enero-Abril). Somos bien conscientes de que una argumentación que impugne las técnicas de fecundación asistida, no equivale en absoluto al rechazo de la técnica *in toto*: sería un contrasentido defender la sacralidad de la vida humana y, al mismo tiempo, refutar aquellos medios que - respetando la dignidad de la persona humana- pueden ayudar a sostenerla. Cfr. Sgreccia, E. & Di Pietro, M.L., *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola Editrice, Brescia, 1999, p.132. Interesante sobretudo la nota nº50 de este mismo escrito. Véase además: Spaemann, R. *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989

⁸ Puede que sea cierto que la biomedicina y las biotecnologías tengan en sí mismas una finalidad, a la que después por criterios de utilidad se les añade un (cierto) sentido. Lo que queremos afirmar aquí, sin embargo, es que las biotecnologías trabajan desarrollando sus propios medios y sus propios símbolos y sin un sentido interpersonal. Es decir que en ausencia de una respuesta a la pregunta sobre el significado de la existencia humana, el proyecto tecno-científico asume como única fuente de su propio funcionamiento (y si queremos de su propio “sentido”) el empuje dinamizador que, furtivamente, administra la (soberana) voluntad humana. Personalmente considero además la biotecnología como una *ciencia* en el sentido esencialmente *moderno*: su finalidad está dirigida principalmente al análisis y a la producción.

⁹ Hay que subrayar que anteriormente biología e ingeniería caminaban sobre vías bien distintas. La biología estudiaba los organismos vivos, mientras que la ingeniería se ocupaba de la materia inanimada, que se ensamblaba sobre la base de un diseño (o proyecto) racional. Es un cuadro que, sin embargo, cambia con el advenimiento de la ingeniería biológica, que comienza así a referirse, para modificarlos, incluso a los “proyectos” de las especies vivientes. El hombre descubre que puede ser objeto directo, en su constitución física hereditaria, de su propia ingeniería.

¹⁰ Cfr. Kass, L.R. *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, New York, Free Press, 1985; Idem, “L'avvento dell'era della tecnologia genética”, in *La sfida della bioetica*, Lindau, Torino, 2007, pp.172-199 don-

ahora una gran cantidad de herramientas que les permiten alterar y anular los ritmos y los tiempos de la naturaleza (y en este sentido, la capacidad de actuar profundamente en los procesos vitales responsables del equilibrio biológico y ecológico), han inaugurado una nueva era de conocimiento e investigación científica: toda la humanidad está en el umbral de una toma decisiva de poder por parte del hombre sobre la vida, sobre el hombre mismo en su identidad más íntima, la genético-germinal. La novedad, como ha escrito el médico Leon R. Kass, es la convicción de que “el hombre, por primera vez, se puede re-crear a sí mismo”¹¹.

En 1956, fue Jean Rostand, biólogo y filósofo francés, quien anunció el comienzo de una nueva revolución, que pondría al hombre en condiciones de producir otro hombre, con estas palabras:

“A partir de este momento, tenemos el medio para actuar sobre lo vital [...] porque hemos penetrado en los arcanos de la naturaleza y hemos puesto las manos sobre algunas de sus fuerzas, porque empezamos a comprender dónde golpear, cuáles son sus puntos sensibles, y hemos arrancado de la vida algunos de sus secretos”¹².

Una de las formas en que se ha materializado esta revolución, unos veinte años después de esa afirmación, ha sido precisamente el desarrollo de las técnicas de fecundación artificial¹³. Por primera vez, en sus aproximadamente ciento noventa mil/ciento setenta mil años de existencia, los representantes de la especie *Homo Sapiens* comienzan a pensarse como los únicos seres del planeta capaces no sólo de transformar el medio ambiente, sino también de cambiarse a sí mismos y a las generaciones de los siglos venideros a través de una intervención directa sobre el “código de la vida”¹⁴.

de específica: “Una revolución hecha posible gracias a los avances de la biología molecular, la rama de la biología que examina la fisiología (es decir, el funcionamiento) de los seres vivientes a nivel molecular, con especial atención a las macromoléculas de ADN y ARN [...] La fecha símbolo de la revolución genética puede considerarse el 25 de abril de 1953, cuando James Watson y Francis Crick presentaron por primera vez, en la revista *Nature*, la estructura del ADN”.

¹¹ Kass, L.R. *Toward a More...op.cit.*, p.18.

¹² Rostand, J. *Peut-on modifier l'homme?*, Les Essais LXXXI, Gallimard, Paris, 1956, p. 29

¹³ En este trabajo no entramos en los detalles de estas técnicas que, además, serán sin duda ya conocidas por el público en general. Remitimos al texto del padre jesuita (y médico genetista) Angelo Serra [Serra, A. & Noia, G. *Luomo-embrione: il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena, 2003, pp. 54-55] donde detalla algunos puntos interesantes de dicha revolución. *Cfr.* además: Aznar Lucea, J. (coord.), *La vida humana naciente. 200 preguntas y respuestas*, BAC, 2007.

¹⁴ En realidad las biotecnologías no se restringen solamente al mundo humano, aunque ésta es su finalidad última. Transforman de hecho las formas de comer (a través de alimentos modificados genéticamente, como semillas, plantas e híbridos precedentemente no obtenibles), de curarse (a través de medicamentos producidos mediante técnicas de la ingeniería genética o mediante la construcción de modelos de enfermedades inducidas en animales transgénicos), etc. La materia viviente se vuelve así transportable de un cuerpo a otro, se hace compatible, operando a través de la biología molecular sobre los genes; caen virtualmente las barreras entre las especies, tanto que Hans Jonas proyectando sus temores pudo observar: “Yo reprimo el escalofrío metafísico que me sorprende pensando en el horror de los híbridos humano-animales, que, de una manera completamente consecuente, ya

El acto procreador, el más íntimo y secreto de los *actus humani*, se reduce al rango de experimento científico, artificial y programado, hecho que Goethe había prefigurado poéticamente en el Fausto, en la escena del laboratorio, en acto segundo, en el que Wagner crea *homúnculos* a través de torceduras y alambiques¹⁵.

De tal manera, frente al hacer técnico de quienes mezclan, construyen, controlan, seleccionan y descartan a los seres humanos, no resulta difícil advertir que las nuevas tecnologías supongan un profundo impacto en el respeto de la dignidad de la persona en su origen. El respeto de la dignidad de la persona comienza, de hecho, precisamente con el respeto de su propio origen, con el respeto de la manera en que es llevada a la existencia. “Respetar” significa negar la posibilidad de ser reducido a objeto, y esto vale más aun en el momento de querer y de querer procurar su (de otro) propia existencia¹⁶.

Durante mucho tiempo la concepción de la persona ha permanecido inalterada¹⁷. De hecho, se consideraba, por utilizar un término jurídico, que

han aparecido entre las perspectivas prácticas de la biología molecular bajo la bandera de la investigación sobre el ADN recombinante”. Véase Jonas, H. *Técnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1997, p.153

¹⁵ “Declaro que el estilo antiguo de procrear es una vana necedad. El delicado punto del que brotaba la vida, la suave fuerza que surgía del interior, recibía y daba, para darse forma a sí misma y asimilarse primero a lo más cercano y luego a lo extraño, está ya privado de su dignidad. Aunque el animal todavía se solaza con ello, el hombre, mucho mejor dotado, ha de tener en el futuro un origen más noble y más elevado. (*Volviéndose hacia el fuego del horno*) ¡Ved cómo brilla! [...] Ahora sí que se puede confiar en que, por la mezcla de cientos de ingredientes – pues esto es una mezcla –, compondremos la materia humana, la encerraremos herméticamente en un alambique y la destilaremos en su justa medida. Así, serenamente, la obra habrá sido culminada. (*Volviéndose hacia el fuego del horno*) ¡Todo va saliendo! La masa se va aclarando, mi convicción se confirma cada vez más. Aquello que se considera secreto en la naturaleza, voy a probarlo de modo racional, con osadía, y lo que ella antes organizaba por su cuenta, ahora lo voy a hacer cristalizar”. Cfr. Goethe, J.W. *Faust* (trad.it. Fortini, F.), parte II, atto II, scena del “Laboratorio”, Mondadori, Milano, 1970 [La primera edición de la obra se remonta a 1808]. El mismo texto es citado también en Jonas, H. *Técnica, medicina...op.cit.*, pp. 153-154.

¹⁶ Ciertamente el concepto procreación se puede desvirtuar y desnaturalizar también sin acudir a las técnicas artificiales. Se vea por ejemplo lo que señala agudamente García-Sánchez (*op.cit.*, concretamente en las pp.175-179): “Si la donación de amor entre los que lícitamente quieren ser padres se dirige de modo muy interesado hacia el resultado biológico -un hijo-, resultaría inevitable contemplar una buena parte de esa unión personal como el eficaz intercambio y fusión de las células germinales. Y el problema no está en que no haya de intervenir necesariamente lo biológico en ese proceso de unión y se persiga ese fin, sino en que acabe siendo solamente eso: un proceso fisiológico reproductivo [...]. Para la dignidad de la vida humana resulta inadecuado que los hijos deban su existencia y que esta sea buena por el simple hecho de desear de unas personas, que pueden ser los padres u otros”. Gabriel Marcel también advirtió de como “la paternidad y la maternidad pueden degenerar cuando se subordinan a fines específicos, como el rebosamiento de una ambición a través del hijo, que, por lo tanto, se convertiría en un mero medio para alcanzar un fin (Cfr. G.Marcel, “Le voeu créateur comme essence de la paternité”, en *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1952, p. 140). En el mismo orden de ideas: M. Rhonheimer, *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid, 2004, concretamente se vea el capítulo: “La instrumentalización de la vida humana”, pp. 149-173.

¹⁷ Cf. Spaemann, R. *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Universidad de Navarra, 2000; Palazzani, L. *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino, 1996; Burgos, J.M. “Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate”. *Cuadernos de Bioética*. 2008; 19(3); Burgos, J.M. *Reconstruir la persona: Ensayos personalistas*, Ediciones Palabra, Madrid, 2009

la persona tenía una naturaleza *indisponible* (debido al hecho de algunas de sus dimensiones esenciales prohibitivas) al poder dispositivo y al control del hombre. Por ejemplo, los rasgos genéticos, las características físicas, el sexo, etc., no podían ser ni programados ni manipulados, por decirlo en palabras de Habermas, (uno de los más convencidos en sostener hasta qué punto las nuevas tecnologías han influido tan radicalmente en la manera que tenía el hombre de concebirse y percibirse a sí mismo como miembro del género humano): “se trataba de distinciones categoriales profundamente arraigadas, aspectos de nuestra identidad que hasta ahora considerábamos como elementos no modificables”¹⁸. El cambio, *de facto*, ha ocurrido: las nuevas técnicas reproductivas han incidido tan profundamente en el paradigma de la persona que hoy en día hacen manipulable “esa contingencia hasta ahora indisponible del proceso de fecundación para la que no podíamos predecir la combinación de las dos series cromosómicas”¹⁹.

El recurso a las técnicas de Fecundación Artificial²⁰, si por un lado ha permitido suplantar reducidas o ausentes capacidades generativas - es decir, posibilidades de realización de una de las esferas más importantes de la humanidad cual es la filiación (y la perpetuación de la especie humana) - por otro, precisamente por la particular envoltura arrogada por la ciencia médica, ha producido una profunda modificación de la cultura humana, consintiendo que el hombre ponga finalmente las manos en el árbol de la vida, después de haberlo hecho desde hace siglos en otro árbol: el del discernimiento moral absoluto, perturbando y subvirtiendo de una manera tan diferente, cuanto relevante, el significado de la vida y el sentido de nuestro paso por esta tierra²¹.

¹⁸ Habermas, J. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002, p.62

¹⁹ *Ibid.* p.16

²⁰ Somos bien conscientes que el proponer la “probeta” de forma automática en la mayoría de los casos de esterilidad e infertilidad, y sobre todo sin una investigación exhaustiva, es señal de una actitud general que consiste en sustituir las vías naturales por las del laboratorio. Aunque no es propósito directo de nuestro artículo, sería ciertamente apropiado recordar que la infertilidad y la esterilidad pueden prevenirse y curarse: el reconocido método científico de la “Naprotecnología” (Natural Procreative Technology), por ejemplo, puede ser un recurso más que valido. Aquí, en lugar de una procreación *médicamente* asistida, se puede hablar legítimamente de una procreación *moralmente* asistida ya que el método consiste precisamente en un conjunto de técnicas diagnósticas e intervenciones médicas, que tienen como objetivo la identificación de la causa de la infertilidad y su eliminación oportuna. Cfr. Hilgers, T.W. *The Creighton Model Naproeducation System: NET Working Family Planning with Reproductive and Gynecologic Health – With an Introduction to Naprotechnology – The Contemporary Approach to Women’s Health Care* [Third Edition], Publisher: Pope Paul VI Institute Press, Omaha (Nebraska), 1996.

²¹ Es uno de los escenarios trágicos de la era de la biotecnología, que el gran economista Rifkin, J. esbozó con gran perspicacia en su libro “The biotech century”; concretamente véase p.370. Cfr. Rifkin, J. *The biotech century*, Tarcher Perigee Ed., NY, 1998

3. ¿Procreación o reproducción?

COMO GENIALMENTE HA SINTETIZADO GALIMBERTI (1999), la técnica, no debe preguntarse sobre el significado de las cosas, la técnica debe “funcionar”²². Pero, si es cierto que es en la búsqueda y construcción del sentido donde todo ser humano alcanza su propia identidad personal²³, es evidente el riesgo de despersonalización de lo que se rige por dicha técnica. Una despersonalización aún más evidente si se refiere a la procreación, que en el carácter relacional-interpersonal pone su propia razón de ser. Es obvio que no se puede pedir a la biología y a la fisiología de la reproducción que aborden la cuestión del “significado”. Sin embargo, como éstas dejan de desempeñar los roles de la observación y de la explicación del ser humano y se visten con los de la manipulación y de la planificación, surge una cuestión que ya no se puede eludir: ¿Cuál es el significado de la procreación²⁴? ¿Se puede entender la “verdad” de la generación humana reduciéndola a una mera reproducción?

Una primera respuesta está implantada en el mismo término “procreación”, utilizado en la pregunta. No “procreación humana”, sino “procreación” para resaltar que sólo el generar humano es digno de ese nombre. De hecho, en el caso de las otras especies vivientes, se utiliza la palabra “reproducción”. En nuestro lenguaje, por ende, tenemos tres términos para indicar el “traer al mundo” a un nuevo ser: procrear, generar, reproducir. Los dos primeros definen este fenómeno en lo que respecta al hombre, el tercero, como dicho, es típico de las especies animales.

Procrear contiene la idea de libertad/gratuidad (creación) y generar, en su etimología (*genus*), hace referencia al origen, tanto en el sentido de la diferenciación (el género masculino y femenino) como en el sentido de la pertenencia- semejanza, es

²² “Seguimos pensando en la técnica como una herramienta a nuestra disposición, mientras que la técnica se ha convertido en el entorno que nos rodea y nos constituye según aquellas reglas de racionalidad que, midiendo sólo los criterios de funcionalidad y eficiencia, no dudan en subordinar las necesidades del hombre a las necesidades del aparato técnico. Inconscientes, todavía nos movemos con los rasgos típicos del hombre pre-tecnológico que actuaba con fines inscritos en un horizonte de sentido, con una riqueza de ideas y un conjunto de sentimientos en los que se reconocía a sí mismo. Pero la técnica no tiene un propósito, no promueve un sentido, no abre escenarios de salvación, no redime, no revela la verdad: la técnica funciona”. Cfr. Galimberti, U. *Psiche e techne... op. cit.*

²³ Donati señala con razón que “todos empezamos a tener una imagen de nosotros mismos como “hijos de” [...] siempre permanecemos atados a nuestra relación de filiación, la relación de filiación es la primera y fundamental fuente de identidad, que persiste como una necesidad de sentido a lo largo de toda la vida [...]”. Cfr. Donati, P. *Generare un figlio*, Cantagalli, Siena, 2017, p.48

²⁴ En la idea de Donati: “para la cultura actual la procreación es una cuestión de individuos entre individuos. No partimos de una familia, ni debemos llegar a una familia, sino que partimos de individuos y pensamos en construir individuos”. Cfr. Donati, P. “Trasformazioni socio-culturali della famiglia e comportamenti relativi alla procreazione”. *Medicina e Morale*. 1993; (1): p.121

decir, más precisamente, en la familia como stirpe y como genealogía²⁵. El término reproducción, en cambio, gira en torno al concepto de repetición, indicando una producción que se repite. En el ser humano, la reproducción se configura como *generatividad*²⁶, es decir, como un acontecimiento no sólo biológico, sino también simbólico y cultural. Esto tiende no sólo a la persistencia de la especie, sino sobre todo a la continuación e innovación de la historia familiar y social, a través del nacimiento de un nuevo ser que es siempre irrepetible, desde un punto de vista no solo biológico, sino también psico-antropológico, y que es respetado y “reconocido” dentro de una relación de filiación específica. En el mundo animal, por el contrario, sólo existe la preocupación de garantizar, a través de la reproducción, la continuidad de la especie, manteniendo sus caracteres.

Todo lo que importa es que alguien nazca para reemplazar a alguien que muere²⁷. De tal manera, tener un *origen*, no es lo mismo que tener una *causa*²⁸. Cambiar el sentido de la generación significa, exactamente, cambiar el sentido de las relaciones humanas. A diferencia de lo que dicen quienes celebran estas técnicas como signo del irresistible progreso y emancipación del hombre de la esclavitud de la materia y la naturaleza, estos procesos introducen una verdadera y propia involución biológica, cultural y antropológica. Como ha observado Vegetti Finzi,

“las tecnologías reproductivas, en la medida en que tienden a hacer que el material genético sea independiente y el proceso generativo extracorpóreo, recalcan

²⁵ Scola, en una perspectiva teológica, reserva el término “generar” (crear de la nada) a lo Divino, el término “procrear” a lo humano y el término “reproducir” al mundo animal. Cfr. Scola, A. *Il mistero nuziale*, Mursia, Roma, 1998.

²⁶ Con este término, que proviene del italiano (véase toda la producción sobre “generatività” que hacen desde el “Centro di Ateneo Studi e Ricerche sulla Famiglia” y desde el “Centre for the Anthropology of Religion and Cultural Change”, ambos pertenecientes a la Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) y que en castellano podría traducirse como “capacidad de generar”, queremos más precisamente referirnos a una acción humana personal e interpersonal continua en el tiempo, por impredecibles que sean sus resultados. Cfr. Erikson, E.H. *Gioventù e crisi di identità*, Armando, Roma, 1980; Idem, *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando, Roma, 1984. Es interesante notar cómo Edmund Husserl también hizo su propia “fenomenología generativa” definiéndola como ese proceso de devenir, hacer y rehacer que ocurre a través de las generaciones. Cfr. Husserl, E. *Husserliana* (HUA), Vol. XV, “Zur Phänomenologie der Intersubjektivität” [Dritter Teil, I.KERN Hrsg.], Nijhoff Pub., Den Haag, 1973, pp.177-178

²⁷ Véase todo el razonamiento que sobre este punto desarrolla Scabini, E. “Il senso della generazione nell’epoca della tecnica” in Zaninelli, S. (editado por), *Scienza, tecnica e rispetto dell’uomo*, Vita e Pensiero, Milano, 2001

²⁸ Rodríguez Duplá, hablando de Scheler señala como el fenomenólogo alemán “no entiende la fecundidad de la vida cósmica como conservación mecánica de lo ya existente, sino como creación, como novedad incesante. El hombre, considerado ahora en su dimensión biológica, no es simplemente obra de sus padres o del conjunto de sus antecesores; su hechura como ser vivo no está unívocamente determinada por la herencia genética, sino que es en cada caso “una manifestación nueva y original de la vida universal misma” (GW 7, 128). Más que de reproducción, deberíamos hablar, muy literalmente, de procreación. El olvido de esta verdad, motivado por el predominio de las concepciones mecanicistas de la vida, explica a juicio de Scheler que en la cultura occidental moderna se registre una lamentable “falta de reverencia ante el milagro siempre nuevo e inaudito del origen del hombre en el nacimiento” (GW 7, 134)”. Cfr. Rodríguez Duplá, L. “Love and sexual instinct in Max Scheler’s anthropology”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 2013; Vol. 30 Núm. 1: pp. 169-190

los métodos de reproducción de los llamados animales inferiores, de modo que la ciencia parece proceder en una dirección involutiva”²⁹.

4. La de-generación humana: refutar el nacimiento

GRACIAS A LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS de la reproducción, el proceso de separación de la realidad, adquiere, por tanto, un “potencial de invasión” sin precedentes: penetra, parafraseando a San Agustín, en *interiore homines*, llegando al punto de afectar a las estructuras más íntimas de la naturaleza humana a través de la manipulación de sus constantes biológicas. Más aún: va a raspar con violencia inusual el cofre del tesoro que para Arendt custodia la fuente misma de la libertad humana: el nacimiento³⁰.

La esencia de toda ideología, recuerda nuevamente Arendt³¹, radica exactamente en el rechazo de la natalidad. En otras palabras, se niega el presupuesto mismo de la libertad, “que se identifica con el nacimiento de los hombres, con el hecho de que cada uno de ellos es un nuevo inicio, comienza, en un cierto sentido, el mundo de nuevo”³². Es necesario eliminar no sólo la libertad, sino también su misma fuente, “que se da con el nacimiento del hombre y reside en su capacidad de cumplir un nuevo comienzo”³³. El nacimiento se caracteriza como humano porque no es el

²⁹ Vegetti Finzi, S. *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano, 1998, p.173. Véase sobre este tema también: Refolo, P. “Su alcuni effetti delle trasformazioni nella generazione umana”. *Medicina e Morale*. 2013; (3): 511-531

³⁰ “Con el nacimiento, emerge la insensatez del individualismo: quien nace no se da a luz solo, sino que nace al mundo por otros. Gracias al nacimiento y a la maternidad que lo permite, el Yo ya no aparece sellado y reclinado en su propia individualidad, no es percibido como autosuficiente y soberano. El estatuto propio del Yo está radicalmente modificado, estructuralmente orientado al Tú que lo constituye. Por lo tanto, ya no tenemos una auto-constitución del Yo, sino una hetero-constitución del Yo gracias al Tú. Cfr. Zucal, S. “L’utopia della nascita”. *Il Margine*. 2016; v. 36, n.1-2. Cfr. además Zambrano, M. *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Ediciones Siruela (2ªed.), 1996, p. 152: “no hay nada más objetivo e irrefutable que la constatación naturalista de que nadie es el origen de sí mismo”.

³¹ Aquí, siguiendo a Arendt, hacemos referencia concretamente al “totalitarismo” que, en mi opinión, también se puede decir perfectamente de la revolución tecnológica reproductiva que estamos analizando. Cfr. Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., NY, 1951; trad.it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999. Sobre esto Botturi (Botturi, F. *Di generazione in generazione. La trasmissione dell’umano nell’orizzonte della fede*, Glossa, Milano, 2012, p.16-17) observa: “todo el discurso de Arendt sobre el totalitarismo y la “banalidad del mal” gira en torno a los efectos bárbaros del olvido del nacimiento, la interrupción de la corriente generativa del *humanum*. Es precisamente en el nacimiento como *inicio iniciado* y como *inicio absoluto*, - continúa Botturi - que el *humanum* muestra su estructura”. El mal, en cambio, hace notar agudamente Livio Melina (en Pérez-Soba, J.J. & Stefanyan, E. [Eds] *L’azione fonte di novità. Teoria dell’azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena, 2010, p.11): “es banal y repetitivo. En el pecado no hay nada de original: el pecado es siempre una repetición, la esclavitud de una reacción, en definitiva, una falta de libertad”.

³² Arendt, H. *op.cit.*, p.634.

³³ *Ibid.* p.638

resultado de un simple proceso reproductivo, sino que ocurre en un contexto de relaciones y da lugar a otra relación.

Al venir al mundo, cada persona no es sólo un nuevo inicio: está dotada de la correspondiente capacidad de actuar, es decir, de impulsar nuevos comienzos. Actuar equivale a tomar una iniciativa, a comenzar algo impredecible e inesperado que, como el nacimiento, no debía ocurrir por necesidad ni debía necesariamente realizarse de *esa manera*. En el nacimiento, escribía anticipándose a Arendt y a Habermas la genial pluma de Chesterton “se dan cita renovación y alegría, libertad y creatividad. Este es a la vez símbolo y sacramento de la libertad personal y recapitulación de lo existente”³⁴. Traer al mundo, en efecto, tiene una doble experiencia: la de la solicitud y la del desapego. Generar, por lo tanto, no significa disponer de uno mismo, de un propio poder, sino dar cabida a otro que no soy yo; significa renunciar al propio espacio, auto-limitarse, aceptar la propia temporalidad³⁵.

5. De lo natural a lo biológicamente (im)posible

LA GENIALIDAD TÉCNICA PARA ELABORAR SOLUCIONES que permitan superar todas las dificultades y dar la posibilidad de procrear a quienes lo deseen, se ha desatado, multiplicando los métodos y complicando excesivamente los asuntos éticos³⁶ entro del fenómeno generativo humano. La lógica del resultado a toda costa, de la eficiencia de lo que se produce, ha eclipsado la consideración no sólo de las relaciones personales implicadas, sino también del valor de las incipientes vidas humanas sacrificadas. La primordial (y ficticia) intención terapéutica de tratamiento o curación de la infertilidad es cosa bien remota y parece tarea innecesariamente ardua justificar estas experimentaciones y ocultar la ὕβρις prometeica que las inspira. Arrogancia que

³⁴ Chesterton, G.K. “Babies and Distributism” in *The well and the shallows*. Sheed and Ward, London, 1937; Idem, “Bebé e Distributismo” in *Il pozzo e le pozzanghere*, Lindau, Torino, 2012, p.158

³⁵ Cf. D’Agostino, F. *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, 2003 p.4; aunque ésta es una versión en italiano, ampliada años más tardes por parte del mismo D’Agostino, el texto en castellano con las idénticas nociones se puede encontrar en Idem, *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid, 1991

³⁶ Señala Palazzani: La solicitud de utilización de tecnologías reproductivas puede tener una *finalidad terapéutica* si la petición está motivada por condiciones objetivas de esterilidad e infertilidad (aunque, hay que señalar que el uso de tecnologías no cura la esterilidad, sino que sólo permite superar los obstáculos que impiden la procreación) o *no terapéutica* si la solicitud está motivada por un mero acto de autodeterminación. En este sentido, la reivindicación de una “libertad procreativa” y la manifestación de un interés reproductivo conduce a la ecuación de la concepción natural con el uso de las tecnologías reproductivas: si no consideramos las condiciones físicas del individuo o de la pareja, la fecundación asistida se convierte en una alternativa considerada equivalente a la concepción natural. La elección no depende de factores objetivos, sino de factores subjetivos (la autonomía o el interés/deseo). En este sentido, mujeres solteras y lesbianas, las cuales, aunque se encuentren en condiciones objetivas de fecundidad, podrían tener acceso a la fecundación asistida sólo con un mero acto de voluntad o de deseo. Cf. Palazzani, L. *Dalla bio-etica alla techno-etica: nuove sfide al diritto*, Giappichelli, Torino, 2017, p.106

responde plenamente a ese proceso de liberación de los vínculos de la naturaleza que de alguna manera anhelaba en 1898 Freud cuando escribía:

“Se lograría uno de los mayores triunfos de la humanidad y nuestra especie se liberaría de una de las más fuertes coacciones de la naturaleza, si fuera posible elevar el acto de reproducción, al que están vinculadas tantas responsabilidades, al rango de acción voluntaria e intencional, liberándolo de su atadura con la forzosa satisfacción de una necesidad natural”³⁷.

Es justo aquí donde reside el núcleo del problema de toda reproducción artificial³⁸. Poco a poco, la dimensión corporal de la procreación ha sido considerada puramente accidental con respecto a la voluntad de tener un hijo. La sexualidad, asimilada a una simple técnica de reproducción, viene así degradada a mera genitalidad con el fin de evitar el desarrollo de cualquier valor afectivo-relacional.

“Todavía veinte, como mucho cuarenta años, y los seres humanos serán concebidos exclusivamente por vía artificial. El sexo, aunque esté libre de cualquier propósito procreador, no desaparecerá. Sobrevivirá, pero como puro entretenimiento o como acto subversivo, de desafío a las políticas sanitarias nacionales”³⁹.

Es lo que “profetiza” Henry T. Greely, Director del Centro de Derecho y Biociencia de la Universidad de Stanford (California). En su libro⁴⁰ Greely explica que dos técnicas, la secuenciación genética y la tecnología de las células madre, revolucionarán el *modus operandi* reproductivo de la entera humanidad, que ya no necesariamente pasará a través del sexo. No obstante, la intervención *desestructurante* de la técnica en el campo de las identidades sexuales, sabemos

³⁷ Freud, S. *La sessualità nell'eziologia delle nevrosi*, en Idem, *OpereII*, Bollati Boringhieri, Torino, 1968, p.410

³⁸ Spaemann expone brillantemente la transformación antropológica que ha ocurrido por haber confiado la generación humana en las manos de las tecnologías: “La producción *in vitro* se diferencia de la generación por el hecho de ser una acción racional orientada hacia un fin, una *póiesis* y no la consecuencia natural de una relación humana. [...] Un hijo traído al mundo, hecho mediante *póiesis*, es una criatura de sus padres, del médico, del Estado, cualitativamente diferente de un hijo que debe su propia existencia a la “naturaleza”. Este hijo podría, de hecho, algún día preguntar a los que lo han “obligado” a existir como pueden justificar esto. ¿Cuál debería ser la respuesta? Nadie puede ser responsable de la vida o muerte de otro hombre. Puede que haya razones suficientes para no generar hijos, pero no pueden existir motivos suficientes para generar uno de ellos. La existencia de un “ser/ser-uno-mismo” es la existencia de un ser cuyas razones son las fundamentales: la existencia misma no puede ser instituida por otros sujetos”. Cfr. Spaemann, R. *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p.216 (ver para el castellano Idem, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991). Rhonheimer también considera al hijo nacido de la fecundación artificial como el producto de una voluntad causal de los padres, cuyo bien se justifica como “hijo efecto de un deseo” y no incondicionalmente en sí mismo y para sí mismo como persona. Cfr. M. Rhonheimer, *op.cit.*, p. 173

³⁹ Entrevista realizada al autor por el periódico italiano “La Repubblica”. Disponible *on-line*: http://www.repubblica.it/venerdi/articoli/2016/05/30/news/il_prophet_of_the_end_of_the_sex-140952178/

⁴⁰ Greely, H.T. *The End of Sex and the Future of Human Reproduction*, Harvard University Press, NY 2016

que ha encontrado su legitimidad más fuerte en la reflexión de otra docente californiana, la filósofa de la Universidad de Berkeley⁴¹, Judith Butler. Siguiendo a la escuela de Michel Foucault, Butler ya afirmaba en su *Gender Trouble*⁴² que la distinción de los sexos no es en absoluto “natural” sino que obedece a un discurso disciplinario, a la repetición de un modelo cultural repetido de manera reiterativa. La diferencia sexual se resuelve en una distinción “cultural” de modo que el individuo, emancipado de la naturaleza, puede decidir libremente quién ser: hombre, mujer, transgénero. A través de Foucault y Derrida, Butler radicaliza el existencialismo sartreano de Simone de Beauvoir⁴³, la idea de que la *existencia* precede a la *esencia*, de que el hombre puede dotarse libremente de la naturaleza que satisface su deseo. La ley del deseo, una ley sin ley, es la misma que subyace al deseo de tener hijos a través de la subrogación, de la madre “alquilada”. La técnica compensa las deficiencias de la naturaleza y permite que el *ego insatisfecho* cambie de sexo, que genere sin generar. Ésta (la técnica), sobre la base de un deconstruccionismo filosófico que funciona como justificación, asegura al ego el orgullo de ser “soberano”, el árbitro supremo de voluntades arbitrarias, no vinculadas a una responsabilidad social. La sociedad líquida que agudamente ya discernió y definió Bauman⁴⁴, es un mundo de individuos que se “abstraen”: de su propio cuerpo, del sexo para generar, de la relación madre-hijo vivida en el período prenatal. El yo se vuelve cada vez más “(p)neumático”, suelto de los lazos con la carne, con su propio cuerpo sexuado. Para el mundo estético, en el que estamos inmersos, se trata de un resultado paradójico. La técnica, liberándonos de la encarnación, solicita una idea transhumana de libertad.

⁴¹ Stanford y Berkeley, ambas Universidades de California, distan de hecho pocos kilómetros.

⁴² Cfr. Butler, J. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, NY, 1990. Una teoría que se opone a las tesis de Butler, y en mi opinión más que válida (además con bases científicas más que desarrolladas como por ejemplo las investigaciones de corte biológico y bioquímico de Lopez Moratalla, N. *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid, 2007), es la que proviene del pensamiento de la “igualdad diferenciada”, que capta la diferencia entre el hombre y la mujer en su arraigarse en la sexuación originaria del cuerpo, a partir de la cual se constituye la diferente pertenencia de género y por tanto la identidad masculina y femenina. Véase para entender mejor todo el “pensamiento de la igualdad en la diferencia” concretamente los trabajos de Aparisi Miralles, A. & Ballesteros, J. [Eds.], *Por un feminismo de la complementariedad: Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Ediciones Universidad de Navarra, 2002; Aparisi Miralles, A. [coord.], *Estudios sobre Género y Derecho hacia un modelo de género de la igualdad en la diferencia*, Thomson Reuters-Aranzadi, 2016.

⁴³ Cabe señalar, sin embargo, que - aunque se considera una precursora de la “perspectiva de género” - De Beauvoir nunca ha negado la diferencia biológica entre el hombre y la mujer, aunque sí ha cuestionado el papel determinante (de la diferencia biológica) en el desarrollo de la personalidad: no habría distinción, para ella, de sexos a nivel de la persona, porque la persona como tal sería sexualmente neutral. Cfr. De Beauvoir, S. *Le deuxième sexe*, Librairie Gallimard, Paris, 1949.

⁴⁴ Bauman, Z. *Liquid modernity*, John Wiley & Sons, Hoboken (New Jersey), 2013

6. Conclusiones

ES NECESARIO INTERROGARSE SOBRE EL SENTIDO general de estos cambios radicales, que han hecho de la reproducción humana un terreno de *elección* y decisión, en lugar de *destino*. Con esta última palabra nos referimos al hecho de que algo sucede o no sucede, en nuestras vidas, independientemente de nuestra voluntad y nuestros deseos, en virtud de que estamos hechos de esta forma, y que este *ser-así* es un dato natural sobre el cual no podemos influir; que somos entidades biológicamente determinadas, finitas, que no tienen control directo sobre sus cuerpos⁴⁵ y por lo tanto sobre sus propias vidas. Mover la línea divisoria que separa y opone destino y elección, dejarlos procesos vitales relacionados con la sexualidad y la reproducción, en mano de la libre decisión y al control consciente, ha sido la finalidad (lograda) de la revolución de la que hemos hablado. La reflexión sobre esta mutación no debe limitarse exclusivamente a examinar, caso por caso, la calidad y las consecuencias de la intervención para decir un sí o un no racionalmente justificado, sino que también debe preguntarse sobre el significado de estas nuevas intervenciones, sobre lo que ha cambiado y está cambiando en la vida de hombres y mujeres en sus relaciones fundamentales basadas en la articulación del parentesco, que a su vez se centra en el cuerpo y en sus funciones de sexualidad y procreación; cómo está cambiando y cómo cambia la percepción que los hombres tienen de sí mismos y de sus acciones, cómo cambia y cómo está cambiando el sentido entero de su existencia y, en palabras de Scheler, de la *Stellung des Menschen im Kosmos*⁴⁶, la posición del hombre en el cosmos.

⁴⁵ Quizás parezca un razonamiento obstinado lo que estamos justificando: está claro que hay aspectos de nuestro cuerpo sobre los cuales podemos (y debemos) influir y cambiar su significado biológico puede ser ciertamente ventajoso (por ejemplo con un láser muy sofisticado que modificará la curvatura de mi córnea, puedo corregir mis dioptrías de miopía, hipermetropía o astigmatismo). Aquí sin embargo defendemos la tesis que el significado del venir al mundo, como hecho biológico, tiene sus raíces en la contingencia y, en cierto sentido, en el destino: me refiero específicamente al hecho primordial de nacer, en lugar de no nacer, de nacer en ese momento y en ese lugar en vez de en otro lugar y en otra época, el hecho de que estamos hechos de esta manera y no de otra manera. Todo esto es un *dato* sobre el cual no tenemos poder retroactivo. No por casualidad se denomina “lotería genética” el proceso por el cual se forma el patrimonio genético de cada uno de nosotros en su fase embrionaria. Pienso que la preponderancia de los factores aleatorios es un elemento de gran importancia ontológica.

⁴⁶ Scheler, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt, 1928

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anders, G. *L'uomo è antiquato, vol II, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Aparisi Miralles, A. & Ballesteros, J. [Eds.], *Por un feminismo de la complementariedad: Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*, Ediciones Universidad de Navarra, 2002
- Aparisi Miralles, A. [coord.], *Estudios sobre Género y Derecho hacia un modelo de género de la igualdad en la diferencia*, Thomson Reuters-Aranzadi, 2016
- Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., NY, 1951
- Aznar Luca, J. (coord.), *La vida humana naciente. 200 preguntas y respuestas*, BAC, 2007
- Ballesteros, J. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Ed. Tecnos (3ª edición ampliada), Madrid, 2000
- Bauman, Z. *Liquid modernity*, John Wiley & Sons, Hoboken (New Jersey), 2013
- Botturi, F. *Di generazione in generazione. La trasmissione dell'umano nell'orizzonte della fede*, Glossa, Milano, 2012
- Burgos, J.M. "Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate". *Cuadernos de Bioética*. 2008; 19 (3)
- Burgos, J.M. *Reconstruir la persona: Ensayos personalistas*, Ediciones Palabra, Madrid, 2009
- Butler, J. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, Routledge, NY, 1990
- Chesterton, G.K. *The well and the shallows*, Sheed and Ward, London, 1937
- Congregación para la Doctrina de Fe. *Instrucción Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Roma 22 de febrero 1987
- D'Agostino, F. *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid, 1991
- D'Avack, L. *Verso un antideestino: biotecnologie e scelte di vita*, Giappichelli, Torino, 2004
- De Beauvoir, S. *Le deuxième sexe*, Librairie Gallimard, Paris, 1949
- Donati, P. "Trasformazioni socio-culturali della famiglia e comportamenti relativi alla procreazione". *Medicina e Morale*. 1993; (1): p.121
- Donati, P. *Generare un figlio*, Cantagalli, Siena, 2017

- Erikson, E.H. *Gioventù e crisi di identità*, Armando, Roma, 1980
- Erikson, E.H. *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando, Roma, 1984
- Freud, S. *Opere II*, Bollati Boringhieri, Torino, 1968
- García-Sánchez, E. ¿Es un acto de amor humano la fecundación in vitro? Una propuesta de análisis ético. *Cuadernos de Bioética*. 2014; XXV, Enero-Abril
- Galimberti, U. *Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica: Opere XII* (Vol. 12), Feltrinelli, Milano, 2002
- Goethe, J.W. *Faust* (trad.it. Fortini, F.), Mondadori, Milano, 1970
- Greely, H.T. *The End of Sex and the Future of Human Reproduction*, Harvard University Press, NY, 2016
- Habermas, J. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002
- Hilgers, T.W. *The Creighton Model Naproeducation System: NET Working Family Planning with Reproductive and Gynecologic Health – With an Introduction to Naprotechnology – The Contemporary Approach to Women's Health Care* [Third Edition], Publisher: Pope Paul VI Institute Press, Omaha (Nebraska), 1996
- Husserl, E. *Husserliana* (HUA), Vol. XV, “Zur Phänomenologie der Intersubjektivität” [Dritter Teil, I.KERN Hrsg.], Nijhoff Pub., Den Haag, 1973
- Jonas, H. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna, 1991
- Jonas, H. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1997
- Kass, L.R. *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, New York, Free Press, 1985
- Lopez Moratalla, N. *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid, 2007
- Marcel, G. *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1952
- Palazzani, L. *Dalla bio-etica alla tecno-etica: nuove sfide al diritto*, Giappichelli, Torino, 2017
- Palazzani, L. *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino, 1996
- Pérez-Soba, J.J. & Stefanyan, E. [Eds.] *L'azione fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena, 2010

- Refolo, P. “Su alcuni effetti delle trasformazioni nella generazione umana”. *Medicina e Morale*. 2013; (3): 511-531
- Rhonheimer, M. *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid, 2004
- Rifkin, J. *The biotech century*, Ed. Tarcher Perigee, NY, 1998
- Rodríguez Duplá, L. “Love and sexual instinct in Max Scheler’s anthropology”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 2013; Vol. 30 Núm. 1: pp. 169-190
- Rostand, J. *Peut-on modifier l’homme?*, Les Essais LXXXI, Gallimard, Paris, 1956
- Scheler, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt, 1928
- Scola, A. *Il mistero nuziale*, Mursia, Roma, 1998
- Serra, A. & Noia, G. *L’uomo-embrione: il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena, 2003
- Sgreccia, E. & Mele, V. (Eds.) *Ingegneria genetica e biotecnologie nel futuro dell’uomo*, Vita e Pensiero, Milano, 1992
- Sgreccia, E. & Di Pietro, M.L. *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola Editrice, Brescia, 1999
- Spaemann, R. *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989
- Spaemann, R. *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991
- Spaemann, R. *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Universidad de Navarra, 2000
- Vegetti Finzi, S. *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano, 1998
- Von Wright, G.H. “Il mito del progresso. Un contributo al dibattito sulla modernità”, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*. 1990: n.22; Franco Angeli Editore, Milano
- Zambrano, M. *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Ediciones Siruela (2ªed.), 1996
- Zaninelli, S. (editado por), *Scienza, tecnica e rispetto dell’uomo*, Vita e Pensiero, Milano, 2001
- Zucal, S. “L’utopia della nascita”. *Il Margine*. 2016; v. 36, n.1-2

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.010>
 Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 203-220



*The medicalization of life and society:
origin, participants and consequences*

*La medicalización de la vida y
la sociedad contemporánea: origen,
participantes y consecuencias*

JESÚS PARRA SÁEZ

Universidad de Murcia
jesus.parra@um.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.011>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 221-238



Recibido: 09/01/2017

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

La amplia definición de salud establecida por la OMS en 1946 inició la extensión del área de actuación de la medicina hasta englobar los distintos ámbitos que constituyen la vida de las personas –economía, política, sociedad–, estableciendo la identificación entre los términos de «salud» y «bienestar». Como resultado, emergió un fenómeno denominado como «medicalización de la vida y la sociedad» en el que hay tres participantes fundamentales: los pacientes, los médicos y la industria farmacéutica. En la actualidad, el fenómeno de la medicalización ha acabado por desarrollar una concepción de la salud caracterizada como un próspero negocio internacional.

Palabras clave: Bienestar; OMS; Medicalización; Negocio; Crisis Sanitaria..

Abstract

The wide definition of health established by the WHO in 1946 started the extension of the action area of medicine to encompass the different areas that make up the lives of people –economy, politics, society– establishing the identification between the terms «health» and «welfare». As a result, a phenomenon called «medicalization of life and society» emerged in which there are three fundamental participants: patients, doctors, and the pharmaceutical industry. Currently, the phenomenon of medicalization has finally developed a conception of health characterized as a prosperous international business.

Keywords: Health; Welfare; WHO; Medicalization; Business; Health Crisis.

Introducción

LA ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS) nació el 22 de Julio de 1946 en el seno de las Naciones Unidas (ONU) como institución “independiente de las decisiones políticas y de otras agencias, que reforzara los lazos entre los descubrimientos médicos y las necesidades de salud e incluyese la mayor cantidad de países posible, independientemente de su orientación política”¹, esto es, como una agencia de salud con carácter internacional² anexada a aquélla que tenía un objetivo primordial: lograr que todos los pueblos y civilizaciones humanas alcanzaran un nivel de salud lo más elevadamente posible. Siguiendo este principio, la OMS proclamó su definición de salud³: “la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”⁴, llevando a cabo una identificación entre los términos «salud» y «bienestar».

En este artículo se pretende mostrar cómo dicha identificación hace que el término «salud» tal y como lo conocemos trascienda no sólo el aspecto físico de las personas, sino también el aspecto psicológico hasta agrupar todos los ámbitos de la vida y de la sociedad en los que se ve envuelta cualquier persona (economía, cultura, política...). Esta extensión de la salud –y por lo tanto de aquella ciencia que se ocupa de ella: la medicina– a todos los ámbitos de la vida, permite a la medicina ampliar su área de actuación para intervenir en campos decisivos de las personas, teniendo como resultado un fenómeno generalmente denominado como «medicalización de la vida y de la sociedad».

Al tiempo, no sólo se da la medicalización de la vida (en el estricto sentido foucaultiano⁵ que tiene su inicio en el siglo XVIII), sino que se da una medicalización

¹ Cueto, M et al, “El proceso de creación de la Organización Mundial de la Salud y la Guerra Fría”, en *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, 38 (69), 2011, p. 133.

² La inclusión de la definición de salud en la Constitución de la OMS implicó la aceptación tácita por parte de sus Estados miembros –caracterizados por su diversidad ideológica, cultural e idiosincrática– de un significado unitario de salud para todos.

³ La definición de salud fue promulgada por la OMS en la firma de su constitución el 22 de Julio de 1946 y entró en vigor el 7 de Abril de 1948. Hasta el día de hoy dicha definición sigue vigente.

⁴ «Constitución de la Organización Mundial de la Salud». *Documentos básicos* 45ª Edición Suplemento, 2006, 1.

⁵ “La medicalización, es decir, el hecho de que la existencia, la conducta, el comportamiento, el cuerpo humano, se incorporaran a partir del siglo XVIII en una red de medicalización cada vez más densa y amplia, que cuanto más funciona menos se escapa a la medicina”. Foucault, M, “Historia de la medicalización”, en *Educación médica y salud*, 1, 1977, p. 4.

ampliada que fomenta la aparición de un alto porcentaje de personas (especialmente en países desarrollados) que son subsidiarias de un tratamiento o de una medicación determinada en gran parte de sus vidas. Esto ocurre al identificar la enfermedad con toda una serie de situaciones sociales y personales (por ejemplo el malestar social de los desempleados o de los matrimonios fuertemente afectados por una crisis económica) que antes poco o nada tenían que ver con una patología que precisara de tratamiento médico. Esto promoverá con el paso de las décadas, generaciones de personas que no serán capaces de concebir la vida sin tomar un buen número de fármacos que finalmente constituirán –de hecho ya lo están haciendo– un negocio multimillonario en el que participan numerosos agentes entre los que destacan la industria farmacéutica y los propios profesionales de la medicina, especialmente los médicos, emergiendo un fuerte conflicto ético⁶. Finalmente, hay quien va más allá y manifiesta que la crisis actual del sistema sanitario es debida a la evidente medicalización de la vida y a la dimensión de injusticia⁷ que caracteriza a ésta.

1. Origen de la medicalización contemporánea

EL FENÓMENO QUE EN LA ACTUALIDAD CONOCEMOS COMO «medicalización de la vida y la sociedad» tiene su origen inmediato en la definición de salud establecida por la OMS en el año 1946, pero ¿cómo ha llegado la OMS hasta esa definición? El término salud no siempre ha englobado el aspecto social de las personas, sino que ese hecho se ha dado de forma relativamente reciente.

En la Antigua Grecia la noción de «salud» era identificada con la justicia, con la pureza y con la belleza, otorgándole el significado de un “estado deseable” para los hombres, y al mismo tiempo, el orden de la naturaleza humana. Posteriormente, en la época moderna –especialmente durante el siglo XVII– se pasa del hombre entendido como ser dentro de la naturaleza, a ser considerado como un ser que trasciende esa naturaleza. Se comienza a concebir al hombre como ser moral, como ser libre y como ser que tiene la tarea de dominar los fenómenos naturales. En esta época la salud se identifica con el derecho. Ahora bien, no se sustituye la justicia por el derecho, sino que el Estado debe distribuir, en la medida de lo posible, ese derecho que tienen los ciudadanos de acceso a la salud de una forma igualitaria (justicia distributiva). Entre el siglo XVIII y el XIX la

⁶ Véase: Gómez Córdoba, A et al, “Dilemas éticos en las relaciones entre la industria farmacéutica y los profesionales de la salud”, en *Persona y bioética*, 11 (1), 2007, pp. 23-38.

⁷ Injusticia en tanto que deficiencia a la hora de distribuir los limitados servicios médicos.

salud empieza a entenderse desde una tercera perspectiva: la social. Así, cuando se habla de la vida y también de salud, se hace en términos naturales, morales y sociales. Ya en el primer tercio del siglo XX y de forma restringida, algunos Estados –Reino Unido o Estados Unidos– comienzan a entender diversos fenómenos sociales como el alcoholismo, la delincuencia e incluso la indigencia, como patologías genético-hereditarias de las que la medicina habría de ocuparse y en virtud de las cuales un individuo sería considerado como un enfermo. Un buen ejemplo es el representado por el denominado Comité Wood (1924) en Reino Unido, el cual incluyó a numerosas personas con una situación económico-social precaria en su listado –el conocido como Informe Wood de 1929– de personas con deficiencias mentales⁸ sin que hubiera pruebas de que padecieran tales deficiencias.

La crudeza de la II Guerra Mundial supuso un punto de inflexión en la concepción de la salud, tanto por parte de las instituciones médicas como por parte de la sociedad en general. A partir de dicho momento tuvo lugar lo que el historiador Eric Hobsbawm denomina “revolución social”⁹, en la que la salud adquirió una importancia vital, más si cabe teniendo en cuenta las consecuencias de la guerra para la vida de las personas, especialmente las que estuvieron inmersas en la batalla directa (soldados) o indirectamente (familiares). De este modo, en la segunda mitad del siglo XX la preocupación general por la salud de las personas se maximizó –como contraposición al escaso valor que tiene una vida en un conflicto armado– y en el seno de los países más desarrollados emergió el denominado “Estado de Bienestar”, en el que se busca el bienestar pleno de todos los ciudadanos de una sociedad. Fue aquí precisamente donde tuvo lugar el último cambio de significado en la concepción de salud, al establecerse una identificación salud-bienestar dando como resultado la definición manifestada por la «Organización Mundial de la Salud» en 1946. Tal identificación da pie a que la medicina abarque un gran número de ámbitos y que lo haga con un poder enorme:

La medicina se convierte en un nuevo poder, capaz de dictaminar lo normal, lo bueno y lo justo en diversos ámbitos, pues casi todos ellos, en una u otra perspectiva, pueden considerarse relacionados con la salud, cuando ésta es concebida de un modo tan amplio. Y, puesto que la enfermedad es universal, este poder se cree también con alcance para toda la humanidad¹⁰.

⁸ Véase: Porter, D, “Eugenics and the Sterilization Debate in Sweden and Britain before World War II”, en *Scandinavian Journal of History*, 24, 1999, pp. 145-162; y Blacker, C, “Voluntary Sterilization: The Last Sixty Years”, en *The Eugenics Review*, 54 (1), 1962, pp. 9-23.

⁹ Véase: Hobsbawm, E, *Historia del siglo XX*, Editorial Crítica, Barcelona, 2011, Cap. X.

¹⁰ Feito, L, “La definición de salud”, en *Diálogo filosófico* 34, 1996, p. 74.

La consecuencia directa de esta situación es la aparición de una realidad clara, una medicalización de la vida y la sociedad en la que “la sanidad crece de manera progresiva e indefinidamente, de manera que se superpone con el ámbito de la vida humana entera”¹¹. A su vez, esta medicalización “crea” una serie de enfermedades o patologías que no lo son como tal, y para las cuales se desarrolla un tratamiento determinado que finalmente es adoptado de forma sistemática por los presuntos enfermos:

La definición sobre salud de la OMS de 1946, que considera a ésta de forma utópica y subjetiva como algo más que la ausencia de enfermedad y la eleva al estado de bienestar absoluto, contribuye a la incorporación al ámbito médico de nuevas situaciones y problemas. En la actualidad, situaciones de la vida como el cansancio o la frustración y variantes de la normalidad como la calvicie o la fealdad están siendo consideradas como enfermedades y, en muchos casos, sometidas a tratamiento farmacológico o incluso quirúrgico¹².

Este tema es ampliamente tratado, y no son pocos los pensadores que se han hecho eco de él. Buenos ejemplos son los constituidos por Susana Rodríguez, y los doctores Morell Sixto, Martínez González y Quintana Gómez, quienes señalan a la creación de enfermedades enfocadas al crecimiento del consumo de fármacos como una de las primeras consecuencias del proceso de medicalización:

Sobre este tejido social, nace el concepto *disease mongering (DM)*, término anglosajón difícil de traducir, que engloba aspectos como venta, invención y fabricación de enfermedades. La traducción que más se ajusta podría ser la de “mercantilización de las enfermedades”, refiriéndose a la idea de obtener beneficios económicos fomentando la conciencia de enfermedad y la necesidad de medicinas para curarse.¹³

No sólo se trata de crear nuevas enfermedades que han de ser tratadas, sino que patologías consideradas leves hasta ahora pasan a ser consideradas como graves y de necesario tratamiento médico, incrementando al tiempo otro factor propio a la medicalización y que veremos más tarde, el económico: “hacer creer a la gente que está enferma puede ser una sustanciosa fuente de dinero. Una de las maneras de conseguir esto es ampliar los límites de las enfermedades tratables (...) por ejemplo, dolencias ordinarias en problemas médicos, leves síntomas en graves, problemas personales en problemas médicos, o convirtiendo riesgos en enfermedades”.¹⁴

¹¹ García, D, *El nacimiento de la bioética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 107.

¹² Orueta, R, et al, “Medicalización de la vida (I)”, en *Revista Clínica de Medicina Familiar*, 4, 2011, p. 151.

¹³ Morell Sixto, M et al, “Disease mongering, el lucrativo negocio de la promoción de enfermedades”, en *Revista Pediatría de Atención Primaria*, 11 (43), 2009, p. 493.

¹⁴ Rodríguez, S, “El proceso de medicalización y sus consecuencias. Entre la moral, el poder y el negocio”, en *Intersticios*, 2, 2008, p. 76.

Como puede observarse, ni si quiera es necesario considerar enfermedades leves como graves, sino hacer descender los límites recomendados de indicadores como ha ocurrido con el colesterol, cuyos valores recomendados abarcan a un conjunto de la población escaso por lo que el resto de individuos son susceptibles de medicación enfocada al descenso de dichos indicadores.

2. ¿Por qué dejar que la medicina se extienda a todos los ámbitos de la vida?

SI REALMENTE SE TIENE TAN CLARO que la medicina se ha extendido, y que aún lo sigue haciendo hacia toda una serie de ámbitos clave de la vida de las personas, ¿por qué no establecer unos límites? ¿Cuál es el motivo de dejar que se extienda la medicina a todos los ámbitos de la vida de una persona?

Hay quien establece una identidad entre lo que consideran que son los factores causantes de la medicalización y los factores que la mantienen en funcionamiento. Tizón señala a los procesos de duelo como uno de estos factores causantes, pero ¿a qué se refiere? Tradicionalmente, los individuos estaban acostumbrados a pasar el período de duelo tras una pérdida importante, más bien a aliviar sus penas, a través de medios estrictamente naturales como el llanto o las confidencias entre amigos. No obstante, con el paso de los años se ha tratado de reducir este período de duelo de forma drástica a través de toda una serie de tratamientos “antidepresivos”, eliminando los estadios que acaban en la aceptación de la pérdida. Sin embargo, la mayoría de trastornos psicológicos asociados a la pérdida son de reciente existencia y el uso de fármacos para su solución parece tener un entorno económico más que clínico. Denomina a este fenómeno como «sufrimiento cronificado»:

Una parte cada vez mayor de nuestros conciudadanos en proceso de duelo, afectados por la turbulencia afectiva de haber perdido algo querido u odiado —o querido y odiado al tiempo—, va a ver cronificado su sufrimiento durante años. Y la forma más frecuente y extendida de cronificarlo es hoy el uso aventurero de todo tipo de psicofármacos, cuya utilidad no está probada en estas situaciones¹⁵.

Por su parte, para Orueta y Cols la *sociedad* —la evolución del concepto de salud, una mayor valoración de la salud, la escasa educación sanitaria, o la disminución de los niveles de tolerancia—; los *medios de comunicación* —como fuente de información o por su poder mediático—; las *instituciones políticas y sanitarias* —al establecer *servicios* y organizaciones que se basan en demandas y no en necesidades, o la bu-

¹⁵ Tizón, J, “De los procesos de duelo a la medicalización de la vida”, en *Jano*, 1618, 2006, p. 59.

rocratización sanitaria de la sociedad–; los *profesionales* –por convertir factores de riesgo en enfermedades o por su apoyo a la innovación terapéutica–; y la *industria farmacéutica* –al pretender expandirse en el mercado, al constituirse como una empresa, o por la promoción de enfermedades y los fármacos necesarios para combatirlas– son las verdaderas causas, tanto de la emergencia del fenómeno como de su mantenimiento en el futuro.

A mi parecer, el origen de la medicación tal y como la conocemos en la actualidad tuvo lugar en algunos fenómenos políticos, sociales y culturales –como la emancipación intelectual propia a la Ilustración, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, o las consecuencias de dos guerras mundiales– que tuvieron como resultado la definición de salud establecida por la OMS, la cual al establecer la identidad salud-bienestar dio vía libre a que la medicina se extendiera al resto de ámbitos referentes al bienestar de las personas. Sin embargo, entiendo que los factores de los que se acaba de hablar aparecerían indudablemente como nexo de la definición de la OMS a la hora de promover y mantener la medicalización de la vida y de la sociedad. Susana Rodríguez comparte esta apreciación, y fecha en 1946 –fecha en que la OMS redefinió el término «salud»– el inicio del sistema de seguridad social actual en que la medicina se ocupa de satisfacer los estándares de bienestar de las personas:

La política de seguridad social está relacionada con el nuevo concepto de salud que propone la OMS en 1946 (...) A partir de este momento, las demandas e inversiones en salud se ven aceleradas ya que, de la curación y prevención, se pasa a la promoción de la salud. La medicina tiene que facilitar un bienestar para todos, lo que posibilita que entren en el mercado de la salud sin límites un ejército de expertos en cuerpos y almas que aplican diversas técnicas relacionadas con la autoestima y los modos de presentación.¹⁶

No obstante, entre los factores y/o participantes que mantienen la medicalización contemporánea hay tres especialmente notorios: los pacientes, la industria farmacéutica y los médicos. En primer lugar, no hay duda de que el ser humano es un ser de costumbres y no sólo eso, sino que es un ser al que le cuesta mucho desligarse de ellas. Este es el motivo principal por el que les es de gran dificultad a los individuos abandonar su “rutina médica”, o quizás, su dependencia farmacológica. Desde que se da el fenómeno de la medicalización de la vida las personas están excesivamente medicadas, llegando al extremo de que prácticamente hay una píldora para cada molestia que se sufre o para elevar los niveles de cualquier vitamina, lo cual hace que las personas estén acostumbradas a una medicación diaria con

¹⁶ Rodríguez, S, “El proceso de medicalización y sus consecuencias. Entre la moral, el poder y el negocio”, op.cit., p. 75.

independencia de si están enfermas o no. Incluso se podría establecer una identidad entre persona y paciente, entonces ¿por qué no evitar esta excesiva medicación? ¿Por qué no evitar que las personas puedan identificarse con los pacientes? Porque las personas han vivido desde hace décadas de esta manera y no conciben una vida en la que por ejemplo, no puedan tomarse una aspirina para aliviar un dolor de cabeza¹⁷, o donde no haya un fármaco que combata la pérdida del cabello o los bajos niveles de hierro en la sangre:

Es llamativo observar cómo la dependencia del sistema sanitario y de los agentes de salud en general es cada vez mayor. Vivimos un cambio en la sociedad que ha modificado sus creencias y valores y en consecuencia también sus formas de considerar la enfermedad y de enfrentarse a los avatares normales de la vida.¹⁸

En segundo lugar, los mayores interesados en que se mantenga la medicalización de la sociedad son los laboratorios farmacéuticos que producen miles de millones de medicamentos y aparatos tecnológicos biomédicos en cadena para distribuir por todo el mundo, lo cual promueve la movilidad de una cantidad ingente de dinero que desemboca –en términos foucaultianos– en una verdadera «economía de la salud». Por ello la industria farmacéutica es la principal valedora de la “creación de enfermedades”, esto es, establecer como patología a eliminar lo que antes sólo eran síntomas asociados a verdaderas patologías o simplemente eran deficiencias externas al ámbito de la salud. Además, se pretende que esto ocurra en ámbitos de carácter general donde pueda haber una demanda considerable del nuevo medicamento. La producción llega a extenderse casi a medicamento por síntoma y poco importa que sea o no una verdadera patología, o si los medicamentos de verdad benefician al individuo: “este camino conduce a una situación en que para cada nuevo diagnóstico o tratamiento se puede crear una enfermedad, con independencia del carácter de los beneficios que aquellos aporten”¹⁹. Para conseguir distribuir los fármacos que producen, las empresas farmacéuticas realizan una fuerte campaña publicitaria en la que se fomenta entre la población el miedo a patologías que, en la mayoría de las ocasiones, no son tal. Así, consiguen crear en las personas cierta necesidad de consumir sus medicamentos para evitar la patología en cuestión. Además de la

¹⁷ El problema aparece principalmente en las personas que no quieren dejar de ser objeto de tratamiento y reclaman la producción de más y más medicamentos para patologías de escasa importancia o incluso para satisfacer una necesidad que nada tiene que ver con las enfermedades. Me atrevería a decir que, por lo general, los seres humanos –al menos los que vivimos en el Primer Mundo y gozamos de la posibilidad de adquirir este tipo de tratamientos médicos– somos unos “adictos” a los medicamentos.

¹⁸ Morell Sixto, M et al, “Disease mongering, el lucrativo negocio de la promoción de enfermedades”, op. cit., p. 492.

¹⁹ Márquez, S y Meneu, R, “La medicalización de la vida y sus protagonistas”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, 8, 2007, p. 75.

utilización de los medios de comunicación, en ciertas ocasiones se hacen tratos con médicos –de cabecera, psiquiatras–²⁰ con el fin de que éstos consigan recetárselos a sus pacientes:

La independencia de los médicos se ha visto enormemente afectada. Por ejemplo, se ha comprobado que muchos de los autores que escriben de forma positiva sobre un medicamento reciben dinero de la industria (...) Algunos estudios de medicamentos no se llevan a cabo para aclarar cuestiones científicas, sino para colocar un medicamento en el mercado. El médico recluta entre su clientela objetos de ensayo para el estudio y les receta el medicamento en cuestión, por lo cual recibe una suma de la empresa²¹.

En tercer lugar los médicos, o lo que es lo mismo, el intermediario entre el paciente y la industria farmacéutica, se encuentran en una situación comprometida al debatirse entre guiar su actuación exclusivamente con la motivación de curar, y hacerlo con la motivación añadida de obtener algún beneficio externo. Por tanto, en ellos se da la unión del deseo de hacer el bien al paciente y de que se extienda el consumo de nuevas tecnologías biomédicas o nuevos derivados químico-farmacológicos: “las empresas farmacéuticas han realizado prácticas con la finalidad de conseguir mayor acercamiento y mejores ventas de sus productos en los pacientes (...) dejando al médico en un conflicto de intereses, que en muchas ocasiones ponen a prueba su ética.”²² De este modo, hay ciertos casos en que los médicos se “alían” con las empresas farmacéuticas con las que se comprometen a distribuir los medicamentos que éstas producen a cambio de un incentivo social (mayor publicidad para el médico) o económico (obtención de dinero o de aparatos tecnológicos biomédicos)²³. Aunque hay fuertes excepciones como la de Estados Unidos²⁴ –

²⁰ Véase: Grande, D, “Limiting the Influence of Pharmaceutical Industry Gifts on Physicians: Self-Regulation or Government Intervention?”, en *Journal of General Internal Medicine*, 25 (1), 2010, pp. 79-83.

²¹ Rodríguez, S, “El proceso de medicalización y sus consecuencias. Entre la moral, el poder y el negocio”, op.cit. p. 79.

²² Buffo Sequeira, I et al, “El médico y la relación con la industria farmacéutica”, en *Revista CONAMED*, 17 (4), 2012, p. 183.

²³ En el film *Efectos secundarios/Side effects* dirigido por Steven Soderbergh (2013) se muestra esta situación. Se vislumbra cómo un psiquiatra distribuye un nuevo medicamento a sus pacientes a modo de estudio para una farmacéutica, obteniendo aquél cierta compensación económica y ofreciendo el fármaco de forma gratuita a sus pacientes para que acepten tomarlo. Al tiempo el film se hace eco de la medicalización de la vida y de la sociedad, especialmente en cuanto a la sociedad norteamericana se refiere.

²⁴ En Estados Unidos no hay una regulación que limite la publicidad –por parte de los colegiados– de unas marcas determinadas a la hora de recetar una medicación. En España, por el contrario, y en virtud de la «Ley 29/2006 de garantías y uso racional de los medicamentos y productos sanitarios», los médicos de la Seguridad Social únicamente pueden recetar el principio activo de un fármaco y no marcas concretas, lo cual limita el campo de acción de los visitantes médicos, esto es, personas que tratan de convencer al cuerpo médico para que recete unos fármacos en concreto. Además y en lo relativo al conflicto de intereses anteriormente mencionado, el artículo 3 recoge lo siguiente: “el ejercicio clínico de la medicina, de la odontología y de la veterinaria y otras profesiones sanitarias con facultad para prescribir o indicar la dispensación de los medicamentos será incompa-

donde en el año 2003 y según *IMS Health* (organización estadounidense dedicada a publicar información relativa a al ámbito de la salud) la industria farmacéutica gastó 4.000 millones de dólares en material para promocionar sus medicamentos en las consultas médicas—, este hecho parece darse más comúnmente en aquellos lugares donde hay más desconocimiento sobre las diversas patologías y sus respectivos tratamientos, pues es mucho más sencillo para las farmacéuticas distribuir sus fármacos amparados por la opinión profesional de los médicos:

Las recomendaciones y consensos parten de las sociedades científicas y de los médicos líderes de opinión. Estas recomendaciones son especialmente relevantes en áreas con mayor incertidumbre, donde la guía de los expertos, los referentes profesionales, se configura como una de las fuentes primordiales de orientación²⁵.

Al tiempo, la investigación biomédica está enfocada en la mayoría de los casos al cumplimiento de intereses de las empresas farmacéuticas, como muestra el hecho de que se investigue mucho más en tratamientos para frenar la calvicie o la disfunción eréctil que en tratamientos para luchar contra las denominadas “enfermedades raras”, esto es, enfermedades que sólo afectan a un porcentaje mínimo de la población²⁶ (menos de cinco por cada diez mil habitantes). Como afirman Stolkiner²⁷ y Casas²⁸, quedan desamparados los individuos que padecen las «enfermedades huérfanas» o «enfermedades olvidadas», las cuales independientemente de su gravedad, no resultan rentables a las industrias y están fuera de la cobertura de los seguros, por lo que se acaba invirtiendo más tiempo y dinero en la búsqueda de un remedio para “falsas enfermedades” o para “enfermedades beneficiosas” —por el volumen de demandantes— que en investigación de este tipo de enfermedades:

Cuando la omisión de la industria farmacéutica (no prestar la atención necesaria a la investigación y desarrollo de nuevos productos efectivos para hacer frente a las EO) tiene como consecuencia la muerte de miles de personas cada año y la degradación de las condiciones de vida de muchas otras debido a la enfermedad, el debate sobre la ética de esta

tible con cualquier clase de intereses económicos directos derivados de la fabricación, elaboración, distribución y comercialización de los medicamentos y productos sanitarios”. Véase: Jefatura del Estado, «Ley 29/2006, de 26 de julio, de garantías y uso racional de los medicamentos y productos sanitarios», en: «BOE» núm. 178, de 27 de julio de 2006, disponible en: <https://www.boe.es/buscar/pdf/2006/BOE-A-2006-13554-consolidado.pdf>

²⁵ Márquez y Meneu, “La medicalización de la vida y sus protagonistas”, op.cit. p. 74.

²⁶ La propia OMS ha afirmado que existen más de 7.000 enfermedades consideradas “raras” que afectan al 7% de la población mundial, por lo que se están dejando millones de personas con patologías diagnosticadas sin tratar y sin interés por hacerlo debido al beneficio económico relativamente escaso que se obtendrá con ello.

²⁷ Véase: Stolkiner, A, “Medicalización de la vida, sufrimiento subjetivo y prácticas en salud mental”, en *Los sufrimientos: 10 psicoanalistas 10 enfoques*, Hugo Lerner (comp.), Psicolibro ediciones, Colección FUNDEP 2013.

²⁸ Casas Roma, X, “Responsabilidad de la industria farmacéutica sobre la inversión en investigación de las enfermedades olvidadas. Propuesta de mejora”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 64, 2015, pp. 117-132.

«omisión» debe ser, cuanto menos, planteado, discutido y argumentado de forma diligente por parte de los agentes implicados.²⁹

Ahora bien, no se está señalando que los médicos no atiendan al bien de las personas, sino que dentro de ese afán por hacer el bien para el paciente se dan situaciones en las cuales algunos médicos no tienen claro si deben ceder o no ante las presiones de las farmacéuticas para distribuir nuevos fármacos o nuevas tecnologías biomédicas. En este sentido, Brennan y Cols en una comunicación de la «Asociación Médica Americana» (*American Medical Association*) advirtieron de la necesidad de establecer una regulación más estricta —en Estados Unidos—³⁰ que “incluya la eliminación o modificación de prácticas comunes relacionadas con obsequios pequeños, muestras farmacéuticas, educación médica continua, fondos para viajes de médicos, oficinas de oradores, redacción fantasma y contratos de consultoría e investigación”³¹, esto es, el *modus operandi* de la industria farmacéutica para maximizar sus beneficios a través de los médicos, aprovechando su cercanía con los consumidores. En España, por suerte para nosotros y nuestros intereses exclusivamente médicos, la legislación vigente prohíbe hacer publicidad o recetar marcas concretas de medicamentos: “deberán necesariamente presentarse y dispensarse bajo principio activo o, en su defecto, una denominación común o científica o la expresada en el formulario nacional y en ningún caso bajo marca comercial”³².

3. ¿Es la crisis del sistema sanitario una consecuencia de la medicalización?

Como se vio anteriormente, llegado el momento el concepto de salud comenzó a atender a la justicia en cuanto que distribución del derecho de salud. Sin embargo, la medicalización parece convertirse en una forma de injusticia, pues a mayor

²⁹ Ibid., p. 121.

³⁰ Un buen número de instituciones médicas —por ejemplo la Asociación Médica Americana, el Colegio Americano de Médicos o el Consejo de Acreditación para la Educación Médica Continua— han analizado esta situación en territorio norteamericano. Sin embargo, las directrices o propuestas de actuación que han ofrecido para cambiar esta realidad no son lo suficientemente contundentes: “las pautas producidas por estos diversos grupos y organizaciones no son lo suficientemente estrictas y no mantienen adecuadamente un compromiso profesional con el bienestar del paciente y la integridad de la investigación. Ninguno de estos grupos establece mecanismos de monitoreo o identifica la responsabilidad del cumplimiento. La profesión misma debe ejercer un control mucho más estricto sobre las relaciones entre los fabricantes y los médicos”. Brennan, T et al, “Health Industry Practices That Create Conflicts of Interest. A policy Proposal for Academic Medical Centers”, en *JAMA*, 295 (4), 2006, p. 430.

³¹ Ibid. p. 429.

³² Jefatura del Estado, «Ley 29/2006, de 26 de julio, de garantías y uso racional de los medicamentos y productos sanitarios», en: «BOE» núm. 178, de 27 de julio de 2006, Cap. 4.

número de personas sanas que precisan de medicación, menor será el volumen de medicación para los que de verdad la necesitan. Eso es lo que señala Pérez-Ciordia, la imposibilidad del sistema sanitario de satisfacer la demanda de los pacientes: “la amplia medicalización contribuye decisivamente a que los sistemas sanitarios ya no sean sostenibles”³³. Precisamente lo que deriva de la medicalización contemporánea es el auge de la producción de fármacos, pues en la gran mayoría de los casos, lo que se demanda son medicamentos enfocados a paliar esas “enfermedades creadas” de las que ya se ha hablado. Por eso aboga por promover una verdadera concienciación de las personas acerca de lo que realmente constituye una patología o enfermedad, y lo que es una mera necesidad creada con el consumo como fin último. Esa concienciación es lo que él denomina “desmedicalización”. Lo cierto es que en los últimos años –en España– el volumen de pacientes en los centros sanitarios ha crecido de forma diametralmente opuesta a la oferta médica. Los hospitales carecen cada vez más de personal y material sanitario, mientras los pasillos y salas de espera se abarrotan de enfermos. De este modo, la medicalización se erige como un factor –entre otros como los recortes en sanidad relativos a la crisis económica, el envejecimiento de la población, la privatización o el aumento del empobrecimiento de la población–³⁴ que provoca la crisis actual del sistema sanitario.

Conclusiones

Tras el análisis del fenómeno de la medicalización de la vida y la sociedad contemporánea, sus causas y los agentes que la componen, se han alcanzado cuatro conclusiones principales:

1. El origen inmediato de la medicalización contemporánea es un conjunto de concepciones de “ser humano” cuya salud y bienestar trasciende lo meramente físico-biológico y que se ven representadas por la definición de salud de la OMS de 1946 (Salud=Bienestar). Con el desarrollo del individuo y la sociedad, los diferentes ámbitos del ser humano –política, economía, sociedad, cultura– se han unido en torno a su salud convirtiéndose en condición de posibilidad para que ésta pueda darse. Más concretamente, la salud ha pasado de ser un concepto que alude al aspecto natural del hombre, a ser un concepto que engloba también al aspecto moral y social de éste. Este cambio

³³ Pérez-Ciordia, I, “Las no enfermedades y la medicalización”, en *Jano 1775*, 2011, p. 76.

³⁴ Véase: Martín Martín, J, “El sistema nacional de salud español ante la gran recesión”, en *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 34 (2), 2016, pp. 315-334.

tuvo lugar como consecuencia de una serie de fenómenos sociales como el movimiento ilustrado, el humanismo, y sobretodo todo lo que engloba a los dos grandes conflictos en que se ha visto envuelto el ser humano en el siglo XX, las dos guerras mundiales. El poco valor que ha tenido la vida en general y la salud en particular en el desarrollo de la contienda –especialmente tras el descubrimiento del quehacer nazi durante el Holocausto–, es uno de los factores que hizo que de forma inmediata a su finalización las instituciones políticas y médicas internacionales dieran un nuevo sentido al término «salud», otorgándole una importancia especial y atendiendo a todo aquello que afecta al bienestar del individuo más allá del bienestar exclusivamente físico o fisiológico. Ese hecho queda reflejado en la definición de salud manifestada por la OMS en 1946 que establecía una identificación entre salud y bienestar, lo cual dio pie a una extensión de la medicina a todos los ámbitos de la vida y de la sociedad.

Así pues, el término salud ha sufrido una serie de transformaciones paralelas a las sufridas socialmente por el hombre. El desarrollo de un concepto de salud basado en el bienestar físico, o en su defecto, del bienestar físico-psicológico de las personas; hacia un concepto de salud que tiene el bienestar social como pilar fundamental junto al bienestar físico y mental; ha dado lugar a una definición de la salud que tiene como consecuencia directa la extensión de la medicina a los diferentes ámbitos de la vida. Al tiempo, la nueva concepción de salud se vería reforzada por toda una serie de factores como la fabricación en masa de fármacos por parte de la industria farmacéutica o la tendencia de los pacientes a medicarse en mayor medida de forma gradual, y en ocasiones, sin conocimiento de su médico de cabecera (auto-medicación).

2. El fenómeno de la medicalización se ha extendido en las sociedades desarrolladas hasta convertirse en un negocio que mueve miles de millones y que tiene como gran beneficiario a la industria farmacéutica. La identificación entre salud y bienestar, y el desarrollo posterior de la medicalización, han otorgado a la salud un cierto carácter comercial en la medida en que se ha convertido en un negocio millonario –especialmente para las grandes empresas farmacéuticas– que actúa siguiendo una política basada en la relación entre costes y beneficios, en la cual prevalece claramente lo económico respecto a lo sanitario. Fiel muestra de ello es que la investigación médica está enfocada a la creación de medicamentos de fácil distribución, esto es, de alta demanda; mientras que se abandona la investigación de enfermedades denominadas “raras” debido a su escasa demanda.

Es innegable que la investigación médica está enfocada hacia el bien del paciente, pero de lo que no cabe duda es que dentro de ese bien al paciente, prevalece la investigación de la enfermedad del paciente que a más personas pueda llegar y que, en última instancia, más dinero pueda generar. Valga de ejemplo paradigmático una situación hipotética en la cual haya que investigar una enfermedad que no reviste gravedad, pero que afecta a un número considerable de personas; u otra enfermedad que sí es de gravedad, pero que afecta a un número mínimo de personas. En tal situación la investigación será enfocada hacia la producción de un medicamento que combata la enfermedad menos grave, pues a mayor demanda más producción de medicamentos y finalmente mayor beneficio para la empresa farmacéutica en cuestión.

3. Los pacientes son los primeros que se muestran reacios a acabar con el fenómeno de la medicalización. En las sociedades contemporáneas los pacientes, aun conociendo los problemas que puede conllevar auto-medicalizarse o incurrir en un exceso de medicación no conciben la vida sin ella. En las últimas décadas, en unos casos ha emergido y en otros ha sido creada en los pacientes —especialmente en lo de edad avanzada— la necesidad de ser subsidiarios de medicación aunque en muchas ocasiones no lo necesiten, o bien por no estar enfermo o porque su “dolencia” no consiste en una verdadera patología. La consecuencia directa de este fenómeno es que las personas se sienten progresivamente más dependientes de una medicación y, al mismo tiempo, se está fomentando —por parte de las farmacéuticas— que las personas no sepan realmente discernir entre lo que de verdad es un síntoma de una patología y lo que no: “estamos asistiendo a la generación de una dependencia de la medicina que incapacita a las personas para cuidarse a sí mismas y una disminución de la tolerancia al sufrimiento y al malestar”³⁵. De esta forma las personas, o si se prefiere, los pacientes (prácticamente todos somos pacientes, pues la gran mayoría de las personas somos subsidiarias de alguna medicación), son los primeros en mostrarse reacios a poner límite al exceso de medicalización.
4. La medicalización no constituye (por sí sola) la causa directa de la crisis del sistema sanitario, aunque es uno de los factores que la refuerzan. Es cierto que un mayor volumen de demanda de medicamentos y de tratamientos puede colapsar el sistema sanitario en cuanto a la distribución del derecho a la salud, pero ¿qué ocurre con la falta de material sanitario?, ¿qué ocurre con

³⁵ Orueta, R., et al, “Medicalización de la vida (I)”, op.cit. p. 151.

la disminución de personal médico? El sistema sanitario se ve colapsado por diversos factores sociales y políticos, por ejemplo cuando se aplican una serie de recortes al ámbito de la sanidad que tienen como consecuencia una disminución considerable del material sanitario, o cuando se da un incremento de la esperanza de vida que da lugar a una sociedad donde residen un gran número de personas de elevada edad que estarán cada vez más necesitadas de una medicación. De este modo, la medicalización por sí sola no puede constituir la crisis del sistema sanitario, sino que son todo un conjunto de factores –entre los que se encuentra la medicalización– los que la conforman.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blacker, C, “Voluntary Sterilization: The Last Sixty Years”, en *The Eugenics Review*, 54 (1), 1962, pp. 9-23.
- Brennan, T et al, “Health Industry Practices That Create Conflicts of Interest. A policy Proposal for Academic Medical Centers”, en *JAMA*, 295 (4), 2006, pp. 429-433. doi:10.1001/jama.295.4.429
- Buffo Sequeira, I et al, “El médico y la relación con la industria farmacéutica”, en *Revista CONAMED*, 17 (4), 2012, pp. 182-186.
- Casas Roma, X, “Responsabilidad de la industria farmacéutica sobre la inversión en investigación de las enfermedades olvidadas. Propuesta de mejora”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 64, 2015, pp. 117-132. doi:10.6018/daimon/173401
- «Constitución de la Organización Mundial de la Salud». En: *Documentos básicos* 45ª Edición Suplemento, 2006.
- Cueto, M et al, “El proceso de creación de la Organización Mundial de la Salud y la Guerra Fría”, en *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, 38 (69), 2011, pp. 129-156. doi:10.21678/apuntes.69.634
- Feito, L, “La definición de salud”, en *Diálogo filosófico*, 34, 1996, pp. 61-84.
- Foucault, M, “Historia de la medicalización”, en *Educación médica y salud*, 1, 1977, pp. 3-25.
- García, D, *El nacimiento de la bioética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Gómez Córdoba, A et al, “Dilemas éticos en las relaciones entre la industria farmacéutica y los profesionales de la salud”, en *Persona y bioética*, 11 (1), 2007, pp. 23-38.
- Grande, D, “Limiting the Influence of Pharmaceutical Industry Gifts on Physicians: Self-Regulation or Government Intervention?”, en *Journal of General Internal Medicine*, 25 (1), 2010, pp. 79-83. doi:10.1007/s11606-009-1016-7
- Hobsbawm, E, *Historia del siglo XX*, Editorial Crítica, Barcelona, 2011.
- Jefatura del Estado*, «Ley 29/2006, de 26 de julio, de garantías y uso racional de los medicamentos y productos sanitarios», en: «BOE» núm. 178, de 27 de julio de 2006. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/pdf/2006/BOE-A-2006-13554-consolidado.pdf>

Márquez, S y Meneu, R, “La medicalización de la vida y sus protagonistas”, en *Eikasia. Revista de filosofía*, 8, 2007, pp. 65-86.

Martín Martín, J, “El sistema nacional de salud español ante la gran recesión”, en *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 34 (2), 2016, pp. 315-334. doi: 10.5209/CRLA.53459

Morell Sixto, M et al, “Disease mongering, el lucrativo negocio de la promoción de enfermedades”, en *Revista Pediatría de Atención Primaria*, 11 (43), 2009, pp. 491-512. doi: 10.4321/S1139-76322009000400011

Orueta, R., et al. “Medicalización de la vida (I)”, en *Revista Clínica de Medicina Familiar*, 4, 2011, pp.150-161.

Pérez-Ciordia, I, “Las no enfermedades y la medicalización”, en *Jano* 1775, 2011, pp. 73-76.

Porter, D, “Eugenics and the Sterilization Debate in Sweden and Britain before World War II”, en *Scandinavian Journal of History*, 24, 1999, pp. 145-162.

Rodríguez, S, “El proceso de medicalización y sus consecuencias. Entre la moral, el poder y el negocio”, en *Intersticios*, 2, 2008, pp. 71-85.

Stolkiner, A, “Medicalización de la vida, sufrimiento subjetivo y prácticas en salud mental”, en *Los sufrimientos: 10 psicoanalistas 10 enfoques*, Hugo Lerner (comp.), Psicolibro ediciones, Colección FUNDEP, 2013.

Tizón, J, “De los procesos de duelo a la medicalización de la vida”, en *Jano*, 1618, 2006, pp. 58-60.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.011>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 221-238



*Conscientious Objection in the Health Field
in Spain. An iusosphosophical perspective*

*La objeción de conciencia en el
ámbito sanitario en España.
Una perspectiva iusfilosófica*

JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA

Doctorando en la Escuela Internacional de Doctorado
Universidad Rey Juan Carlos
pukopatuko@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.012>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 239-256



Recibido: 11/06/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

El problema de la objeción de conciencia en el ámbito sanitario no está cerrado, ni desde el punto de vista de la fenomenología social ni desde la óptica jurídica. Hay conflictos entre convicciones profundas del ser humano y los deberes jurídicos y, por otra parte, hay una creciente multiculturalidad de las diferentes sociedades. En esta perspectiva, surgen preguntas radicales (de raíz) que evidentemente son complejas, pero que a la vez tocan, como agua de rocío, lo más nuclear de la existencia, tanto de cada individuo como del conjunto de esa sociedad. Es fundamental el profundizar en la necesidad de regular jurídicamente dicha objeción de conciencia, en beneficio de un Estado de Derecho Democrático y Social donde no se vulnere o conculque ningún aspecto nuclear para la comprensión y aprehensión del ser humano y su inabarcable riqueza.

Palabras clave: Objeción de conciencia, filosofía del derecho, jurisprudencia, Constitución española, bioderecho, bioética.

Abstract

The problem of conscientious objection in the health field is not closed, neither from the point of view of social phenomenology nor from the legal point of view. There are conflicts between deep convictions of the human being and legal duties and, on the other hand, there is a growing multiculturality of different societies. In this perspective, radical questions arise (root) that are obviously complex, but at the same time touch, as dew water, the most nuclear of existence, both of each individual and the whole of that society. It is fundamental to deepen the need to legally regulate this objection of conscience, for the benefit of a Democratic and Social State of Law where no nuclear aspect is violated or violated for the comprehension and apprehension of the human being and his boundless wealth.

Keywords: Conscientious objection, philosophy of law, jurisprudence, Spanish Constitution, biolaw, bioethics

Introducción

EN LA ÉPOCA ACTUAL SE DA UNA CIERTA CONTRADICCIÓN entre la tendencia a despersonalizar (cosificar) al ser humano, que vemos en la ciencia, en la filosofía analítica, en el pathos antimetafísico de la cultura actual y la creciente conciencia de los derechos del hombre. Por ejemplo, el ex jesuita, doctor en Filosofía y en Derecho, José María Díez-Alegría planteaba que para que la sociedad funcionara y el orden jurídico fuera efectivo tenía que tener vigencia una ética civil, es decir, una ética que sea reconocida por la sociedad y que sirva de soporte al orden jurídico. Por tanto, en una sociedad democrática, pluralista y secular, los presupuestos éticos del orden jurídico tienen que estar sostenidos por la conciencia del pueblo, por el convencimiento compartido del conjunto de la sociedad. Necesitamos el camino del diálogo civil para alcanzar acuerdos en la medida que la conciencia colectiva va madurando.

La propuesta es clara, se debe atender prevalentemente los aspectos ético-social y ético-jurídico de la realidad encuadrada en el ámbito filosófico-jurídico real y exigente. Esto deriva de la propia dignidad de la persona humana. Salta a la vista que las cosas suceden en gran parte en nuestro mundo exactamente al revés de cómo deberían suceder ética y jurídicamente. Por eso, la solución y aportación humanista en justicia, exigida por la filosofía del derecho está en lograr una orgánica y ponderada diversidad, dentro de una sustancial igualdad, es decir, dentro de una real y efectiva solidaridad.

La objeción de conciencia desde una perspectiva generalista

LA CONCIENCIA PODRÍAMOS ENTENDERLA, en cuanto lugar neurálgico donde se enraízan las actitudes fundamentales que van a configurar la propia intrahistoria e historia del ser humano, es la que nos va a proyectar hacia el ejercicio de nuestra actuación¹. Aquí emergen las razones de conciencia. Pero ¿qué encierra este concepto?².

^{*} Esta investigación forma parte del trabajo sobre la objeción de conciencia en el ámbito sanitario en España que el doctorando está realizando, dirigido por la profesora de la URJC Cristina Hermida del Llano, para presentarlo como tesis doctoral.

¹ DILTHEY, W., *Teorías de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974. Nos plantea que la comprensión y aprehensión de la realidad es un momento clave en la formación de la persona, El vivir y conectar vida y conciencia es un proceso artesanal que nos implica, complica y hace replicar.

² ALARCOS MARTÍNEZ, F.J., *Objeción de conciencia y sanidad*, Comares, Granada 2011, p. 2.

El hombre tiene estricto derecho a seguir el dictamen de su conciencia recta, es decir, de una conciencia que ha llegado con toda sinceridad, después de haber puesto con toda honradez los medios que estaban a su alcance para averiguar el verdadero sentido y ámbito de sus deberes. Para evitar ambigüedades de terminología, cuando se habla de recta conciencia, la palabra conciencia significa: el dictamen de conciencia (la conciencia en acto). Es el dictamen de la razón práctica el que se llama propiamente conciencia. Es este dictamen, esta norma concreta dictada por la razón práctica, la que se califica de recta (cuando es sincera, honesta, responsable y prudente dentro de la situación y de las posibilidades concretas del sujeto moral) o de torcida- (cuando es insincera, culpablemente errónea e imprudente en la concreta situación)- afirmamos que al hombre le compete, como uno de sus derechos fundamentales de persona, el derecho a obrar según su recta conciencia. La estructura esencial de la conciencia humana es ser falible en el orden de la verdad especulativa e infalible en el orden de la verdad práctica, si el hombre moralmente adulto procede honestamente con toda sinceridad toda conciencia recta es digna de un respeto absoluto³.

El derecho y la moral, por ser ciencias prácticas de la vida humana, ofrecen en su desarrollo una especial fuerza de evidencia para la determinación de ciertas bases fundamentales. Esto no puede ser desconocido por la filosofía especulativa que debe bucear en la realidad total, en las vivencias completas y profundamente humanas, enriquecidas por resonancias axiológicas, por corrientes vivenciales de tipo volitivo-emocional, en que el hombre alcanza un contacto intenso y fecundo con la realidad y en que el entendimiento puede lograr sus intuiciones más reales.

Hay autores muy interesantes, como Julián Marías⁴, Dolores Franco, José Luis López-Aranguren⁵ que también junto a Díez-Alegría, reivindicaron que el hombre tiene derechos y obligaciones⁶ y, por tanto, que el ser humano es constitutivamente moral, ya que tiene la posibilidad de realizar una conciencia de bien y mal

³ Díez-ALEGRÍA, J.M., *La Libertad Religiosa. Estudio Teológico, Filosófico, Jurídico e Histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965.

⁴ Remitimos a la conferencia que la profesora Cristina Hermida pronunció el 17 de diciembre de 2018, en el Café Gijón sobre Dolores Franco. En esta misma conferencia, aludió al marido de Dolores Franco, el pensador Julián Marías, expresando una idea nuclear de la conferencia, la profesora Cristina Hermida explicó que para ambos: “El ser humano es tanto lo que va haciendo, por lo que va optando como lo que ha dejado de hacer en su vida”.

⁵ LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1958, pp. 137, 241-244, 248-249. En estas páginas aparece la ética de Díez-Alegría expuesta por Aranguren. Estuvieron unidos realmente por preocupaciones intelectuales, que posteriormente reconocen mutuamente.

⁶ Remitimos al interesante estudio que realiza en, Díez ALEGRÍA, J.M^a., “Condiciones para el proyecto de una Europa humana”, *Razón y Fe* 224, números 1113/1114 (julio-agosto), 1991, pp. 13-23.

morales y un sentido de responsabilidad⁷ depurando la conciencia en el crisol de su propio examen⁸.

El hombre es esencialmente persona, constitutivamente, un ser moral, libre y responsable, donde la mediación, de la conciencia, es esencial a su propia vida moral. Por tanto, la conciencia humana busca esencialmente la verdad, la verdad en su totalidad, aunque parcialmente pueda alcanzar una verdad formalmente adecuada, es decir, una verdad que expresa sin error aquel aspecto de la realidad que se considera. La conciencia humana no es infalible en el orden de la verdad especulativa⁹.

El hombre desde su realidad tiene derecho a seguir el dictamen de su conciencia recta adecuadamente verdadera, también tiene derecho a seguir el dictamen de su conciencia recta afectada accidentalmente de algún error invencible. El hombre también tiene derecho a ser dejado en libertad de acción y de opción entre lo honesto y lo inhonesto. El error, por tanto, no tiene derechos, en tanto que error, no puede ser nunca fuente de derechos. Pero no puede significar nunca, ni que el que sigue su recta conciencia invenciblemente errónea accidentalmente y sustancialmente verdadera no tenga derechos imprescriptibles e inalienables, pertenecientes al orden radical de los derechos del hombre, ni que el que obra inhonestamente no pueda tener nunca verdadero derecho a que su libertad sea respetada por los demás hombres y por los poderes sociales humanos¹⁰.

⁷ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a, *Éticas y moral cristiana*, XVI Congreso de Teología (Evangelio e Iglesia). Evangelio y liberación. Septiembre, 1996: "Hay una cierta unidad en la apreciación de que hay que hacer el bien y evitar el mal. Pero, en cambio, hay una innegable pluralidad en cuanto a la determinación de los contenidos de la bondad y la maldad. La conciencia que cada uno tiene de lo bueno y de lo malo depende mucho de la historia cultural en que está inserto, así como de las relaciones interpersonales en que ha vivido, durante los años en que se va fraguando la personalidad de cada cual. De aquí que, debajo de las convicciones sobre lo bueno y lo malo, no hay un fundamento metafísico universal e inmutable, que haga idéntico el contenido de esas convicciones en todas las personas de buena voluntad...esta dialéctica de pluralismo y convergencia que hay en el reino de lo ético, que es el de la dignidad y verdadera libertad, está invitando a los seres humanos al diálogo de conciencias, hacia la búsqueda común de un programa moral...en la humanidad todos somos buscadores de la verdad práxica y nunca hemos llegado hasta el final...", pp. 213-214.

⁸ En el siglo XIII, el franciscano San Antonio de Padua recordaba la importancia de creer a la propia conciencia: *Sermones dominicales et in solemnitatibus*, I, Padua 1895, p. 292.

⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a, *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965: "El derecho a obrar según el dictamen recto de conciencia es una facultad propia de la persona, una pertenencia propia de la persona jurídicamente reconocida y protegida en un orden jurídico justo, fundado en el orden objetivo. Exactamente lo mismo que el derecho a la vida, a la dignidad y al honor son derechos subjetivos fundados en el orden objetivo. Todos los llamados derechos del hombre son los derechos del sujeto, que competen a la persona humana de manera universal, imprescriptible e inviolable, por estar radicados en las bases mismas de la estructura metafísica del hombre..." pp. 30-31.

¹⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a, *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965, 41-42. También remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a, "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 144-147.

Con el paso del tiempo, la delimitación del concepto de conciencia ha sido implementado y coadyuvado por otras aportaciones como la definición del profesor de moral en la facultad de teología de Granada y director de la cátedra andaluza de bioética Alarcos Martínez que plantea que la conciencia: “Parece ser el yo captado en sus últimas dimensiones, el lugar donde el hombre se autoconoce y decide desde sí mismo. Sería, por tanto, una realidad unitaria, más aún el centro de unificación de la persona. Pero esta unidad no es un dato inmediato, sino el resultado de un proceso fatigoso de unificación. En ella confluye los mecanismos instintivos y los dinamismos psicológicos del inconsciente, con ella se relacionan los elementos de racionalidad y voluntariedad propios del ser humano. Esto da razón de la necesidad de una continua formación y autoformación de la conciencia, si no quiere acabar en manos de unas fuerzas de disgregación, que determinan la ruptura de la persona. El mismo proceso de la formación de la conciencia es una dinámica que no se puede separar del proceso más global de integración y maduración de la persona misma”¹¹.

P. Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*, tratará en la Universidad de Roma «La Sapienza», en 1987 desarrollar la parte ética de su obra. Invitándonos a mirar en profundidad, la importancia de pensar el sí mismo en cuanto otro ya que para éste la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado muy íntimo. Desde estas coordenadas Ricoeur plantea la alteridad ética del otro como un paso a una comunidad ética que estaría constituida por una suma de nosotros que posibilitaría la libertad auténtica de cada ego y de la comunidad misma¹².

Realmente todas estas reflexiones nos marcan la importancia que se le ha venido dando en el pensamiento iusfilosófico¹³ a la temática sobre la objeción de conciencia “y las tendencias a hacer autónomas todas las esferas de la existencia. En el marco socio-sanitario y de la salud, uno de los bienes primarios más cotizados en nuestras sociedades, se detecta esto de una manera patente”¹⁴. Las personas aspiran a seguir creciendo y desarrollando su libertad personal y por tanto la objeción se encuentra enmarcada en una ética de máximos. Pero tanto la libertad como la objeción ¿son derechos absolutos? No lo son y por tanto deben tener restricciones a la hora de ponerlos en formato práctico. Por todo ello, creo necesario que haya un trasvase del tema jurídico en lo ético como tarea urgente y sobre todo medir bien los parámetros en relación a la gestión del poder y el liderazgo y empoderamiento

¹¹ ALARCOS MARTÍNEZ, F.J., *Objeción de conciencia y sanidad*, Comares, Granada 2011, pp. 4-5.

¹² RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996, p. XIV y siguientes.

¹³ Nota: No nos vamos a extender más en las diferentes doctrinas, pero sería útil retener por ejemplo de la obra de I. Kant la *Crítica a la razón práctica* o la *Metafísica de las costumbres*, donde se plantea que todo hombre tiene conciencia moral y se siente observado y sometido por un juez interior. Esta idea de conciencia como tribunal interno.

¹⁴ ALARCOS MARTÍNEZ, F.J. (DIR.), *Objeción de conciencia y sanidad*, Comares, Granada 2011, p. 12.

de diferentes sectores sociales para que las convicciones que se van madurando en una sociedad armonicen con el establecimiento del poder institucional. Es el increíble juego de la resistencia y el acatamiento de las normas ya que toda decisión tiene consecuencias más directas o menos sobre otras personas¹⁵. Aquí emerge una parte fundamental de la objeción de conciencia.

La objeción de conciencia en el ámbito sanitario

ME GUSTARÍA COMENZAR ESTE APARTADO con el planteamiento que tiene Victoria Camps sobre el concepto de excelencia en las profesiones sanitarias¹⁶, donde plantea que las profesiones médicas y enfermería, tratan y se interrelacionan con personas que se encuentran en situaciones únicas, extraordinarias, complejas. Cada persona por ello, podemos decir que es única e irrepetible. Es muy interesante, en este sentido, el planteamiento de la profesora Camps, ya que parte de una premisa de gran envergadura: “El nacimiento de la bioética responde a la necesidad de recuperar la unidad perdida entre las ciencias y las humanidades”¹⁷. Esta unidad, creo sinceramente que, ayudará a preguntar y preguntarse por la persona en su totalidad.

Continúa Victoria Camps en su exposición explicando que la virtud de la prudencia es un elemento que puede ayudar mucho a mejorar esta situación: “Ser prudente, en el sentido clásico, significa nada más y nada menos que saber aplicar la norma adecuadamente. De algún modo, cada caso a tratar es único. Por ello, la medicina o la enfermería son profesiones en las que es evidente que la aplicación automática de unas normas o unos protocolos no puede funcionar”¹⁸. Desde este enfoque entendemos que es difícil la aplicación de unas normas de forma automática, mecánica que funcionan como elementos aislados al margen de la propia vida. Por tanto, la excelencia alumbró a aquellos valores que obligan moralmente en conciencia.

Aquí el concepto de obligación moral nos ayudará a tomar decisiones prudentes y óptimas ¿Cómo? Entendiendo que el aspecto de la obligación moral es problema

¹⁵ ALARCOS MARTÍNEZ, FJ (DIR)., *Objeción de conciencia y sanidad*, Comares, Granada 2011: “Si una persona decide por ejemplo abortar o poner fin a su vida mediante ayuda médica, esta no es una elección exclusivamente privada, sino que posee determinadas implicaciones públicas de terceros. Si elevamos a carácter absoluto lo decidido en privado, lo público, la parte que tiene que intervenir para que pueda realizar mi elección, se convierte entonces en un mero instrumento al servicio de mi privacidad... los otros son también sujetos morales que pueden alegar razones para no intervenir...”, p. 21.

¹⁶ CAMPS, V., “La excelencia en las profesiones sanitarias”, *Humanitas*. Humanidades Médicas. Tema del mes on-line, 21 (2007), pp. 1-13.

¹⁷ *IBID.*, 21 (2007), p. 4.

¹⁸ *IBID.*, 21 (2007), p. 7.

palpitante. Este problema interesa por igual a la filosofía moral en general y a la filosofía del derecho en particular¹⁹. El campo del Derecho está esencialmente trascendido y transitado por el ámbito de lo moral, porque sin el bien y la obligación moral, el valor y la obligación jurídica son radicalmente insubsistentes. El ámbito jurídico se refiere trascendentalmente a lo moral, por eso hay una vinculación con lazos estrechamente fortalecidos entre la juridicidad y la eticidad.

En realidad, la obligatoriedad moral es una virtualidad del objeto moral, inteligiblemente aprehendido en su esencial necesidad, es decir, como valor a priori sobre el sujeto racional. La obligatoriedad proyecta necesariamente su moralismo sobre cualquier comportamiento que se defina como moralmente obligatorio, porque es imposible que la obligatoriedad moral, en cuanto a tal, informe de hecho un contenido, empírico o ideal, volitivo o fáctico sin comunicarle al mismo tiempo la característica moral que constituye su esencia misma²⁰. Hay que renunciar, por tanto, a todo intento de disociación de los aspectos subjetivos y objetivos del Derecho²¹ y, a la vez, por exigencias de una fenomenología jurídica realista, a toda reducción que elimine del plexo axiológico jurídico la referencia a lo moral.

Atendiendo a estas cuestiones y el inmenso espacio que se abre a la medicina para prevenir enfermedades; promocionar y mantener la salud; aliviar el dolor; curar enfermos; cuidar de los que no pueden ser curados; evitar muertes prematuras; velar por una muerte en paz y digna la objeción de conciencia sanitaria

¹⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., “El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592”, *Pensamiento* 7 (1951): “La obligatoriedad aparece siempre a lo menos como una propiedad esencial, sino ya como uno de los aspectos de la esencia misma del bien moral, considerado en el ámbito de sus realizaciones sustanciales y necesarias. Es decir, que aquellos valores morales cuya ausencia es antimoral (valores morales necesarios desde el punto de vista del orden moral) precisamente en cuanto valores morales necesarios, son siempre obligatorios, sea cual sea el proceso por el que la especulación filosófica trata de explicar la realidad y las fuentes de su obligatoriedad”, pp. 5-6.

²⁰ Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, planteó que la obligatoriedad supone libertad. Todo acontecer empírico, aún psicológico y humano está bajo el dominio categorial y necesario de un estricto determinismo causal. Para ampliar información de esta formulación remitimos al manual que reúne de forma excepcional el estudio de diferentes autores de filosofía: TEJEDOR CAMPOMANES, C., *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, SM, Madrid 1986: “Una definición: principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad... cuatro teoremas: Teorema I manifiesta todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como motivo determinante de la facultad, son empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna; Teorema II expresa que todos los principios prácticos materiales pertenecen, sin excepción, a la misma clase, y figuran bajo el principio universal del amor a sí mismo o de la felicidad propia; Teorema III explica que si un ser racional pretende pensar sus máximas como leyes prácticas universales, sólo puede pensarlas como principios que contienen el fundamento de la determinación de la voluntad en virtud de su forma; Teorema IV la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de sus deberes... la ley fundamental de la razón práctica pura en relación con el Teorema III nos hace reflexionar sobre la siguiente cita: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, simultáneamente, como principio universal... aquí está lo esencial de la *Crítica de la razón práctica*”, pp. 289-290.

²¹ Entiéndase *Derecho objetivo* en el sentido de comportamiento prescrito y *Derecho subjetivo* como la fuerza de obligar a un comportamiento determinado.

cobra nuevos espacios que conllevan una reflexión sin prejuicios sin ideologizarla con falacias simples. Se trata de descubrir y aportar nueva luz a un tema tan complejo como es la objeción de conciencia en el ámbito sanitario, donde entra y subyace una antropología determinada, enmarcada en unas formas históricas e intrahistóricas, pero no desligada de la filosofía del derecho y sus fundamentos jurídicos.

En esta sociedad marcadamente plural escribir hoy sobre la objeción de conciencia, desde los parámetros académicos es fundamental, ya que la actuación de los agentes sociales que intervienen en ella, debe ser escuchadas, desde las claves fundamentales del imperativo categórico, para asegurarnos en el Estado de Derecho Democrático y Social. Por tanto, es obvio, que la clave relacional entre todos los agentes es necesaria y sana. Por un lado, nos damos cuenta que no podemos dejar a un lado del camino dialógico, las reivindicaciones de conciencia de los profesionales en su integridad moral, ni a las personas que son atendidas por ellos “ante procedimientos que les resultan éticamente conflictivos, sino poner en relación sus intereses, derechos y posibles daños con los de las personas a las que atienden”²².

Hay una máxima que expresaba Hanna Arendt y era que no es posible elegir a las personas con las que convivimos, coincidimos, cohabitamos en este mundo²³. Todos conformamos este mundo, y en el ámbito sanitario, se encuentra cada agente interviniente con sus circunstancias, tanto médico, personal sanitario, usuarios y pacientes, jueces. Por todo ello, es importante enmarcar en la medida de lo posible la objeción de conciencia en el marco de nuestra convivencia, tanto a nivel jurídico como sanitario. Entendiendo que quizás sea complejo prever todos los casos posibles de objeción de conciencia, y esto nos sitúa, en una objeción de conciencia dinámica, pero sin riesgo a entender, que desde ese dinamismo no haya que tener en cuenta el ámbito del derecho. No entiendo aquí si desde estas coordenadas se pueda aludir a una hiperjuridificación, e incluso si fuera necesario en algún momento, deberíamos apoyar dicha posibilidad, sin detrimento de nuestra privacidad.

²² TRIVIÑO CABALLERO, R., *El peso de la conciencia. La objeción en el ejercicio de las profesiones sanitarias*, CSIC/Plaza y Valdés, Madrid/México 2014, p. 18.

²³ ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona 2003 (la traducción es de Carlos Ribalta): “La jurisprudencia de los países civilizados quizá de ninguna otra nota se haya enorgullecido tanto como de la consistente en tener en cuenta el llamado factor subjetivo. Cuando dicho ánimo no concurre, cuando, por las razones que sea, incluso las de la locura moral, el sujeto activo no puede distinguir debidamente entre el bien y el mal, consideramos que no puede haber delito...el mundo dela política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa...nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, tiene el derecho a decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo...” pp. 165-166.

Un elemento central en lo que atañe a la objeción de conciencia en el ámbito sanitario, sobre todo en la parte que concierne a la filosofía del derecho, son los actos de dignidad moral cuando las convicciones están arraigadas y están mantenidas en el tiempo²⁴. Aquí hay una clave fundamental. El concepto tiempo, que vincula estas acciones morales serias y sinceras al hecho de mantenerlas y que permanezcan tiempo. Esta vivencia constituye un factor, a mi modo de ver, determinante, para el Derecho y concretamente para el iusfilósofo. No se trata solamente del sucesivo paso de los días. Es la conjugación del valor ético en la intrahistoria singular en consonancia con el Derecho. Dicho de otro modo, si siguiéramos las ideas fundamentales de Heidegger en *ser y tiempo*, donde quería mostrar que el tiempo es el horizonte trascendental de la pregunta por el ser: mostrar que el tiempo pertenece al sentido del ser. Sin entrar en más dialéctica en el estudio de la obra *Ser y tiempo*, podemos situarnos desde estas coordenadas en la importancia del tiempo en la vida del *dasein*, donde inexorablemente lo constituye de suyo. Ciertamente, una ley no transforma la conciencia, por eso, se tiene que dar este trípode con absoluta calidad, me refiero a lo que ut supra comentaba, sobre encajar en la ética, la propia historia en relación al tiempo y al propio ser y su confluencia en el Derecho positivo. Esto garantizaría libertad, seguridad. Y lo más importante, se mantendría un equilibrio entre las cuestiones fundamentales que el ser humano tienen arraigada en su interior y el propio cumplimiento de la legalidad.

Como vemos, la conciencia tiene un papel fundamental, dentro de un estado de Derecho Democrático y Social, donde sería necesario mantener un equilibrio entre la libertad de conciencia y el derecho a objetar, teniendo en cuenta el marco legislativo dentro de este estado de derecho. Evidentemente, aquí nos surgen preguntas tales como: ¿El Estado de Derecho no debe bloquear la libertad de conciencia y el derecho a objetar, cuando una obligación legal choca contra ella? ¿Esto valdría para plantearse un cambio normativo? Habría que seguir profundizando en estas preguntas, donde entra en juego los conceptos de mayoría y minoría²⁵. Es muy interesante la reflexión de Diego Gracia, ya que de fondo está una crítica al iusna-

²⁴ TRIVIÑO CABALLERO, R., *El peso de la conciencia. La objeción en el ejercicio de las profesiones sanitarias*, CSIC/Plaza y Valdés, Madrid/México 2014, p. 306: “Hay un amplio acuerdo en que los asuntos relacionados con la conciencia implican la activación de las convicciones que resultan esenciales para el individuo, aquellas cuya vulneración implicaría la pérdida de la propia integridad moral”.

²⁵ GRACIA, D., “Objeción de conciencia: las lecciones de un debate”, *Revista de Calidad Asistencial* 26 (3), 2011: “En las democracias, las leyes se aprueban por mayoría en las cámaras representativas. Se supone, por ello, que tales leyes expresan los valores morales, no de todos, pero sí de la mayor parte de los ciudadanos, razón por la cual estos han de considerar moralmente correcto lo que estipula la ley. Pero también es obvio que una minoría no lo verá así. Pues bien, las sociedades democráticas han establecido un procedimiento de respeto a tales personas. Ese procedimiento es la objeción de conciencia, que permite a un ciudadano no intervenir en algo que tiene por moralmente incorrecto, por más que se halle aprobado o incluso exigido por la ley. La objeción es una excepción legal al cumplimiento de la ley. Caso de que el legislador o los tribunales de justicia consideraren

tialismo estricto²⁶. Aquí tengo que decir que estoy de acuerdo con él. No pueden negarse los principios como son el mutuo respeto, una atenta sensibilidad para todos los valores que dan sentido y nobleza a la vida humana y un común afán de construir un mundo más libre, más solidario y más justo. Hay que tener una clara visión de los principios fundamentales del orden filosófico-jurídico, para poder avanzar en el desarrollo de la objeción de conciencia sin que prevalezca la negación de ninguno derecho fundamental.

La ley moral exige la búsqueda a fondo de la dimensión liberadora²⁷, que siempre reconoce el amor, el respeto, la promoción de la persona, para que ésta no pueda ser ni mediatizada ni aniquilada²⁸. Por tanto, ¿Es necesario, profundizar en el concepto de la ley moral, de su estructura gnoseológica y normativa?

inapropiada la objeción en un caso concreto, el objetor dejará de ser tal para convertirse en insumiso. Que es lo que fueron todos los que se opusieron a cualquier ley en las sociedades predemocráticas o no democráticas. Los primeros cristianos que se negaron a adorar al emperador no fueron objetores, fueron insumisos, que es cosa distinta. Dentro de las sociedades democráticas, la objeción de conciencia es también un fenómeno reciente. Aparece como tal figura con posterioridad a la segunda guerra mundial. Fue con ocasión de esta contienda cuando surgió el conflicto en Estados Unidos, al negarse ciertos grupos del llamado protestantismo radical a empuñar las armas e ir a la guerra. Ahí comenzó el proceso de reflexión que acabaría por dotar de contenido a la objeción de conciencia. Ni que decir tiene que el ámbito al que se aplicó fue el militar. Dado que se trata del excepcional cumplimiento de una norma legítimamente promulgada, es claro que la objeción de conciencia tiene siempre carácter excepcional; es una excepción a la regla, que no puede ser otra que el cumplimiento de la ley. La excepción se hace con el objeto de respetar los valores de las minorías. De ahí que resulten extrañas y atípicas dos figuras cada vez más frecuentes. Una es querer convertir la objeción de conciencia no en excepción, sino en regla, y además absoluta y sin excepciones. Y otra, que se acojan a ella colectivos enteros de población, con lo que algo aplicable a minorías adquiere un uso mayoritario. Cuando esto último sucede, algo falla, pues si la mayoría está en contra de una norma, lo lógico es que esta se sustituya por otra que diga lo propugnado por los objetores. Cuando eso no sucede, hay que sospechar que la objeción no es auténtica, es decir, que se objeta por motivos que no son morales o de conciencia”, pp. 143-145.

²⁶ RIVAYA, B., “La filosofía jurídica española (1936-1975)”, en: AA.Vv., *Franquismus und Salazarismus: Legitimation durch Diktatur?*, Herausgegeben von Dieter Simon, Berlin 2008: “Destacando íntegramente también la oposición al uso ideológico del Derecho Natural, va a ser José María Díez-Alegría, que precisamente por su condición de sacerdote evidenciaba cierto descontento eclesial con el uso que se venía haciendo del Derecho Natural en España. Que Díez-Alegría, como Ruiz-Giménez, seguía siendo un iusnaturalista cristiano, resulta obvio, pero ahora utilizaba esa doctrina contra el franquismo: el pecado de Israel había sido querer aunar la religión con la injusticia y el atropello al prójimo y ejemplificaba ese pecado con el caso de la propiedad privada en España (Véase el artículo de Díez-Alegría *Opción del bien y tolerancia intersubjetiva* (1960) y su libro *Actitudes cristianas ante los problemas sociales* (1963)”, pp. 286-287. Anteriormente se había referido este autor a la misma cuestión: RIVAYA, B., “La filosofía del Derecho como concepto formal (Sobre la filosofía jurídica española de los años sesenta)”: *Boletín de la Facultad de Derecho* 13 (1998) p. 23: “... Díez-Alegría seguía defendiendo las tesis clásicas del iusnaturalismo, es algo que resulta obvio al ver que identificaba el Derecho Natural con el recto orden, con el orden de la Providencia. En este punto su discurso no sería distinto del oficial, pero sí en aquel otro en que criticaba al franquismo por vulnerar ese orden natural que pretendía defender...” y remitía a las obras DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Barcelona, Estela 1963, pp. 48, 53, 61; y DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., “Opción del bien y tolerancia intersubjetiva”: *Anuario de Filosofía del Derecho* VIII (1960) pp. 19-20.

²⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Aspectos actuales del problema de la ley moral natural*, AA.Vv. *Homenaje a Xavier Zubiri*, tomo I Moneda y crédito, Madrid 1970, pp. 456-457.

²⁸ *Ibid.*, p. 458.

Conclusiones en el camino de la reflexión

Primera conclusión: ¿Bioderecho y bioteología?

Es fundamental seguir profundizando en esta nueva rama jurídica que es el bioderecho, caracterizada por su atención al respeto y protección de la vida humana, desde la concepción hasta su final. Tendríamos que ir caminando a responder a la pregunta de ¿qué papel puede tener el bioderecho en nuestras sociedades? En esta pregunta está en juego el futuro del derecho mismo.

Quizás pase por plantearse también, en esta línea de pensamiento, una bioteología. La reflexión podría estar enmarcada en el debate, sobre si es en el mismo derecho natural, donde se puede postular la exigencia de una sociedad civil y una estructura jurídica positiva en virtud de exigencias radicales de la estructura metafísica de la persona humana, que es esencialmente social. El derecho (a secas) tiene realmente una validez normativa, no dependiendo de la contingente actitud de cada particular libertad. La bioteología, podría plantear si hay un orden natural que es vulnerado por razones de una mayoría frente a la minoridad. La Filosofía del Derecho debe tener conciencia que el último resolutorio de sus construcciones no le es inmanente, porque, en la jerarquía de los saberes humanos, aún naturales, unas disciplinas se abren sobre otras, hasta llegar al conocimiento de las últimas razones, que en este planteamiento bioteológico sólo se alumbran *in luce dei*. Podemos decir entonces que, desde las claves del Derecho Civil y su relación con la Ética, proyectará de forma inequívoca a la dimensión de Justicia.

Segunda conclusión: La importancia de las direcciones de valor

Los principios éticos de la ley moral tienen prevalentemente el carácter de direcciones de valor en un campo de valores de contenido material. Son abiertos a la evolución de los condicionamientos históricos, sociales y antropológicos, pero, a la vez, tienen la potencia de una dirección de valor, que tienen que ser, de alguna manera, traducidos en proposiciones, en normas concretas de conducta, que realicen concretamente en la vida los valores indicados por los principios:

Las proposiciones representan un esfuerzo del espíritu humano, de la conciencia moral, para integrar y aplicar los principios éticos a la realidad concreta humana, esencialmente histórica y social, dando un contenido vivo en la historia y en la convivencia humana. La cognoscibilidad de tales proposiciones éticas de conducta no es independiente de ciertas opciones de conciencia ya que representan una res-

puesta a una llamada que viene de la realidad, del sentido real de la existencia, a la vez que una proyección de la luz interior, de la sabiduría moral de los principios.

Por tanto, cada vez es más necesario reflexionar en profundidad sobre los principios, para iniciar un proceso de búsqueda e iluminación, capaz de llegar a opciones que no sean puramente arbitrarias, que mantengan la dignidad que es propia de la conciencia.

El hombre, la persona humana, es un ser constitutivamente moral y sus acciones, por tanto, pueden tener una ineludible dimensión ética. Para ello, la ley moral, la norma humanamente cognoscible del bien y del mal, nos da orientaciones, sobre qué actos y en qué circunstancias son buenas o malas²⁹.

Entendiendo la concepción de la ley moral como conjunto de principios, de orientaciones, de direcciones de valor y no como código de proposiciones, confiere a la conciencia moral de la persona el papel que le corresponde, porque sobre las indicaciones que vienen de los principios morales y delante la problemática complejidad de las situaciones, la conciencia personal busca un camino de salida, que muchas veces no podrá ser satisfactorio del todo, pero que en todo caso mirará de adecuarse a todas las exigencias axiológicas que se plantean en cada caso.

Tercera conclusión: La educación de la bioética y del bioderecho

Todas las cuestiones de bioética, bioderecho y bioteología deberían formar parte de un plan de estudios tanto para alumnos de 4º de la ESO como de Bachillerato y por supuesto de las diferentes Universidades. Ya que estas realidades forman parte de la vida. Es compromiso inexorable del educador, del maestro trabajar por transmitir conocimientos y reflexiones en torno a problemas tan complejos. No solamente acercar cierta literatura al respecto sino entrar en reflexionar en la clave iusfilosófica con respecto a estas cuestiones que a lo largo del trabajo de investigación hemos tratado de repensar.

Fundamental desde esta clave educativa exponer los retos que tenemos como ciudadanos y como sociedad con preguntas de hondo calado: ¿Qué valor tiene la

²⁹ La dignidad de la persona humana, la solidaridad interpersonal y social, el interés por el bien común, el no hagas al próximo lo que no te gusta a ti del rabino Hillel, el todo lo que queréis que los demás os hagan a vosotros haceldo vosotros a ellos de Jesucristo, el tomar la humanidad, en ti mismo y en los demás siempre como fin, nunca como medio de Inmanuel Kant, la igualdad, libertad, fraternidad de la revolución francesa, el imperativo categórico de tirar por tierra todas las relaciones en que el hombre es esencia degradada de Karl Marx, todo esto son principios básicos que, de alguna manera, trascienden un puro relativismo cultural e histórico.

dignidad de la persona? ¿Se puede hacer objeción de conciencia ante los Derechos Humanos? ¿Qué papel tiene en todo esto el Estado? ¿Cómo planificar una formación y educación pertinente para estos nuevos retos? ¿Cómo empoderarnos en el conocimiento y adhesión a los Derechos Humanos? Todo ello ayudará a abrir nuevos caminos desde el absoluto rigor jurídico y filosófico, para hacer un mundo más habitable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA. VV., *Constitución y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2004.
- AA. VV., *Franquismus und Salazarismus: Legitimation durch Diktatur?*, Herausgegeben von Dieter Simon, Berlín 2008.
- ALARCOS MARTÍNEZ, F.J. (DIR.), *Objeción de conciencia y sanidad*, Comares, Granada 2011.
- ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona 2001.
- CAMPS, V., *Una vida de calidad*, Ares y Mares, Barcelona 2000.
- CAMPS, V., *La voluntad de vivir*, Ariel, Barcelona 2005.
- CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza editorial, Madrid 2005.
- COURTIS, C., *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Trotta, Madrid 2002.
- DE LORA, P., Y GASCÓN, M., *Bioética. Principios, desafíos, debates*, Alianza editorial, Madrid 2009.
- DÍAZ, E., *La sociedad entre el Derecho y la Justicia*, Salvat, Barcelona 1982.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Sapientia, Madrid 1953.
- DILTHEY, W., *Teorías de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974.
- DWORKIN, R., *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ariel, Barcelona 1994.
- ESCOBAR ROCA, G., *La objeción de conciencia en la Constitución Española*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993.
- FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ (DIRECTORA), *El derecho de la libertad de conciencia en el marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías*, COLEX, Madrid 2002.
- FLORES, F., *La objeción de conciencia en el derecho penal*, Comares, Granada 2001.
- GRACIA, D., *Fundamentos de bioética*, Triacastela, Madrid 2008.

- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 19. Auflage 2006.
- HEIDEGGER, M., *Naturaleza, Historia, Estado* (edición y traducción de Jesús Adrián escudero), Trotta, Madrid 2018.
- HERMIDA DEL LLANO, C., *Los derechos fundamentales en la Unión Europea*, Antropos, Barcelona 2005.
- HERMIDA DEL LLANO, C., *La mutilación genital femenina. El declive de los mitos de legitimación*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2017.
- HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires 1984.
- JUNQUERA DE ESTÉFANI, R (dir.), *Bioética y bioderecho. Reflexiones jurídicas ante los retos bioéticos*, Comares, Granada 2008.
- MORENO ANTÓN, M (coord.), *Sociedad, derecho y factor religioso. Estudios en honor del profesor Isidoro Martín Sánchez*, Comares, Granada 2017.
- MORO, T., *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopía* (original 1516), Sarpe 1984.
- NAVARRO-VALLS, R., y MARTÍNEZ TORRÓN, J., *Las objeciones de conciencia en el derecho español y comparado*, McGraw-Hill, Madrid 1997.
- NAVARRO-VALLS, R., y MARTÍNEZ TORRÓN, J., *Conflictos entre conciencia y ley*, Iustel, Madrid 2012.
- NUSSBAUM, M.C., *La fragilidad del bien*, ed. Antonio Machado, Madrid 1995.
- OLLERO TASSARA, A., *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta, Navarra 2001.
- OLLERO TASSARA, A., GARCÍA AMADO, J.A., HERMIDA DEL LLANO., *Derecho y moral: una relación desnaturalizada*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid 2012.
- RADBRUCH, G., *Introducción a la filosofía del derecho*, Fondo De Cultura Económica, Madrid 2002.
- RADBRUCH, G., *Arbitrariedad legal y derecho supralegal*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1962.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J.A., *Derecho Eclesiástico del Estado*, Tecnos, Madrid 2015.
- SIERA MUCIENTES, S., *La objeción de conciencia sanitaria*, Universidad de Comillas, Dykinson 2000.

SINGER, P., *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*, Paidós, Barcelona 1997.

TRIVIÑO CABALLERO, R., *El peso de la conciencia. La objeción en el ejercicio de las profesiones sanitarias*, CSIC-Plaza y Valdés, Madrid-México 2014.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.012>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 239-256



*Nietzschean criticism refocusing to democracy
from the ecological reformulation of the political*

*Reenfoque de la crítica nietzscheana
a la democracia desde la
reformulación ecológica de lo político*

JORGE MANUEL JOSÉ BENÍTEZ MARTÍNEZ

Universidad Nacional de Asunción, Paraguay
posidonio@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.013>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 257-270



Recibido: 05/05/2018

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

La tesis de este trabajo es que la consideración de lo político desde la perspectiva ecológica, podría matizar la crítica nietzscheana a la democracia, hasta el punto de hacernos percibir una íntima cercanía entre la filosofía profunda de Nietzsche y la democracia, entendida esta como una forma política constituida en el juego del devenir, propio del tejido viviente. Desde su reformulación ecológica, la política democrática no sólo no estaría en contradicción con las ideas políticas del “aristocrático” pensador del devenir sino, al contrario, justamente ella podría ser el medio para lograr la elevación nietzscheana de la vida, y viceversa, la lucha por la realización de ordenes políticos democráticos y de una política que valore la riqueza y la fragilidad de la vida en la Tierra, parece requerir, más que nunca, profundizar su crítica a la democracia y atender a su llamado a recuperar el carácter creador de la política.

Palabras clave: Nietzsche, democracia, ecología, política, vida.

Abstract

The thesis of this paper is that the consideration of the political from the ecological perspective, could qualify the Nietzschean critique of democracy, to the point of making us perceive an intimate closeness between Nietzsche's philosophy and democracy understood as a constituted political form. In the game of becoming, proper to living tissue. Since its ecological reformulation, Democratic politics would not only not be in contradiction with the political ideas of the “aristocratic” thinker of becoming, but, on the contrary. It could be the means to achieve the Nietzschean elevation of life, and vice versa, the struggle for the realization of democratic political orders and a policy that values the richness and fragility of life on Earth seems to require, more than never, deepen its critique of democracy and attend to its call to recover the creative nature of politics.

Keywords: Nietzsche, democracy, ecology, politics, life..

*¡Permaneced fieles a la Tierra! Antaño los crímenes
contra Dios eran los máximos crímenes... Hoy el
crimen más terrible es el crimen contra la tierra...*

(Así habló Zaratustra – Prólogo)

Crítica de Nietzsche a la democracia

PARA UNA ADECUADA INTERPRETACIÓN de la crítica nietzscheana a la democracia debemos contextualizarla históricamente. Sus dardos apuntan a la democracia de su tiempo, la democracia liberal representativa, y sus concomitantes instituciones modernas, a saber: el sufragio universal, los partidos políticos, la opinión pública, la libertad de prensa, etc. en las que se enlazan en retórica contradictoria la idea de soberanía popular con la de los derechos del individuo. Contradicción manifiesta, nos dice Nietzsche, en el hecho de que en la práctica la democracia se reduce a un régimen de dominación que no se distingue de las antiguas formas de gobierno, a no ser por recurrir en gran medida a la demagogia¹. No obstante, debemos apuntar que en *Humano demasiado Humano*, tomando a la democracia como proceso histórico más que como un régimen político, Nietzsche sostiene la opinión, acorde con el iluminismo, de que la democratización podría favorecer la emancipación del atávico sometimiento de los individuos a la tradición y, especialmente, a la política tiránica basada en la religión². Curiosamente, esta crítica hoy tendría aun mayor razón de ser, pues, no estaríamos lejos de la verdad, si decimos que la democracia representativa ha devenido en un mero procedimiento formal de legitimación de poderes que no tienen nada de democrático y que, además, desentendiéndose de su origen histórico ha asumido la forma de un universal abstracto que ha funcionado ideológicamente, principalmente en el campo de la política internacional del siglo XX, como lema justificador del ejercicio de la “violencia justa” por parte de Estados abanderados de la democracia sobre otros regímenes y formas de vida supuestamente antidemocráticos.

Pero la crítica más profunda de Nietzsche a la democracia se dirige al efecto inevitable que, como régimen espiritual, tiene en la calidad moral del individuo y, a

¹ Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.

² Nietzsche, F. *Humano Demasiado Humano*, Madrid: Akal, 1996, af. 471

la larga, del pueblo. Nietzsche ve que, en la práctica, los valores democráticos de la igualdad y la justicia, tienden a lo que él considera el empujamiento y nivelación del hombre (*Mas allá del bien y del Mal*)³, además de generar un orden político que, tanto amenaza las diferencias individuales en las capacidades interpretativas de la vida, como potencia el carácter gregario y débil de la humanidad (*Aurora* &174), transformando al pueblo en un animal de rebaño (*Gaya ciencia*). Coincidiendo con Tocqueville (*La democracia en América*), Nietzsche cree que la “igualación de condiciones” conlleva una lenta transformación que vuelve progresivamente semejantes las ideas y sentimientos de los seres humanos. En la sociedad democrática todos los hombres serían parecidos y harían cosas cada vez más parecidas⁴. Pero a diferencia del francés, Nietzsche no cree que esta igualación llevaría a una sociedad liberal, sino más bien, a la creación de las bases psicosociales de una organización política más autoritaria, incluso, que la del Antiguo Régimen. La razón de ello estaría en que la democracia no sería sino un régimen de dominio con una particularidad especial, la de ser tramado y dirigido por los hombres inferiores (*La voluntad de poder* § 856), por aquellos que sólo pueden ser fuertes debilitando a los demás, inoculando en el pueblo el espíritu de resentimiento. Como en Nietzsche la actitud vital propia de los esclavos es el resentimiento, podríamos decir que, paradójicamente, en la democracia dominan los esclavos y los poderosos son los más débiles. Si el resentimiento es el arma de dominio, queda claro para Nietzsche que el vestido moderno e ilustrado de la democracia, no es sino un nuevo disfraz de los valores cristianos, ahora laicizados y traspuestos al terreno político (*Humano demasiado humano* af. 472). Desde esta perspectiva, el efecto moral de la democracia sería verdaderamente grave; un nihilismo pasivo generador de un hombre promedio, mediocre, incapaz de hacer algo por sí mismo y de crear verdaderamente. La producción de este tipo de hombre mina de raíz a la acción política como acto creador y vital, y la convierte en una práctica de organización administrativa, en la “pequeña política”, preocupada por la mera conservación de la vida, que se limitaría a nivelar la multiplicidad de deseos y posibilidades de una sociedad. En este sentido, Nietzsche ve que la lucha democrática por la igualdad está inextricablemente unida a un peligroso –para la vida– efecto emergente de la modernización: la masificación de la vida humana, vislumbrada como un fenómeno de alcance global⁵. En este proceso se ha impuesto como sentido de la política el ideal del bienestar, definido

³ Nietzsche, F. *Mas allá del bien y del mal*. Sección octava “Pueblos y patrias” Af. 242

⁴ Ver Vernazza, Diego. “El concepto de hombre democrático en Platón, Tocqueville y Nietzsche” *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 36 (2012) http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v36.n4.42321

⁵ Ver Arévalo, Luis “El concepto de gran política desde el concepto de Gran Europa en la obra de Friedrich Nietzsche” *Perspectivas internacionales* 5. 1 (enero-diciembre 2009): 159-181.

prácticamente como la producción y distribución de las mismas satisfacciones al mayor número de individuos, convirtiendo a las instituciones políticas en simples dispensarios de la sociedad. En democracia todos desean –por igual– el bienestar, el ideal del hombre pequeño. El ciudadano demócrata sería una de las figuras del último hombre, aquel que no puede ver más allá de sus intereses inmediatos y mezquinos, aquel que, sea rico o pobre, burgués o socialista, desea siempre la misma cosa: asegurar a toda costa la posesión de los objetos que satisfagan sus necesidades, en un caso, o sus comodidades, en el otro. Como el comerciante es el intermediario del bienestar así entendido, Nietzsche considera que la democracia está vinculada intrínsecamente a la generalización de la cultura de mercaderes, aquella en la que la búsqueda del mayor beneficio pecuniario se emplea instintiva e indistintamente para todo lo producido, hasta el punto de que el valor del arte, la ciencia, los Estados y hasta de épocas enteras se establece en función de la pregunta por la oferta y la demanda (*Aurora*). El gran peligro –hoy diríamos, ecológico– que ve Nietzsche en este sino histórico, es que la estirpe del hombre feliz, que llega a su paroxismo en la organización de la sociedad para el consumo, se propaga inconteniblemente, gracias al crecimiento exponencial de la red de medios de transporte y comunicación, como una verdadera infección viral por la Tierra entera, ocasionando, como veremos enseguida, una perturbación ecológica de tal magnitud que la relación hombre-naturaleza, hasta hace poco limitada a los abordajes tan acrílicos como interesados de científicos y economistas, ha pasado a un primer plano en el campo de las preocupaciones políticas actuales.

La crítica a la política de baja calidad o pequeña política, revela en el pensador alemán su estima de la política como una dimensión de la acción humana que tendría fines más elevados. Al ideal del bienestar, que domina el sentimiento demócrata, Nietzsche contraponen el de la libertad, entendida esta como la capacidad de decidir en medio de varias posibilidades y construir un modo original de afrontar la vida⁶. Desde la perspectiva nietzscheana la actividad política debería ir más allá de la lucha por la supervivencia o por una vida segura y cómoda, y aplicarse a las decisiones respecto de las posibilidades de los diferentes modos de vida del hombre. La política sería, esencialmente, un instrumento para la organización de la vida pública en vistas a la creación de la cultura más favorable al engrandecimiento y fortalecimiento moral del hombre, en el horizonte de la interminable autocreación humana⁷. Aunque suene extraño, podríamos hablar de una utopía política Nietzscheana: la posibilidad y la lucha por crear un ambiente social perfecto para alcanzar

⁶ Ver Tongeren, P. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre "Para além de bem e mal"*. Curitiba: Champagnat, 2012.

⁷ Ver Delbó, A "Sobre alguns problemas morais da democracia moderna" *Cadernos Nietzsche* 32 (2013): 149-166.

la nobleza de espíritu, Pero, ¿qué es la nobleza de espíritu? Nobleza se referiría a la actitud y poder de individuos y pueblos que, superando el resentimiento y el temor, son libres de crear valores aptos para acoger toda la complejidad y diversidad de la condición humana. Cabe agregar aquí que Nietzsche, apoyándose en una especie de interpretación lamarckiana de la evolución en la que lo genético no sería lo determinante de la calidad de una especie sino la transmisión cultural de capacidades logradas históricamente, apuesta por la mezcla de razas y civilizaciones para favorecer la elevación de la cultura individual y social. El pueblo de Nietzsche no sería una entidad determinada por la “raza” o alguna propiedad biológica, sino por la experiencia compartida por “los hombres [que] han vivido juntos durante mucho tiempo en condiciones similares de clima, de suelo, de peligro, de necesidades, de trabajo” (*Más allá del bien y del Mal* af. 268). El ser de un pueblo no sería biológico sino ecológico. En este sentido, por ejemplo, son los Griegos “pre-socráticos” una raza noble, elevada: un pueblo que poseyó el poder apolíneo para organizar el caos dionisiaco⁸ y transformar la verdad de la naturaleza, el ineluctable devenir de todos los seres por el trance de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, en la verdad de la sabiduría humana. La tan controvertida expresión nietzscheana “Raza de señores” no haría referencia, entonces, a un grupo determinado por propiedades genéticas, sino a uno distinguido por sus históricas decisiones morales y políticas que se manifestaría en una futura “raza mestiza” de filósofos y artistas que cultivarían un férreo dominio de sí (*Voluntad de Poder* 954)⁹.

La vida desde la perspectiva ecológica

ANTES DE REFORMULAR LO POLÍTICO desde la perspectiva ecológica intentaremos presentar sintéticamente las ideas fundamentales de la perspectiva ecológica¹⁰, en las que ya se puede percibir la consonancia de éstas con la filosofía de Nietzsche.

La vida es un fenómeno cósmico en simbiosis con la Tierra. La vida no sólo está en la Tierra, sino que la habita. Entre la Tierra y la Vida hay una historia común de más de 3000 millones de años, muchas de las características de aquella constituyen el resultado de una historia en la que ha intervenido la vida. La casa de la vida, la

⁸ Ver *Consideraciones intempestivas*, al final de la segunda parte, sobre el origen de la cultura griega.

⁹ Kauffmann, Walter “La raza de señores” en *Política, historia y verdad en la obra de Friedrich Nietzsche*. Burgos: Huerga y Fierro, 2000, p. 97.

¹⁰ Lo referente a las ideas fundamentales de la perspectiva ecológica se apoyan en la interpretación de la obra del ecólogo Ramón Margalef realizada en mi tesis doctoral, *Un modelo ecológico para la reformulación de lo político*. Madrid: UAM, 2014. Disponible en https://repositorio.uam.es/.../benitez_%20martinez_jorge_manuel.pdf?...1

biosfera, es fruto de una paciente y por “momentos” catastrófica autoconstrucción temporal. Para el ecólogo, como para Zaratustra, el mayor crimen que podemos cometer es el crimen contra la Tierra.

La vida es un proceso de transformación continua que se despliega entre lo necesario y lo posible, entre las férreas determinaciones de las leyes de la termodinámica y la posibilidad de variaciones infinitas del juego evolutivo, danzando en una cuerda floja sobre el abismo como el equilibrista de Nietzsche.

Las especies vivientes son fenómenos históricos contingentes. Desde la perspectiva ecológica la especiación es una apuesta por una forma de vida en cuyo éxito se encuentra la garantía de su fracaso. Ecológicamente la especie es un error necesario que, tarde o temprano, se paga con la extinción. Advertir la cualidad temporal y finita de toda afirmación particular en el devenir de la vida, es congruente con la idea nietzscheana de que las verdades son puntos de referencia provisionales y contingentes, útiles solo en determinados espacios y momentos de la historia de los sistemas vivientes.

Las especies no son sustancias. La vida es un fenómeno relacional en el que “los organismos vivos, discretos y discontinuos, individualizados orgánicamente, no están aislados funcionalmente, sino vinculados, atravesados y, en definitiva, sostenidos por complejísimas tramas de relaciones”¹¹. No son los ecosistemas constituidos por las relaciones entre organismos de diferentes especies, sino las diferentes especies son constituidas por las relaciones ecosistémicas. Así también en el pensamiento nietzscheano no hay lugar para la noción de cosa como sustancia o recipiente inmutable de rasgos o propiedades, sino como *quanta* dinámicos que dan lugar a la realidad en un juego de relaciones de tensión con todos los demás *quanta* dinámicos (*Voluntad de Poder. Crítica del mecanicismo*) Las cosas no serían sino efectos de una compleja red de fuerzas en una relación de mutua tensión.

La dinámica ecológica tiende a la complejidad, al refinamiento, en términos nietzscheanos. El universo físico sería el magno sistema histórico de degradación de energía que parte de un hipotético estado uniforme inicial y que tendería a uno cada vez más diferenciado en el que el aumento de entropía, tiene por envés la creación de estructuras más persistentes en el tiempo y de complejidad creciente, las cuales a su vez darían lugar a estructuras secundarias, “como un fuego de artificio que propaga una gran riqueza de formas a escalas cada vez más pequeñas”¹². Desde la perspectiva ecológica este proceso se manifiesta paradigmáticamente en los sistemas vivientes, tanto en los biológicos como en los culturales, en la forma de aumento de información.

¹¹ Riechmann, Jorge. *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Los libros de la catarata, 2005, p. 102.

¹² Margalef. *Teoría de los sistemas ecológicos*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1991, p. 86.

La vida como devenir que se autoorganiza. El motor de esta autoorganización sería la relación cibernético-productiva entre información y complejidad. En cualquier sistema material aparecerían interacciones y mecanismos cibernéticos, y en consecuencia acumulación de información. La información se expresaría por un mecanismo, y almacenar información significaría incrementar la complejidad del mismo, a la vez, el incremento de complejidad del mecanismo se podría ver como la tendencia a aumentar la información. Este bucle cibernético sería palmario en los organismos, aunque no se limitaría a ellos¹³.

La autoorganización conduce a sistemas ecológicos más estables. En general, se acepta en ecología que el incremento conjunto de complejidad e información es factor de estabilidad en un sistema. Pero la estabilidad no consistiría en la capacidad de un sistema de mantenerse igual a través del tiempo en relación con un conjunto de referencias, ni en un estado estacionario con ciclos regulares, sino en permanecer dinámicamente en una ruta temporal a la vez determinada e impredecible. La estabilidad sería la “virtud” de un sistema viviente, su potencia de seguir siendo en medio, y por medio de los incesantes cambios cósmicos, gracias a la transformación de parte de la energía que la propia vida degrada irreversiblemente, en información que, a diferencia de la energía, puede acumularse y constituirse en la base de un proceso creador de estructuras. Estas estructuras en la forma de canales, códigos o gramáticas, no solo hacen más eficiente el aprovechamiento de la energía¹⁴ (sistemas más poderosos) sino también confieren al sistema una mayor capacidad de anticipación, lo que llevaría a aumentar aún más su complejidad (sistemas más sutiles). Interpretando nietzscheanamente este proceso, en la especie humana la tendencia a la estabilidad se realizaría en una cultura caracterizada por una sabia parsimonia que aumentaría la fortaleza vital de individuos y sociedades ante el devenir.

La diversidad como un fenómeno útil a la vida. Los estudios ecológicos sobre la diversidad parecen converger en el establecimiento de una constante: hay relación positiva entre complejidad y diversidad. Un ecosistema suficientemente complejo permite una gran diversidad de comportamientos y maneras de utilizar los recursos, facilitando la coexistencia de mayor variedad de especies, lo que a su vez, aumenta la complejidad del sistema. El sentido de la aparentemente caprichosa e innecesaria

¹³ Desde la perspectiva ecológica también habrían dispositivos de almacenamiento de información en la naturaleza inorgánica, por ejemplo: en el desarrollo de los meandros de un río, o en la complejidad creciente de la corteza terrestre mediante sucesivas épocas de orogénesis.

¹⁴ Ya en 1924 Vernadsky explicó, en una parte de su libro *La Geoquímica*, que la energética de la vida era contraria a la energética de la materia bruta. Según Martínez Alier esta diferencia ya había sido señalada por autores anteriores como el geólogo John Joly y el físico Félix Auerbach y quizás la idea ya existía en los físicos J. R. Mayer, Helmholtz y Kelvin (Martínez Alier, Joan. “Ecología humana y Ecología política” en *De la economía ambiental a la economía ecológica* Federico Aguilera y Vicent Alcántara. Barcelona: Icaria: FUHEM, 1994, p. 216)

diversificación de la vida, sería entonces, no sólo de carácter estético, sino también pragmático: toda acumulación de especies proporciona una reserva de variabilidad, que otorga al orden del ecosistema la flexibilidad necesaria para soportar los cambios de las condiciones ambientales sin detrimento de su organización estructural¹⁵. Por ello la biosfera no es, ni puede ser, una realidad uniforme, sino una realidad que ofrece “naturalmente” una enorme variación en el espacio y el tiempo, que hace imposible encontrar dos partes iguales de la misma, en un grado tal como no existe en el mundo mineral¹⁶.

La evolución de la vida no es proceso lineal progresivo sino un devenir abierto a la contingencia, y por ello, sujeto a imprevisibles perturbaciones. En el devenir de los sistemas históricos tenemos, no solo cambios progresivos –autoorganización– sino también regresivos, aquellos que disparan dinámicas de alta energía que destruyen las estructuras más complejas de los ecosistemas y los llevan a estadios más primitivos de organización. Los cambios regresivos se deben a lo que en ecología se denomina “perturbación”, a saber: un cambio que ocurre en el interior de un sistema, pero cuyo origen radica en el entorno –en el afuera– del sistema, de modo que, aunque fuera previsible en general, sería siempre imprevisible para el sistema afectado en cuanto al momento preciso de su acontecer. La inevitabilidad de la perturbación significa que siempre es posible lo imprevisible en las entrañas de lo previsible. Un novedoso factor de perturbación sería la expansión planetaria de la organización moderna de la vida humana, basada en una intensa reorganización de su entorno natural a través del desarrollo de un retículo de transporte y comunicación que canaliza y hace disponible energía e información, en cantidad y velocidad crecientes¹⁷. Este retículo confiere a las sociedades modernas el poder de acelerar el cambio en todos los ecosistemas de la Tierra, perturbándolos sistemáticamente aumentando su tasa de renovación, disminuyendo la diversidad del resto de la biosfera y acelerando la oxidación de la necrófera (los combustibles fósiles)¹⁸. En la actualidad el hombre –moderno– es un importantísimo agente de extinción de

¹⁵ Por otro lado, muchos ecosistemas muestran una diversidad más o menos por debajo de la diversidad “normal”, a que tiende la naturaleza. Esto ocurre en los ecosistemas invasores que se están organizando rápidamente, o bien en aquellos que están sometidos a fluctuaciones violentas: en estos casos se manifiesta frecuentemente una competencia brutal y, normalmente, hay alguna especie que saca ventaja de la situación momentánea, deprimiéndose fuertemente la diversidad. Las comunidades perturbadas, contaminadas o sometidas a un pastoreo excesivo, tienden a mostrar diversidades bajas. En este sentido, las actividades del hombre son una perturbación que tienden inexorablemente a disminuir la diversidad de los ecosistemas sobre los que influye, de hecho, la diversidad mínima se observa en el monocultivo humano.

¹⁶ Margalef, *Planeta azul, planeta verde*. Barcelona: Prensa Científica, 1992, p. 156.

¹⁷ Ver Margalef, “Ecological Theory and Prediction in the Study of Interaction between Man and the rest of the Biosphere”. *Ökologie und Lebensschutz in internationaler sicht*. Rombach, Freiburg, (1973): 307 -353, Odum, Howard T. y Odum, Elisabeth. *Hombre y Naturaleza: bases energéticas*. Barcelona: Omega, 1981.

¹⁸ Margalef, Ramón. *Teoría de...* op. cit. p. 250.

especies, por un lado, es causa de extinción de especies grandes y notorias y otras desconocidas, ligadas a las selvas destruidas ante el avance del “desarrollo”, y por el otro, estimula la evolución de especies domésticas y sometidas al cultivo, así como la de muchas plagas que van adquiriendo resistencia a los agentes usados para combatirlos¹⁹. Si la evolución podría interpretarse como la capacidad de la vida para aprender de las perturbaciones²⁰, una siguiente fase en la evolución de la vida humana pasaría necesariamente por aprender de las contradicciones ecológicas de la modernidad y proponer formas alternativas, más estables y más sabias, de habitar la Tierra.

A todas estas ideas debemos agregar el corolario eco-epistemológico de que el ser humano, aun con todo su poder teórico y técnico es, a la postre, una “parte” de la biósfera y, como tal, sería incapaz por definición de aprehender la razón de la totalidad en la que está inmersa. Por ello lo sensato no sería pretender ser señores de la Vida sino intentar ser señores de nuestra propia vida.

Reformulación ecológica de la política democrática y su afinidad con la concepción política nietzscheana

DESDE LA CONCEPCIÓN ECOLÓGICA DE LA VIDA, un orden político sería un subsistema del ecológico, lo que implica su condición de sistema histórico abierto a la inagotable conflictividad creativa de la vida. Según nuestra interpretación, una política democrática reformulada ecológicamente sería aquella práctica política que, asumiendo radicalmente dicha condición y a diferencia del régimen democrático criticado por Nietzsche, podría ser identificada y distinguida por las siguientes virtudes:

Política del devenir. Lo democrático en la política se realiza precisamente en la puesta en cuestión permanente de toda institucionalización de lo político. Esta actitud evidencia la renuncia a cualquier fundamentación trascendental –metafísica, diría Nietzsche– del orden político y, con ello, a la posibilidad de su cristalización en un régimen político formal-universal definitivo. Por eso, la democracia no está destinada a *ser* sino más bien a *devenir*, no a permanecer como un orden instituido de una vez por todas (lo que de hecho la convierte en una mera ideología legítima-

¹⁹ Margalef, Ramón. *Ecología*. Barcelona: Planeta, 1992, p. 53. Según predicciones basadas en el ritmo del crecimiento de la explotación humana de la biosfera, para fines del siglo XXI se habrán extinguido alrededor del 50% de las especies. (Ver en Leakey, Richard y Lewin, Roger. *La Sexta extinción: el futuro de la vida y de la humanidad*. Barcelona: Tusquets, 1997, especialmente el capítulo 13).

²⁰ Con la limitación de que todo aprendizaje nunca es para siempre y de que tampoco se sabe hasta cuándo será útil lo aprendido: en el curso de un proceso típico de asimilación y acumulación de información lo que era peligroso podría convertirse en útil y viceversa.

dora del *status quo*), sino más bien a metamorfosearse en un constante movimiento de auto-cuestionamiento teórico y de auto-transformación práctica, de manera similar a lo que ocurre en los procesos ecológicos de autoorganización. Desde esta perspectiva, la identidad entre régimen representativo y democracia ya no es válida, pues, la política no sería cosa de una vez (el momento del contrato social) o de algunas veces (los períodos electorales), sino de una continua reevaluación crítica de los ordenes constituidos ante las nuevas circunstancias que acaecen como consecuencia de nuestras mismas decisiones. Por ello, el orden democrático no hace referencia a un régimen de forma definida, sino a un tejido complejo de formas institucionales que se va hilando en el mismo juego de la participación, con una flexibilidad interna a distintos niveles que siempre deja muchos cabos sueltos a ser “atados” por la decisión y acción libres.

Política de la diversidad, de la multiplicidad. En la democracia el ideal de la igualdad y la práctica del disenso aparecen entrelazados en una especie de lógica “cuántica” de complementariedad: la igualdad democrática es la fuente del disenso y en la manifestación del disenso se realiza efectivamente la igualdad democrática. El disenso democrático implica un cambio en los umbrales de percepción que permite nuevas configuraciones del mundo, en las que aparecen como iguales los pueblos y culturas y sus entornos ecológicos, que, de meros medios para la producción económica, pasan a constituirse en sujetos de enunciación y acción políticas.

Política de la libertad afirmativa. Una política democrática ecológica implica, tanto demostrar la irracionalidad de la racionalidad económica dominante (evidenciándola como un círculo perverso de degradación ambiental y pobreza), como la construcción de racionalidades alternativas a través de la revalorización de otras formas de relación hombre-mundo, capaces de sustentar nuevas articulaciones, entre los sistemas ecológicos y los económico-políticos. Entonces, la democracia ecológica se realizaría no sólo en la protesta respecto de la distribución de bienes materiales, que no se saldría de los límites de la pequeña política, sino sobre todo en la lucha por la asignación de significados valorativos a los bienes, necesidades, ideales, deseos y formas de existencia que definen la interrelación entre sistemas sociales y ecológicos. He aquí que la actitud política nietzscheana de transvaloración se hace patentemente necesaria.

Política de la diferencia. Una democracia ecológica, aplicada a los tiempos de globalización, significaría la posibilidad, el hecho y el derecho de definir el mundo, o mas bien des-definirlo, desde las múltiples prácticas culturales y ecológicas que continúan existiendo precisamente en las culturas marginales, minoritarias, residuales, emergentes, alternativas, disidentes respecto del orden cultural dominante, a pesar de la masificación tecnopolítica –de la “era democrática”, según Nietzsche.

Política de la creatividad. La meta de la ecología política sería la de entender y participar en el ensamblaje de fuerzas que ligan el cambio social, la transformación del medio y el desarrollo científico-técnico, en vistas a una rearticulación de las categorías políticas, más allá de los antiecológicos valores de mercader, denunciados por Nietzsche, que gobiernan la “pequeña política” globalizada. La ecopolítica implica no sólo la necesidad humana, cada vez más urgente, de actuar con prudencia a medida que aumenta el poder científico-tecnológico, sino también la posibilidad de acceder a otros modos de conocer, comprender y valorar a la naturaleza y a nosotros mismos, que nos hagan capaces de apreciar la gran riqueza de formas y matices de nuestra casa cósmica común (*oikos*) y de obrar (*praxis*) en consecuencia.

Conclusión

La reformulación de lo político desde la perspectiva ecológica, nos permite percibir, más allá de la etiqueta “antidemocrática” aplicada frecuentemente al pensamiento de Nietzsche, una íntima cercanía entre su filosofar intempestivo, fiel a la verdad del ser como devenir, y la democracia entendida ecológicamente, como una forma política constituida en el juego del devenir propio del tejido viviente. Desde esta reformulación, la política democrática no sólo no estaría en contradicción con las ideas políticas del “aristocrático” pensador sino al contrario, ella, justamente, podría ser el medio para lograr la elevación nietzscheana de la vida, y viceversa, la lucha por la realización de ordenes políticos democráticos y de una política que valore la riqueza y la fragilidad de la vida en la Tierra, parece requerir, más que nunca, profundizar la crítica de Nietzsche a la democracia y atender a su llamado a recuperar el carácter creador de la política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Vernazza, Diego. “El concepto de hombre democrático en Platón, Tocqueville y Nietzsche” *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 36 (2012) http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v36.n4.42321
- Arévalo, Luis “El concepto de gran política desde el concepto de Gran Europa en la obra de Friedrich Nietzsche” *Perspectivas internacionales* 5. 1 (enero-diciembre 2009): 159-181
- Tongerren, P. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre “Para além de bem e mal”*. Curitiba: Champagnat, 2012.
- Delbó, A “Sobre alguns problemas morais da democracia moderna” *Cadernos Nietzsche* 32 (2013): 149-166 <https://doi.org/10.1590/S2316-82422013000100007>
- Kauffmann, Walter “La raza de señores” en *Política, historia y verdad en la obra de Friedrich Nietzsche*. Burgos: Huerga y Fierro, 2000, p. 97.
- Riechmann, Jorge. *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Los libros de la catarata, 2005, p. 102.
- Margalef, Ramón. *Ecología*. Barcelona: Planeta, 1992, p. 53
- Margalef. *Planeta azul, planeta verde*. Barcelona: Prensa Científica, 1992, p. 156.
- Margalef, “Ecological Theory and Prediction in the Study of Interaction between Man and the rest of the Biosphere”. *Ökologie und Lebensschutz in internationaler sicht*. Rombach. Freiburg, (1973): 307 -353
- Margalef. *Teoría de los sistemas ecológicos*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1991, p. 86.
- Martínez Alier, Joan. “Ecología humana y Ecología política” en *De la economía ambiental a la economía ecológica* Federico Aguilera y Vicent Alcántara. Barcelona: Icaria: FUHEM, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano Demasiado Humano*, Madrid: Akal, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *La Voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 2000.
- Nietzsche, F. *Mas allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 2012.
- Odum, Howard T. y Odum, Elisabeth. *Hombre y Naturaleza: bases energéticas*. Barcelona: Omega, 1981.
- Tocqueville, Alexander. *La democracia en América*. Madrid: Trotta, 2010.



100 years after the Constitution from Weimar what do we have left? The controversial heritage of Carl Schmitt

A 100 años de la Constitución de Weimar ¿qué nos queda?

La herencia polémica de Carl Schmitt

GUILLERMO ANDRÉS DUQUE SILVA

Universidad Rey Juan Carlos
fielalatierra@hotmail.com

CRISTINA DEL PRADO HIGUERA

Universidad Rey Juan Carlos
cristina.delprado@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.014>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 271-290



Recibido: 03/12/2018

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

Pocos periodos de la historia moderna resultan tan convulsionados y decisivos como la República de Weimar. Más allá de una crisis particular de la historia alemana, las vicisitudes políticas de Weimar configuran un “nudo gordiano” en el que se entrelazan hilos ideológicos que, de forma intermitente, se mantienen en pugna hasta el presente. En este artículo se examina el aporte del padre del decisionismo contemporáneo: Carl Schmitt. En el artículo se analiza la riqueza de la herencia schmittiana y su vigencia en el siglo XXI.

Palabras clave: Carl Schmitt, Alemania, Liberalismo, Constitución, Weimar.

Abstract

Few moments in modern age are as convulsive and decisive like the Weimar Republic. Beyond a particular crisis in German history, the political vicissitudes of Weimar Republic make up a “Gordian knot” in which ideological threads are woven together that, intermittently, they remain valid. In this paper we examine the contribution of the main representative of contemporary decisionism: Carl Schmitt. The document analyzes the richness of the Schmittian heritage and its validity in the 21st century.

Keywords: Carl Schmitt, Germany, Liberalism, Constitution, Weimar.

Introducción

EL 11 DE AGOSTO DE 1919 entró en vigor la Constitución de la República de Weimar, desde ese momento hasta la elección de Hitler en 1933, la discusión académica sobre el futuro constitucional de Alemania será la obsesión de un buen número de juristas. Aunque los debates entre Hans Kelsen, Hermann Heller y Max Adler coparon los espacios de la prensa, finalmente pasaron a la historia y, salvo la lectura positivista en algún sentido, hoy es difícil afirmar la vigencia plena de sus planteamientos. Cien años después, lo contrario sucede con el filósofo del Derecho al que en el debate calificaba como “enemigo del Estado liberal”; el jurista Carl Schmitt. Su realismo político cada vez despierta más interés y sus postulados antipositivistas sobre lo político y el Derecho, cobran mayor vigencia.

No es un dato aislado que unos sesenta libros de Carl Schmitt se contaran en 1985, año de su muerte, y que hoy las publicaciones del autor superen el centenar, sin contar con las múltiples traducciones que incluyen, entre otros idiomas, el mandarín y el japonés. Filósofos de la talla de Jürgen Habermas, Giorgio Agamben, Alién Badiou y Slavoj Žižek han escrito y reflexionado sobre la vigencia de Schmitt y sus apreciaciones sobre el estado de excepción y el conflicto amigo-enemigo en la política. En este artículo se presenta una descripción comprensiva del pensamiento de Carl Schmitt en la República de Weimar. Se destaca el modo en que la coyuntura histórica, vital y nacional, impulsó sus planteamientos. La idea defendida en el texto es que existe una conexión complementaria entre dos etapas del pensamiento de Schmitt en Weimar, que corresponden metafóricamente con la figura del dios bifronte Jano, a quien sus dos cabezas le permitían ver el origen y el final de las cosas; lo que representa en Carl Schmitt su *Teología política* de 1922 y su *Concepto de lo político* de 1927, respectivamente.

Carl Schmitt. Filósofo del (y en el) conflicto

CARL SCHMITT PASARÁ A LA HISTORIA como a él más le gustaba definirse; como un jurista. Tuvo una personalidad compleja, sobre él se han vertido a lo largo de décadas multitud de opiniones, ideas... para Raymond Aron “pertenece a la escuela de

los sabios alemanes que van más allá de su especialidad, que abarcan todos los problemas de la sociedad y de la política y a los que se puede llamar filósofos”¹, otros politólogos piensan que su obra y pensamiento están llenos de contradicciones, posiblemente porque vivió en uno de los momentos más convulsos de la historia del viejo continente, captando como pocos el *pathos* de una época extraordinariamente movедiza, cambiante y tensa, gravemente contradictoria en sí misma en los hechos y en las ideas, intelectualmente difusa y confusa, pero fascinante. Fue un testigo directo de la vida entre dos siglos, dos guerras mundiales y dos derrotas. Un gran humanista que supo bucear en la profundidad de la historia y de la cultura enfrentándose a una Europa desgarrada espiritual y políticamente.

Algunos autores como Raúl Morodo también definen a Schmitt como una de las inteligencias más lúcidas e ingeniosas, polémicas y destructoras de la cultura jurídica y política contemporánea, para Elías Díaz era el más inteligente interprete de la crítica fascista al Estado de derecho, una de cuyas características es la de repetir parcial, miméticamente y con grandes dosis de oportunismo e incoherencia algunos de los argumentos de la izquierda. Las tesis sobre Schmitt suelen ser contradictorias, para Estévez Araujo es un implacable sofista, mientras que Manuel Aragón define sus tesis como un “desafío para el pensamiento liberal y democrático”². Por un lado, autores como Yves Zarka, lo catalogan como uno de los máximos responsables de la llegada de Hitler al poder, en palabras de Javier Esparza fue casi un monstruo en una etapa de la historia y por otro lado, Silva-Herzog le otorga el calificativo de “último gran clásico de la filosofía política”³.

Visto su pensamiento con distancia podemos afirmar que no se acercó al poder como un ideólogo o como un político sino como un observador que quiso influir en el devenir de los acontecimientos sin codiciarlos, entendidos como una magnitud objetiva con leyes propias frente a cualquier individuo que pueda sustentarlos. Schmitt fue un intelectual ambicioso, como escribe Bendersky trató de compensar sus orígenes humildes, provenía de una clase media poco acomodada, mediante sus éxitos académicos. No podemos olvidar que nació en el seno de una familia católica aunque vivía en una zona de predominio protestante, de modo que, como subraya Schwab, fue muy consciente de la controversia del *Kulturkampf*, a pesar de su formación católica, no mantuvo la tradición escolástica del Derecho Natural, que, como indica Schwab, chocaba con su pensamiento apegado a situaciones históricas concretas. No buscaba tanto conseguir un estatus económico como el reconocimiento científico

¹ Raymond, A. *Memorias*, Madrid, Alianza editorial, 1985, p. 626.

² Cfr.: Aragón M. “Estudio preliminar” En: Schmitt, C. *Los fundamentos históricos-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid, Tecnos, 1996, p. XI.

³ Silva-Herzog M. *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política*. México, FCE, 2006, pp. 19-21.

y profesional, se le puede considerar un hombre poliédrico, vanidoso, él sabía que sabía y que contaba con sobrados recursos para demostrarlo, virtudes o defectos que le ayudaron a sobrevivir el contexto social y económico de la Alemania que le tocó vivir. Se definió a sí mismo como un hombre contemplativo, sosegado, silencioso y transigente, más bien defensivo. “Si como profesor ‘gusta de formulaciones precisas’, se encuentra con la ambigüedad e inseguridad por todas partes, mi caso ‘es desagradable, poco glorioso y, sin embargo, auténtico de un *Epimeteo cristiano*’ dirá Schmitt”⁴.

Tuvo una exquisita formación humanista, filosófica, histórica, sociológica y jurídica, que siempre aprovechó y utilizó con dialéctica sorprendente, incisivo en la crítica al liberalismo y en la exposición de sus puntos de vista. Sus fuentes fueron los grandes maestros clásicos Maquiavelo, Bodino, Hobbes, Tocqueville, Donoso Cortés... bebió de sus conceptos, pensamientos y obras, interpretando y acercándose a sus ideas con una sutil agudeza, un lector infatigable de la literatura francesa, española e italiana.

Perteneció a la gran generación de politólogos como Rudolf Smend y Hermann Heller quienes renovaron la ciencia jurídica intentando entender una realidad más compleja que la del siglo XIX, poniendo de manifiesto que el problema fundamental del poder y la política era la crisis del Estado burgués de Derecho, enfrentándose a él. Sus armas teóricas fueron estudios detallados sobre la situación crítica y la realidad constitucional en la Europa del pasado siglo, analizó conceptos como la legalidad, el parlamentarismo, la dictadura y deslindó al soberano como aquel poder que decide en el estado de excepción. Sin encontrar eco para las que serían sus propuestas de solución a los grandes problemas en el orden político de Alemania, fue testigo del hundimiento del orden monárquico del Estado; de una economía sobrecogida por la inflación; las revueltas en la calle; la aniquilación; la guerra y el ascenso de Hitler. Tuvo que sobrevivir a los grandes interrogatorios contra el nazismo, vio como destruían su casa y su biblioteca; le usurparon lo que más amaba: su cátedra y con ella su forma de ganarse la vida.

Se ubicó en contra de las ideas de la República de Weimar de 1919, ya que para él, la nueva Constitución se situaba en la tradición francesa de 1789 y 1848 y del pensamiento socialista moderado, al que cuestionó decididamente. Fue un claro defensor del sistema presidencialista que se construirá sobre una deformación del sistema weimariano. Helmut Quaritsch ha definido su pensamiento en tres niveles, como católico, como estatista y como nacionalista, afirmando que no entierra Weimar, que no fue un precursor del nazismo, ni un agitador político, para él lo más importante era el Estado alemán, mientras que la Constitución en sentido

⁴ Iribarne, M. F. “Carl Schmitt: el hombre y la obra”. *Revista de estudios políticos*, No. 122, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, p.7.

positivo tenía un carácter secundario. Schmitt ve en la República de Weimar una oportunidad perdida y en su Constitución una falta de esencia política; un cúmulo de contradicciones que en sólo unos meses fue capaz de llevar a Alemania al desastre. Mantuvo una actitud crítica sobre ella aun siendo consejero del canciller Von Schleicher, el último canciller de la República antes de Hitler, toda una serie de acontecimientos se precipitaron dando lugar a la victoria del nacionalsocialismo, a partir de este momento la figura de Schmitt es denostada por todas las fuerzas políticas comenzando para él un auténtico calvario personal. Algunos historiadores y filósofos de la política se han preguntado que aportó Schmitt a la República de Weimar, siendo uno de los actores más destacados del ordenamiento constitucional de ese periodo. Schmitt puso de manifiesto los problemas por los que atravesaba el Estado alemán del período de entreguerras y los gravísimos errores que encerraba el régimen parlamentario; se convirtió en su crítico más peligroso y a la vez el pensamiento de Schmitt no se explica sin él. Una de sus ideas más controvertidas es la crítica al parlamentarismo como forma de gobierno y de Estado, considerándole como la causa de la inestabilidad de los gobiernos. Otra es la noción de poder constituyente, como la fuerza capaz de ordenar jurídicamente a los Estados, sin necesidad de una justificación jurídica.

No podemos entender su pensamiento sin apuntar aunque sea de forma muy somera la influencia que tuvieron sobre Schmitt dos grandes países mediterráneos como Italia y España, en estos dos países su pensamiento encontró un auténtico eco entre los intelectuales y políticos. En España tuvo una gran influencia en intelectuales de la talla de Álvaro D'Ors, Fernández de la Mora, Manuel Fraga, Tierno Galván...pero también su reflexión se alimenta de pensadores como Baltasar de Ayala o Francisco de Vitoria o Donoso Cortés. Consiguiendo lo que no había alcanzado en Alemania, ser un pensador de referencia tanto para políticos de izquierdas como de derechas, en algún momento llegó a reconocer que se sentía mejor comprendido en España que en su patria; incluso mejor malinterpretado.⁵

La primera cara de Jano: El origen de la política según Schmitt

LUEGO DE UNA ETAPA QUE EL MISMO Schmitt califica como intuitiva, en la que escribe sus primeros textos (1910-1918), el autor desarrolla un conjunto de análisis

⁵ Dominaba el castellano en el que se sentía muy cómodo tanto hablando como escribiendo, eran frecuente sus encuentros en universidades como la de Madrid, Barcelona, Granada, Zaragoza y muy especialmente en la de Santiago de Compostela ya que su hija Ánima vivía en esta ciudad en la que pasó largas temporadas. Casi toda su obra está traducida al castellano y algunos trabajos, gracias a su hija, se publicaron primero en España.

surigidos del balance de su propia experiencia vital en la Primera Guerra Mundial y el descontento que le genera la Constitución de la República de Weimar. Ambas fuentes de reflexión le conducen a un mismo lugar; el desarrollo de una teoría del estado de excepción. Por un lado, en la entrevista de Fulco Lanchester “*Un jurista frente a sí mismo*” recientemente traducida al castellano, Schmitt explica que su teoría sobre el estado de excepción tuvo su origen en la Primera Guerra Mundial, a partir de su experiencia como “jefe de negociado en la oficina del estado de sitio que durante cuatro años gobierna la Alta Baviera [...] Déjeme que le explique”⁶, dice Schmitt:

“Mi teoría sobre el estado de excepción tiene su origen en la Primera Guerra Mundial. Yo fui oficial durante aquél conflicto y en 1915 sufrí un grave accidente, por lo cual, consecuentemente, me asignaron por tres años al Cuartel General Bávaro en Múnich.

[...] En aquella ocasión me asignaron a la Oficina P [*Abteilung P*], que se ocupaba de los problemas de la prensa, la política y la policía. Allí fui funcionario adscrito al estado de sitio; los bávaros en aquél período tenían un propio derecho para el estado de excepción. El estado de excepción prusiano se extendía por toda Alemania; mientras que los bávaros tenían uno de tipo particular. He sido jefe de negociado en la oficina del estado de sitio que durante cuatro años gobierna la Alta Baviera”⁷.

Por otro lado está la aversión que le genera el Artículo 48 de la Constitución de 1918, el cual se consagra el estado de excepción aplicable a la República de Weimar, el mismo refiere que:

“En el caso de un Estado que no cumpla con los deberes que le haya impuesto el *Reich*, la Constitución o las leyes del *Reich*, el presidente del *Reich* podrá hacer uso de las fuerzas armadas para compelerlo a hacerlo. Si la seguridad y el orden público al interior del *Reich* son severamente dañados o están en peligro, el presidente del *Reich* podrá tomar las medidas necesarias que lleven a restablecer el orden, interviniendo con la asistencia de las fuerzas armadas, de ser necesario. Para este propósito, podrá suspender temporalmente, totalmente o en parte, los derechos fundamentales (...). El presidente del *Reich* debe informar al *Reichstag* sin demora sobre todas las medidas tomadas de acuerdo a los párrafos 1 y 2 de este artículo. Estas medidas pueden ser revocadas a petición del *Reichstag*. Si el peligro es inminente, el Gobierno del Estado puede tomar medidas temporales para su propio territorio, como lo provee el párrafo 2. Estas medidas pueden ser revocadas a petición del *Reichstag*. Los detalles serán determinados por una ley del *Reich*.”⁸

⁶ Pérez, C. (trad.). “Carl Schmitt: Un jurista frente a sí mismo. Entrevista de Fulco Lanchester a Carl Schmitt”. *Revista Carl-Schmitt-Studien*, Berlín, CSS, 2017, p. 218.

⁷ *Ibid.*, p. 218.

⁸ Buhler O. *La Constitución de Weimar (texto de la constitución alemana de 11 de agosto de 1919)*, Madrid, Tecnos, 2010 p. 52.

Es decir que Schmitt, quien combina la experiencia vivida del estado de sitio en el contexto de una guerra mundial perdida para Alemania, con la aversión teórica al parlamentarismo totalizante, consagrado en el Artículo 48 de la Constitución, figura a un soberano capaz de declarar un Estado de sitio, con las manos atadas y de rodillas al *Reichstag* (parlamento) que en últimas, gobierna sobre las decisiones del presidente del *Reich*. El resultado de la crítica de Schmitt, además de otros textos de inigualable pertinencia, será una obra con un calado filosófico profundo, al que titula *Teología política*. Podemos iniciar afirmando que ese texto escrito en 1922 es la materialización del esfuerzo de Schmitt, por constituir una teoría política no liberal de la Modernidad. El centro de la argumentación de Schmitt es el concepto de decisión en y sobre el estado de excepción. Antes de abordar el poder constituyente que el autor otorga a la decisión “milagrosa” que suspende la ley y al mismo tiempo crea un nuevo Derecho, habría que empezar a explicar su poderosa sentencia: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.”⁹ Esta afirmación implica que el paso de la tradición a la modernidad trae consigo un desplazamiento de la figura de la trascendencia sagrada como fuente última de legitimidad del orden, pero revela al mismo tiempo su necesidad.

Según Schmitt, la idea de concepto teológico secularizado implica que si *Dios*, como fuente central incondicionada de poder, desaparece, al hacerlo, deja libre su lugar como deidad absoluta, para que el mismo sea ocupado por una instancia terrenal. “[Si] el Dios de la tradición ha sido destronado, no ha sido destruido el lugar que éste ocupaba en la organización de la estructura social.”¹⁰ El ejercicio del gobierno, por su cuenta, sigue siendo una necesidad que opera en forma teológica, aún cuando sustancialmente la secularización de la política implique una ruptura con la tradición. Dicho “lugar de gobierno” según Schmitt es la soberanía, de tal manera que existe en su argumento una correspondencia entre el concepto de soberano y la noción de Dios trascendente¹¹. En ese sentido, *Teología política* es una manifestación de la importancia que para Schmitt tiene el retorno al concepto de soberanía en una Edad en que conceptos como Dios, milagro y redención pasan de la trascendencia a la inmanencia secularizándose a la manera de poder, excepción y revolución, suponiendo al mismo tiempo ruptura de sustancia y continuidad de forma. La crítica de Schmitt al *Reichstag*, se basa en una definición de soberanía que

⁹ Schmitt, C. *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*, 37.

¹¹ Desde esta perspectiva, la teología política sólo se hace comprensible si se piensa que existe una discontinuidad en el nivel de la *sustancia* (Dios ya no funciona como fuente última de garantía del orden, el orden no está dado, debe ser creado por la voluntad y el artificio humano) pero a la vez, una continuidad en el nivel de la *forma*.

supone que “el soberano es quien decide sobre el estado de excepción,”¹² entendiendo el concepto de estado de excepción como una noción límite.¹³ Para Schmitt, la ponderación sobre la situación excepcional solamente puede ser realizada por el Soberano, de hecho sólo es del Soberano en tanto que decide acerca del estado de excepción. La decisión sobre el caso extremo, “límite”, abre el tiempo del sujeto de la soberanía o, en términos de Schmitt, “cobra actualidad la pregunta acerca del sujeto de la soberanía, o sea sobre la soberanía en sí.”¹⁴ El filósofo alemán nos propone una explicación del surgimiento y actualización del Estado de derecho en los hechos que se ubican por fuera del Derecho mismo. El momento exacto en que surge el Derecho, es el momento de la decisión sobre lo excepcional, luego, la decisión sobre la situación excepcional se convierte en la puerta de acceso al concepto de Soberanía y el concepto de Derecho: nada más distante del curso parlamentario. Desde el decisionismo schmittiano, el poder soberano recae sólo en quien decide desde afuera del ordenamiento jurídico, para suspenderlo y lograr condiciones de normalidad que permitan el desarrollo de la legalidad, por eso la posibilidad legal de dar marcha atrás a la decisión, que otorgaba la Constitución de Weimar al *Reichstag*, era para Schmitt ilegítima. No en vano pensadores contemporáneos, como Jesús Silva-Herzog, llaman a la propuesta de Schmitt una “ciencia de la ilegalidad”, es decir, una apuesta teórica que rescata lo que se encuentra por fuera de la Ley y el Estado, para plantear una posible respuesta a la pregunta sobre el origen, precisamente, de la Ley y los Estados. Con la elección de este camino, Schmitt busca poner en evidencia, “la idiotez que se esconde tras la defensa de Estados liberales de Derecho como productos de la perfección y de la normalidad”.¹⁵ Esto se explicita cuando Carl Schmitt nos recuerda la imprevisibilidad jurídica de la excepción y todo lo que ello implica:

“La tendencia del Estado de derecho a regular lo más a fondo posible el Estado de excepción no entraña sino el intento de circunscribir con precisión los casos en que el derecho se suspende a sí mismo. ¿Dónde toma el derecho esa virtud y cómo es posible lógicamente que una norma tenga validez excepto en un caso concreto que ella misma no puede prever de hecho?”¹⁶

¹² Schmitt, C., op. cit., p. 13.

¹³ La idea de límite implica dos condiciones: primero, implica la remisión a una situación fáctica de “*extremus necessitatis casus*” producto de una extrema necesidad histórica y material; segundo, que no se corresponde con principios instituidos en el Derecho Público como “estado de sitio”, “ley marcial”, “estado de necesidad” de “conmoción interior” o demás creaciones que dan cuenta de una situación extrema prevista por el legislador. Torres, F. “Carl Schmitt y Giorgio Agamben. Aventuras y desventuras de la excepción”. *Congreso de Derecho Público para estudiantes y jóvenes graduados: Democracia y Derechos*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, 2009.

¹⁴ Orestes H., *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México, FCE, 2001, p. 25.

¹⁵ Silva-Herzog, M., op. cit., p. 25.

¹⁶ Schmitt, C., op. cit., p. 26.

Para Schmitt, “la decisión sobre lo excepcional es la decisión por antonomasia.”¹⁷ Ningún precepto o norma del Derecho puede anticipar la excepción absoluta. Tampoco puede decidir la normatividad por sí sola si algo puede ser calificado de excepcional o amerita la excepcionalidad extrema. Es decir, no es posible que lo propio del Estado de excepción sea contenido jurídicamente; ya que si quien decide es realmente soberano, su poder de decisión no puede estar controlado por otro, llámese Ley o unidad política alterna, ni dividir su facultad de decidir, por ejemplo en un parlamento. “El soberano decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué conviene hacer para dominar la situación. Cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente, sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir, por ejemplo, si la Constitución puede ser suspendida *in totum*.”¹⁸

Enseguida se presenta un interrogante fundamental al planteamiento que ha sostenido Schmitt, en lo concerniente al soberano, éste ¿se encuentra siempre por encima o fuera de toda Ley y Derecho o se sale de él para decidir sobre la situación excepcional? Para afrontar este cuestionamiento el autor recurre al intelectual francés Jean Bodino, quien además de despertarle especial fascinación, le permite describir que la soberanía más que un Derecho, designa un poder. En Bodino la soberanía es el “poder absoluto y perpetuo de una República”¹⁹ y soberano es quien tiene el poder de decisión; esto es, dar origen a la ley y a las leyes sin recibirlas de otro. Siguiendo a Bodino, pero realizando un correcto desplazamiento a Hobbes, Schmitt afirma que si bien Bodino explicita la relación que tiene el concepto de “soberanía” con el de “necesidad” y con el de “decisión”, la ley derivada de la soberanía no es sino la misma ley natural, distinta a la ley civil, sino que como sucede en Hobbes en el Capítulo XXVI del *Leviatán*, la ley civil y ley natural “no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural”²⁰. En consecuencia, Carl Schmitt, inspirado tanto en Bodino como en Hobbes, explica que la ley civil es producto del ejercicio soberano de decidir; por tanto todo orden descansa, en última instancia, en una decisión. Aún el orden jurídico se debe no a una norma, sino a una decisión. La pregunta subsiguiente sería ¿y quién decide en su soberanía? La aproximación a una respuesta la encuentra Schmitt, en gran medida inspirado en los argumentos maquiavélicos, en la descripción de un gobernante capaz de personificar la salvaguardia de la Constitución y el Estado. Es decir aquel que, como última instancia, “es competente cuando el orden jurídico no resuelve el problema

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ Bodino, J., *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 85.

²⁰ Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 225.

de la competencia.”²¹ El “príncipe” contemporáneo que ve Schmitt en la Alemania de la República de Weimar es un “príncipe con las manos atadas” que no puede, por causa del Artículo 48 de esa Constitución, decidir en última instancia sobre el Estado de excepción. El lugar providencial del soberano es ocupado en cuanto éste es competente para decidir sobre el Estado de excepción; un concepto límite comprendido como la posibilidad de suspender el orden jurídico, si es que tal decisión llega a ser necesaria. “El Estado de excepción es a la política, lo que es el milagro para la teología; el momento de la soberanía. La existencia del Estado deja en este punto acreditada su superioridad sobre la validez de la norma jurídica. La ‘decisión’ se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta, en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el Derecho por virtud del derecho a la propia conservación.”²² “No existe una [norma o falta] que fuera aplicable a un caos. Menester es que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El Derecho es siempre ‘Derecho de una situación determinada’. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad.”²³ Él asume el monopolio de la última decisión.

En ese sentido la norma necesita de una situación de normalidad generada por aquél gesto decisivo, soberano en su excepcionalidad, pero normalizador. Por lo tanto, la situación excepcional que no puede ser precisada ni contenida en una norma, es un dato no formalizable de lo real, reflejo y efecto de un “plus” o exceso, “imposible de cristalizar en una norma jurídica.”²⁴ Según Schmitt, “la excepción, que precede lógica y gnoseológicamente a la norma, es el conflicto que, en cuanto contingencia insuperable, es inicio absoluto, origen de la forma político jurídica.”²⁵ “Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho *no necesita tener derecho*.”²⁶

La finalidad de la política: la segunda cara de Jano en Carl Schmitt

EN LA SEGUNDA MITAD DE LA DÉCADA DE SIGLO XX, la radicalización política de Schmitt se hace más evidente. El ambiente inestable de una Alemania asediada por la crisis

²¹ Schmitt, C., op. cit., p. 22.

²² Schmitt, C., *Politische Theologie*, 1922, 2.ª edición 1934, reedición. Berlín, Duncker und Humblot, 2004, p. 46.

²³ Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 25.

²⁴ Torres, F., op. cit., p. 45.

²⁵ Schmitt, C., op. cit., p. 70.

²⁶ *Ibíd.*, p. 25.

económica, “una posible invasión soviética y el crecimiento paulatino del movimiento nacionalsocialista, reflejaba una preocupación especial en Schmitt.”²⁷ Schmitt anhela la transformación institucional y el fin de la República de Weimar. Confía en que la crisis generará una “re-fundación” del Estado alemán por fuerza del antagonismo social y religioso entre el liberalismo político y el conservatismo revolucionario. Ese anhelado estado de excepción, se ve usurpado, además, por el Artículo 76 de la Constitución de Weimar, a través del cual se consagraba que el parlamento, con una mayoría suficiente, quedaba facultado para reformar la Constitución y cambiar, si lo veía necesario, la identidad y principios del Estado, “convirtiendo una república en una monarquía, un Estado federal en uno centralizado, un Estado con derechos fundamentales, en uno sin esos derechos,”²⁸ si así lo quería. Con ello se neutralizaba a su paso, todo intento extra-parlamentario de suspensión de la Constitución. Para Schmitt, esa “dictadura parlamentaria”, constituía la degeneración más radical de una versión de la democracia que se encierra a sí misma en un contrasentido; “toda reforma que impactara en la identidad de la Constitución, anula la legalidad y legitimidad de dicha Constitución”²⁹ a la que no se le debería en adelante, respeto por *status* soberano alguno.

En ese contexto, el parlamento había copado todos los espacios de la acción política, lo político quedaba reducido al procedimiento parlamentario y no podía concebirse por fuera de él. Frente a ello, la oposición intelectual de Schmitt se fortifica en la defensa de la idea de Constitución como poder vinculante, en una resumida definición conservadora y revolucionaria de la esencia o concepto de lo político. En el ensayo del mismo nombre, Carl Schmitt pone en evidencia las múltiples contradicciones de las democracias liberales. La que aquí se desea abordar, como emblemática en su segunda etapa en Weimar, consiste en la denuncia a la perspectiva liberal que suele adscribir lo político al monopolio de lo estatal y que explica las relaciones políticas, únicamente, como algo que sucede gracias a y dentro del Estado. Para Schmitt, el enfoque liberal burgués ignora que, “aunque lo político en algunos momentos de la historia ha sido parte de los marcos del Estado, éste puede sobrevivir fuera de él,”³⁰ en terrenos que se presentan “neutrales” a los ojos del liberalismo, como la educación, la economía, la religión y la cultura. En dichos ámbitos, puede emerger en todo momento lo político como conflicto, de forma independiente a los marcos estatales. La perspectiva liberal asume que lo político

²⁷ Duque, G., “Rueda suelta entre los nazis: la aversión teórica de Carl Schmitt frente al nazismo”. *Revista Prolegómenos Derechos y Valores*, 19, 37, Colombia, Universidad Militar Nueva Granada, 2016, p. 95.

²⁸ Schlink, B., “¿Por qué Carl Schmitt?”. *Revista Precedente jurídico*, No. 20, Colombia, Universidad ICESI, 1997, p. 38.

²⁹ Duque, G., op. cit., p. 92.

³⁰ Delgado M., “El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt: El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada”. *Revista Cuaderno de Materiales*, No 4, Vol. 1, México, Ed. UNAM, 2001, p. 30.

y lo estatal corresponden en sus mismos límites, en lugar de reconocer, como lo indica Schmitt, que primero existe lo político y que de él surge, en una segunda instancia, el Estado. La primera enseñanza de Schmitt, en esta obra, consiste en que el “concepto del Estado presupone el concepto de lo político”³¹ y que lo político no se reduce a lo Estatal, sus procedimientos y estructura jurídica, sino que sucede lo contrario; lo político es la condición previa y necesaria para la existencia misma del Estado y del Derecho. Esta definición de lo político no podía ir más en contra a lo planteado en la Constitución de 1918. Lo político para Schmitt remite a la noción de poder constituyente; a una preeminencia del poder sobre el Derecho constituido y las formas jurídicas del Estado, incluyendo el parlamento.

En *El concepto de lo político*, Schmitt cita a Albert Haenel para afirmar que “es un error manifiesto generalizar el concepto del Estado para convertirlo en el concepto por excelencia de la sociedad humana”³². Schmitt coincide con Haenel, quien califica expresamente como incorrecta la opinión según la cual, el Estado tendría, al menos potencialmente, como objetivo; todos los objetivos sociales de la humanidad. Al contrario, el Estado, aun siendo universal, de ningún modo es total,³³ es una unidad histórica, contaminada por un contexto, con un principio y un final. Si el Estado presupone lo político, entonces ¿qué es lo político? Según Schmitt, para constatar un concepto de lo político habría que definir las categorías estrictamente políticas que servirían de criterio para la distinción de un ejercicio político frente a una actividad de otro tipo, por ejemplo moral, económica y estética. Schmitt propone una distinción mínima sobre la cual adquieren sentido político las acciones humanas. Nos dice que: “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo.”³⁴

Supongamos que, en el área de lo moral las diferenciaciones últimas están dadas por el bien y el mal; que en lo estético lo están por la belleza y la fealdad; que lo estén por lo útil y lo perjudicial en lo económico o bien, por ejemplo, por lo rentable y lo no-rentable. La cuestión que se plantea a partir de aquí es la de si hay — y si la hay, en qué consiste — una diferenciación especial, autónoma y por ello explícita sin más y por si misma, que constituya un sencillo criterio de lo político y que no sea de la misma especie que las diferenciaciones anteriores ni análoga a ellas.³⁵

³¹ Schmitt, C., *El Concepto de lo Político*, Madrid, Alianza editorial, 1991, p. 11.

³² *Ibíd.*, p. 32.

³³ La doctrina estatal alemana (bajo la influencia dejada por el sistema filosófico-estatal de Hegel), continuó afirmando que el Estado, frente a la sociedad, sería algo cualitativamente diferente y superior (Schmitt, C., *op cit.*, p. 32).

³⁴ *Ibíd.*, p. 32.

³⁵ *Ibíd.*, p. 12.

La diferenciación amigo-enemigo es, en sí misma, una definición conceptual, un criterio más que una expresión o definición exhaustiva de contenidos. La objetividad y autonomía de este criterio frente a otros, le otorga la consistencia propia de una definición ontológica de lo político. En este sentido, el concepto de lo político deviene *dinámico* pues sugiere un nivel de decisión en el actor, al obligarle a definir su lugar en la dicotomía amigo-enemigo. Tal decisión se constata en dos niveles: por un lado, es “constitutiva, porque su nueva forma exige la configuración infinita de los pueblos alrededor de una identidad -en la esfera pública- para oponerse y construirse frente a otros pueblos”³⁶; y, polémica, por otro lado, “porque en ella se establece una agrupación, dentro y fuera de las arenas estatales, con vistas a un antagonismo concreto entre amigos y enemigos que se manifiesta en una relación de hostilidad.”³⁷ Entonces, “la diferenciación entre amigos y enemigos tiene el sentido de expresar el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, una asociación o una disociación.”³⁸ Para Schmitt las contraposiciones amigo-enemigo, no son de orden jurídico, ni simbólico, sino reales. Se sustentan en la posibilidad concreta e histórica de un enfrentamiento público. En este punto es importante diferenciar al enemigo político de cualquier otra oposición que tenga lugar en el ámbito privado. Dicha capacidad de identificar al enemigo público y enfrentarle, es lo que permite distinguir a las unidades políticas de otro tipo de agrupación. Por ejemplo, una colectividad que en el Estado de derecho resulta apolítica como una comunidad religiosa; si libra guerras, “contra los miembros de otras comunidades religiosas, [entonces], es una unidad política más allá de constituir una comunidad religiosa [...] Toda agrupación es, en ese sentido, potencialmente política [...]. La posibilidad concreta de agrupamientos del tipo amigo-enemigo es suficiente para crear, por sobre lo puramente social asociativo, una unidad determinante.”³⁹

En una situación de guerra, que es en todo caso una posibilidad real y el más alto grado de manifestación en la diferencia amigo-enemigo, no es posible explicar o justificar a partir de la normatividad -sin recurrir a la impugnación excepcional de un enemigo interno o externo- la exigencia que hace un Estado a sus “asociados” de matarse los unos a los otros. En realidad, afirma Schmitt “no existe ninguna relación jerárquica, ninguna legitimidad o legalidad razonables sin la correspondencia entre protección y obediencia. El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado y una teoría del Estado que no sea sistemáticamente consciente de esta frase perma-

³⁶ Delgado, M., op. cit., p. 32.

³⁷ Ibid., p. 36.

³⁸ Schmitt, C., op. cit. p. 15.

³⁹ Schmitt, C., op. cit., pp. 21-24.

necerá siendo un fragmento insuficiente.”⁴⁰ Dicha relación de protección-obediencia presupone la politización de un Estado que ha logrado identificar a un enemigo y con ello la identificación de un proyecto político que genera la pertenencia y la demanda de protección en la agrupación “amiga”⁴¹. De este modo, Schmitt borra toda presunción de imparcialidad, neutralidad o apoliticidad en el Estado.

Finalmente Schmitt argumenta que el discurso liberal ignora deliberadamente el conflicto para legitimarse, asumiendo como derrotero ideológico un rol estrictamente despolitizador. Efectivamente, finalizando el *Concepto de lo político* (1929, 1991) el alemán explica como el liberalismo traslada todo un sistema de conceptos “desmilitarizados” para darse sustento bajo el ocultamiento de los principios conflictuales dinamizadores de la vida política. Sobre este punto Schmitt afirma que los eufemismos liberales son empleados con frecuencia para encubrir la esencia bélica de lo político, y para vedar la práctica generalizada de enfrentamientos entre colectividades. A esto, el liberalismo le superpone denominaciones más cordiales con la lógica de la acción racional, y en una expresión distintivamente liberal, “le confiere un rostro diferente a cada concepto político.”⁴² Por ejemplo, bajo condicionantes éticos y políticos el concepto de lucha es transformado por la primera determinante en *discusión*, y por otro lado, en *competencia*, el *Estado* se torna en *sociedad de ciudadanos* desde una perspectiva ética y por el lado económico-comercial; en un espacio-obstáculo para la *libre producción y tráfico*. Las voluntades propias de ejercer el *ius belli* al reconocer a nuestro enemigo e impugnarlo, se convierten en la construcción racional de un *ideal* o *programa* y en el sentido económico en una tendencia o en un cálculo económico. El pueblo se convierte, por un lado en *público* y por el otro en personal laboral y empresarial y en *masa de consumidores* etc.⁴³ Así, para Schmitt la omnipotencia del *Reichstag*, consagrada en los Artículos 48 y 76 de la Constitución de Weimar, estaba lejos de ubicarse en la neutralidad y el desinterés que pregonaban, representaban en su lugar una orientación específicamente ideológica con un objetivo claro: despolitizar los conflictos sociales de un país devastado por la guerra y “contener” lo político en la celda parlamentaria. Para Schmitt la nueva República, era la materialización del sueño liberal, que buscaba convertir su doctrina económica imperial en una ideología política capaz de actuar bajo el disfraz neutral de la Constitución.

Tres años después de publicado *El concepto de lo político* empiezan los años treinta y el panorama político alemán no favorecía una lucha amigo-enemigo, entre el

⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹ Delgado, M., *op. cit.*, p. 38.

⁴² Schmitt, C., *op. cit.*, p. 26.

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

liberalismo parlamentario y el conservatismo revolucionario que deseaba Schmitt. El Movimiento Revolucionario Conservador Alemán al que pertenecía el autor, tendía a desaparecer con el ascenso del nazismo; ese “movimiento peligroso” que conduciría a Alemania al “fracaso del orden institucional.”⁴⁴ Intelectuales como Oswald Spengler, Moeller van den Bruck, Ludwig Klages, Ernst Niekisch, y el amigo de Schmitt; Ernst von Salomon Jünger, entre otros simpatizantes de la misma tradición conservadora, luego de la elección de Hitler, tuvieron que decidir entre huir de Alemania o asumir su nuevo contexto como una oportunidad para vivir en (y a pesar de) el *III Reich*. Al final frente a Schmitt, se posó la figura de un Hitler que no era culto, no era católico, ni conservador y sin embargo, estaba dispuesto a tomar decisiones frente a Weimar y eso, al padre del decisionismo... le bastó.

Conclusión

LAS DOS ETAPAS QUE COMPONEN EL ANÁLISIS de este artículo ofrecen potentes elementos críticos, vitales de la herencia schmittiana y fundamentales en la tarea de comprender el presente político. El primer Schmitt nos habla del origen de la política, el que ubica en la decisión sobre el Estado de excepción: un acto soberano que surge de la tensión entre el deber ser y la voluntad soberana y el segundo nos indica la finalidad de la política, en el instante en el cual esa tensión se cierra con el triunfo de una colectividad específica que logra constituir una adecuación particular, interesada y orientada a fines ideológicos concretos, entre el Derecho y el Poder. El Derecho, las Leyes y la Constitución, desde esa perspectiva, se entienden como instrumentos de dominación en constante adecuación y el Estado, como un “botín de guerra” en las luchas amigo-enemigo. Desde esa perspectiva la Constitución de Weimar, era entendida como la prenda de victoria que esgrimían los vencedores de la Primera Guerra Mundial; con su crítica a los Artículos 48 y 76, Schmitt desveló el interés ideológico liberal que se escondía tras el halo de neutralidad con que se presentaban las facultades excepcionales del *Reichstag* y la contención al poder ejecutivo del Presidente del *Reich*.

Estas coordenadas sobre el origen y la finalidad de lo político en Schmitt, aportan elementos interesantes a una comprensión del presente, si asumimos que occi-

⁴⁴ Schmitt, C., En: Balakrishnan, G., *The enemy: an intellectual portrait of Carl Schmitt*. Londres, Verso, 2000, p. 177. En 1976 dirá finalmente, que las divisiones religiosas jugaron un papel importante en el ascenso de Hitler, a quien le vino bien el sentimiento anticatólico [*anti-römischer Affekt*] de los alemanes. Dice Schmitt, que si Hitler hubiera sido católico, seguramente habría fracasado en su empresa electoral. La primera pregunta cuando apareció Hitler fue: ¿es católico o no? Si hubiese sido católico, hubiese sido un fracaso” Schmitt, en Pérez, C., op. cit., p. 221.

dente es hoy un escenario construido con arquitectura schmittiana; un laboratorio vivo del Estado de excepción y de la primacía del Poder sobre el Derecho. Es imposible encontrar una justificación jurídica-liberal, por ejemplo, para la existencia del terrorismo, por un lado, o las “guerras prodemocráticas” antiterroristas, (pensemos en Siria, Irak, Afganistán,...), por otro lado. También es innegable que en la actualidad las posibilidades de reactivación de las luchas amigo-enemigo bajo nuevas formas (antagonismos religiosos, económicos, étnicos, nacionalistas que se tornan en antagonismos políticos) se mantienen presentes, de hecho se incrementan y llevan a nuevos estados de excepción y con ellos a nuevas adecuaciones del Derecho a través del Poder; un camino lejano del tradicional curso parlamentario. Tal vez por eso se ha despertado actualmente un interés generalizado en Carl Schmitt, incluso entre pensadores liberales. La cita recurrente a Schmitt entre liberales, hace notar una paradoja pues, si los liberales de hoy deben aprender “algo” de uno de los más distinguidos ideólogos de la oposición antiliberal es porque, seguramente, asistimos a la peor crisis que haya vivido el liberalismo político en su historia. En efecto, el interés por Carl Schmitt puede entenderse como un signo de la crisis liberal como poder hegemónico en el siglo XXI. En dicha crisis y al igual que en la República de Weimar, la obra de Schmitt ofrece un modelo alternativo al liberalismo y el marxismo, que legitima el ejercicio del poder como una actividad permanente en el escenario político y que ubica a su acción constituyente antes de y por encima del derecho, la deliberación y el consenso. Podríamos decir, que el interés por Schmitt se debe, o al menos coincide, con una situación real: la experiencia histórica en primeros años del siglo XXI, como hace cien años en Alemania, parece desbordar con hechos las capacidades teóricas del liberalismo. Lo que venga de esta experiencia dependerá de nuestra capacidad de elección frente a una cuestión fundamental: pensar lo político por fuera de los límites del liberalismo y aceptar la herencia polémica de Schmitt, o insistir en mantener viva la democracia liberal por medios artificiales, como sucedió con la República de Weimar y con las consecuencias que ello implicó... la decisión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balakrishnan, G., *The enemy: an intellectual portrait of Carl Schmitt*, Londres, Verso, 2000, pp. 740.
- Bodino, J., *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 305.
- Buhler O., *La Constitución de Weimar*, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 376.
- Delgado M., “El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt: El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada”, *Revista Cuaderno de Materiales*, No 4, Vol. 1, México, Ed. UNAM, 2001, pp. 32-54 DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res45.2013.11>.
- Duque, G., Rueda suelta entre los nazis: la aversión teórica de Carl Schmitt frente al nazismo. *Revista Prolegómenos Derechos y Valores*, 19, 37, Colombia, Universidad Militar Nueva Granada, 2016, pp. 85-98. DOI: <http://dx.doi.org/10.18359/prole.1681>
- Hobbes, T., *Leviatán*. Madrid, Alianza Editorial. 1989, pp. 832.
- Iribarne, M. F., “Carl Schmitt: el hombre y la obra”. *Revista de estudios políticos*, Número 122, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, pp. 17.
- Orestes H., (2001). *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México, FCE, pp. 503.
- Pérez, C., (trad.) “Carl Schmitt: Un jurista frente a sí mismo. Entrevista de Fulco Lanchester a Carl Schmitt”. *Revista Carl-Schmitt-Studien*, Berlín. CSS, 2017, pp. 203-223 Disponible en: <http://www.carl-schmitt-studien.de/index.php/schmitt/article/view/32/17>
- Raymond, A., *Memorias*, Madrid, Alianza editorial, 1985, pp. 740.
- Schlink, B., “¿Por qué Carl Schmitt?” *Revista Precedente jurídico*, No. 20, Colombia, Universidad ICESI, 1997, pp. 37-53 DOI: <https://doi.org/10.18046/prec.v0.1415>
- Schmitt, C., *El Concepto de lo Político*. Madrid, Alianza editorial, 1991, pp. 160.
- Schmitt, C., *Los fundamentos históricos-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 264.
- Schmitt, C., *Politische Theologie*, 1922, 2.^a edición 1934, reedición, Berlín, Duncker und Humblot, 2004. pp. 168.
- Schmitt, C., *Teología Política*. Madrid, Trotta, 2009, pp. 180.

Silva- Herzog, M., *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política*, México, FCE, 2006, pp. 187.

Torres, F., “Carl Schmitt y Giorgio Agamben. Aventuras y desventuras de la excepción”. *Congreso de Derecho Público para estudiantes y jóvenes graduados: Democracia y Derechos*. Argentina, Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 9 Recuperado de: <http://www.derecho.uba.ar/institucional/deinteres/teoria-del-estado-federico-torres.pdf>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.014>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 271-290



Tensions between constitutional legality and the democratic principle in the Spanish Constitution of 1978

Tensiones entre la legalidad constitucional y el principio democrático en la Constitución española de 1978

JUAN ANTONIO FERNÁNDEZ MANZANO

Universidad Complutense de Madrid
jafern01@ucm.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.015>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 291-308



Recibido: 18/04/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

El trabajo analiza algunas deficiencias de la Constitución española de 1978 desde la premisa de que los límites constitucionales que pueden imponerse al ejercicio de la soberanía popular en democracia nunca pueden exceder, so pena de perder su legitimidad, el mínimo necesario para garantizar la inviolabilidad de los derechos que se consideran esenciales para la convivencia pacífica. Sin embargo, se argumenta que algunas de las restricciones, fruto del contexto en el que fueron redactadas, exceden este límite y son cuestionables en la medida en que suponen un impedimento para alcanzar los principales objetivos que la misma Constitución dice defender desde su inicio.

Palabras clave: Constitución española, democracia, Estado, soberanía popular.

Abstract

The paper analyses some deficiencies of the Spanish Constitution of 1978 from the premise that the constitutional limits that may be imposed on the exercise of popular sovereignty in a democracy can never exceed, without losing its legitimacy, the minimum necessary to ensure the inviolability of the rights considered essential for peaceful coexistence. However, it is argued that some of the restrictions detected, the result of the context in which they were written, do exceed this limit and can be considered illegitimate as they pose an impediment to achieving the main goals that the Constitution claims to defend from its inception.

Keywords: Spanish Constitution, democracy, state, popular sovereignty.

En términos generales, una Constitución, en tanto que es la norma que establece el orden jurídico más alto de una sociedad, protege e irradia en el resto de leyes los valores mínimos compartidos. En el marco de un Estado social y democrático de derecho, uno de sus fines fundamentales ha de ser el de articular el ejercicio democrático, garantizando el respeto a estos valores, que pueden considerarse como los pilares estructurales de la sociedad. La cuestión a analizar es el modo de modular el ejercicio democrático atendiendo al valor superior de lo que se estiman como derechos y libertades fundamentales.

Partimos de la idea de que los textos constitucionales de las democracias constitucionales, a diferencia de las democracias procedimentales, articulan leyes e instituciones con el objetivo de salvaguardar la dignidad de las personas del acceso de interferencias arbitrarias y prevenir la sempiterna tentación de los gobernantes de subordinar los derechos y libertades de los ciudadanos a objetivos de menor consideración.¹ Pero incluso las democracias procedimentales, carentes de limitaciones constitucionales sobre la legislación y que en principio tienen la capacidad de convertir en ley todo lo decidido por las mayorías, han de contar y de hecho cuentan en sus prácticas con un conjunto de normas básicas que determinan las condiciones y procedimientos que una norma debe cumplir para tener validez en un ordenamiento jurídico. Es esto a lo que Hart² denomina la regla de reconocimiento, una metanorma convencional, en su caso implícitamente aceptada, a la que las normas deben adecuarse para ser válidas o a lo que Bobbio, con variantes que no nos interesa ahora destacar, denomina normas sobre la producción jurídica.³

En todo caso, un régimen constitucional democrático ha de asegurar la consistencia entre sus leyes y el respeto de los derechos y libertades básicos como la libertad de expresión, la libertad de conciencia, el derecho de asociación, el derecho a la presunción de inocencia, el derecho a la participación política y el derecho al voto. Para ello establece una serie de impedimentos técnicos que restringen la derogación de dichas garantías, a las que se considera esencias constitucionales.

¹ Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, edición a cargo de Erin Kelly, traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2002, p. 196.

² Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, cap. 5 y 6.

³ Bobbio, N., "Per un lessico di teoria generale del diritto" (1975), en Bobbio, N., *Contributi ad un dizionario giuridico*, Torino, 1994, p. 233.

Naturalmente, estos obstáculos significan en la práctica una limitación de la acción del legislativo y por tanto, una merma de la propia soberanía, pues determinados contenidos constitucionales no serían susceptibles de alteraciones y quedarían por encima de la capacidad del soberano, al menos en el ejercicio ordinario de su función. Tal limitación de la soberanía estaría, no obstante, justificada en razón del superior valor de los bienes cuya continuidad se desea proteger y sería, por paradójico que parezca, la condición de posibilidad de la propia democracia,⁴ en la medida en que los ciudadanos, antes de poder auto-legislarse, necesitan primeramente reconocerse unos a otros como iguales en dignidad, derechos y libertades.⁵

Este trabajo parte de la aceptación de estas premisas y sostiene, adicionalmente, que los límites constitucionales que pueden imponerse al ejercicio de la soberanía popular en democracia nunca pueden exceder, so pena de perder su legitimidad democrática, el mínimo necesario para garantizar la inviolabilidad de los derechos y libertades que la propia sociedad considera esenciales para respetar la dignidad de sus miembros y la convivencia pacífica. Los derechos y libertades, como afirma Rawls, solo pueden restringirse en beneficio de los propios derechos y libertades.⁶ En ese sentido, las limitaciones impuestas a las libertades han de derivar del respeto a derechos ampliamente reconocidos. Así, por ejemplo, la libertad de reunión está limitada y no ampara las reuniones con fines delictivos o la libertad de expresión no permite violar el derecho al honor de otras personas. Lo que sostenemos es que aquellas restricciones de la soberanía que no queden justificadas por la protección de derechos o libertades básicos pueden ser, en principio, cuestionadas.

Partiendo de esta perspectiva, procederemos a estudiar cómo se resuelve la tensión entre la protección de los derechos y libertades y las restricciones de la soberanía en la actual Constitución Española.

En lo referido a los bienes comunes fundamentales merecedores de la más alta protección, la Constitución Española de 1978 cita en su preámbulo la seguridad, la integridad física y moral; la convivencia, basada en el respeto a la dignidad de la persona y sus derechos inviolables [Tít. I, art. 10]; el imperio de la ley como expresión de la voluntad popular y la protección de los derechos humanos. En el apartado uno del artículo primero del Título Preliminar se propugnan como valores superiores del ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político. La defensa de estos derechos y libertades fundamentales,

⁴ Holmes, S., "Precommitment and the Paradox of Democracy", en J. Elster y R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 195-240. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173629.008>

⁵ Habermas, J., *Facticidad y validez*. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, introducción y traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998, p. 169.

⁶ Rawls, J., *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, p. 332.

socialmente reconocidos, constituye la piedra angular de la vigente Constitución española de 1978.

En lo tocante a la soberanía, el Título Preliminar afirma que España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho (art. 1.1) y que la soberanía reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado (art. 1.2). El ciudadano es por tanto, el origen, el destino y la legitimación de la Ley. Así, en el art. 23 del capítulo II, referido a derechos y libertades, se reconoce el derecho de los ciudadanos a participar en los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos. En el apartado 1 del artículo 53 del capítulo IV se afirma que el ejercicio de los derechos y libertades vincula a todos los poderes públicos y que, en efecto, puede regularse por ley (y por tanto limitarse), siempre y cuando no se altere su contenido esencial.

Por tanto, la Constitución española de 1978 ampara la expresión (directa e indirecta) de la voluntad popular y la posibilidad de su limitación si se ponen en riesgo valores fundamentales, tratando de no alterar el contenido básico de los derechos y libertades. Sin embargo, como trataremos de mostrar, determinadas restricciones a la expresión de la soberanía popular no obedecen a estas razones y por tanto no pueden ser consideradas como el mínimo necesario para garantizar la inviolabilidad de los derechos y valores fundamentales. Las limitaciones a la participación popular de las que hablamos son las referidas a la posibilidad ciudadana de proponer reformas en las normas vigentes, tanto de rango constitucional como ordinario.

La Constitución prevé dos procedimientos de reforma, regulados en los artículos 167 y 168 respectivamente. El primero es el procedimiento ordinario, para el que se exige la aprobación de 3/5 de cada cámara.⁷ Posteriormente, y solo si lo solicita 1/10 parte de los miembros de cualquier cámara, se realizaría un referéndum para su ratificación, que no sería obligatorio, al tratarse de una reforma ordinaria. El segundo es el procedimiento agravado. Se trata de un procedimiento extraordinario para reformas integrales de la Constitución o para una reforma parcial que afecte al Título Preliminar, al capítulo II, sección primera del Título I (referido a los derechos fundamentales y de las libertades públicas) o al Título II (asuntos referidos a la Corona, como su carácter hereditario, la inviolabilidad del monarca o su irresponsabilidad).

Para una reforma de este tipo, que se considera como abrir un nuevo proceso constituyente, se requieren trámites aun más rígidos y complejos: la aprobación por mayoría de 2/3 de cada una de las cámaras, la posterior disolución de las cámaras

⁷ O en caso de no alcanzarse, se constituye una comisión constitucional paritaria integrada por miembros de ambas cámaras que presenta un nuevo texto. Con una mayoría absoluta en el senado se exige en el congreso una mayoría de 2/3.

tras la aceptación de la reforma y la ratificación de la aceptación del nuevo texto por parte de las dos nuevas cámaras mediante mayoría de 2/3 de cada una. Además se exigiría la ratificación por referéndum de los ciudadanos.

Revisando la historia reciente encontramos que la constitución española se mantuvo inalterable desde su aprobación hasta la primera reforma de 1992, mediante una proposición conjunta,⁸ presentada el 7 de julio de 1992, referida al ejercicio del derecho de sufragio de los extranjeros en las elecciones municipales.⁹ Se trataba en este caso de una exigencia del Tratado de Maastrich.

La segunda reforma (2011) modificó el artículo 135 de la Constitución. El artículo resultante de esta reforma exige que todos los poderes públicos adapten sus acciones al principio de estabilidad presupuestaria, dando prioridad del pago de la deuda y los intereses. La propuesta fue hecha por el Presidente el 23 de agosto de 2011.¹⁰ Se trató de una reforma muy controvertida, pues considera la estabilidad presupuestaria como un principio constitucional.

Por lo que respecta a nuestro análisis, nos parece destacable observar que las dos únicas reformas constitucionales se realizaron por iniciativa del gobierno o siguiendo demandas externas. En ambos casos se trató de una exigencia derivada de la pertenencia a la Unión Europea y en ninguna de ellas se convocó un referéndum para pulsar la voluntad de los ciudadanos. Esto fue posible porque el artículo 166 (Título X) establece que la iniciativa de reforma constitucional debe ejercerse en los términos dispuestos en los apartados 1 y 2 del artículo 87, que afirman que la iniciativa legislativa corresponde al Gobierno, al Congreso y al Senado.¹¹

A diferencia de lo que sucede en países como la Confederación Helvética, Letonia, Lituania, Rumanía y Austria, actualmente no se reconoce el derecho de los ciudadanos ni siquiera a solicitar a sus representantes que estudien una reforma constitucional ni ordinaria ni agravada por la vía de una iniciativa popular, a pesar de que tal posibilidad sí se llegó a contemplar en el Anteproyecto de nuestra Constitución en su artículo 157.

La iniciativa popular legislativa que se contempla en el artículo 87.3 de la Constitución (con un número de firmas no inferior a 500.000) excluye de la iniciativa legislativa, además de la propia Constitución y lo referido al desarrollo de derechos y

⁸ A cargo de los grupos parlamentarios en el Congreso de PSOE, Partido Popular, Convergència i Unió, Izquierda Unida-Iniciativa per Catalunya, CDS, PNV y Grupo Mixto.

⁹ El artículo 13.2 quedó redactado así tras la reforma: “Solamente los españoles serán titulares de los derechos reconocidos en el artículo 23, salvo lo que, atendiendo a criterios de reciprocidad, pueda establecerse por tratado o ley para el derecho de sufragio activo y pasivo en las elecciones municipales.”

¹⁰ Contó con el apoyo del Grupo Parlamentario Socialista, Partido Popular y UPN

¹¹ También se reconoce la posibilidad de que las Asambleas de las Comunidades Autónomas soliciten al Gobierno la adopción de un proyecto de Ley.

libertades ciudadanas fundamentales, determinadas materias como las leyes orgánicas del Código Penal, los estatutos de autonomía, las leyes de educación, las leyes del Tribunal Constitucional, la ley electoral, la ley de partidos políticos, las leyes tributarias o de carácter internacional, los presupuestos o la prerrogativa de gracia e indulto.

Estas son cuestiones vetadas para el ejercicio democrático directo. Los teóricos titulares de la soberanía no pueden demandar la reforma de la norma básica que rige su convivencia en asuntos como la forma del Estado, su jefatura, la organización territorial, incluida la secesión de una parte del territorio, la ley electoral o la ley de partidos políticos.

Por mayoritaria que sea la iniciativa popular, los ciudadanos no tienen posibilidad efectiva de influir de forma directa en el poder legislativo en estos asuntos.¹² La gestión de lo público no pasa directamente por las manos del público. Sostenemos que esta es una limitación de la soberanía no ligada a la protección de valores fundamentales y que por tanto, entra en contradicción con el antedicho artículo 1.2 que declara que la “soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado”.

El proceso de reforma constitucional queda en consecuencia mediatizado por las reglas de distribución de votos y escaños que marca una ley electoral que es controlada por sus mayores beneficiarios: los grandes partidos políticos, lo que pone en entredicho el principio de minoría o el principio de la igualdad del valor del voto.

Otro tanto sucede con los referendos legislativos. El referéndum legislativo por iniciativa popular, aceptado en países como Italia, Irlanda, Dinamarca, Austria, Estados Unidos, Confederación Helvética, Alemania o Uruguay no se contempla en la actual Constitución, a pesar de haber sido parte del artículo 85 del Anteproyecto de Constitución.

El actual artículo 92 afirma que las decisiones políticas de especial trascendencia podrán ser sometidas a referéndum *consultivo* de todos los ciudadanos que será convocado por el Rey, mediante propuesta del presidente del Gobierno, previamente autorizada por el Congreso de los Diputados. No se contempla la posibilidad de que el referéndum sea convocado a iniciativa de un determinado número de electores. Tampoco se considera que el resultado del referéndum pueda ser vinculante; su carácter, de producirse, sería meramente informativo. No se permite en suma, ni la posibilidad de cuestionamiento popular de leyes votadas por las Cortes Generales y aún no sancionadas ni la posibilidad de derogación de leyes en vigor.

Esto permite afirmar que la Constitución española vigente se pueda clasificar como rígida en lo que respecta a las posibilidades de reformas populares que partan

¹² Cf. art. 29 y 87.3

de la iniciativa de los ciudadanos. Muestra de ello es que de las 66 iniciativas legislativas populares que han sido presentadas en el Congreso desde 1977, cada una de ellas suscrita por al menos medio millón de ciudadanos, solo dos han sido admitidas.¹³ A pesar del alto número de firmas que requiere y de los requisitos y controles a los que se somete, su uso queda excluido en materias políticas de envergadura, que pasan a ser tabú. Estas restricciones merman la participación directa de los ciudadanos en áreas de singular relevancia política y en la práctica deterioran lo que podría ser un instrumento de mejora democrática que aumentaría la implicación política ciudadana y la cultura cívica.

En estos casos, los ciudadanos carecen de medios directos para instar a modificar la Constitución o sus leyes y quedan bajo la tutela del gobierno o de las Cámaras de representación.¹⁴ En principio, la rigidez constitucional tendría su razón de ser si se orientara a evitar cambios emocionales o reformas coyunturales por parte de las mayorías en el poder o si tratara de evitar posibles vulneraciones de derechos fundamentales, pero en la práctica, lo que se hace es impedir la participación de los ciudadanos en decisiones políticas que legítimamente les competen, lo cual es un déficit democrático no justificado.

Las causas de esta rigidez y del déficit democrático se pueden encontrar en la particular transición española a la democracia. La Constitución de 1978 es una norma que nació condicionada por la relación de fuerzas que se dieron en el momento de su redacción. A pesar del esfuerzo de abstracción e idealización de los constituyentes, toda norma jurídica es, y esta en muy gran medida, un producto de la realidad en la que es elaborada y aprobada. La España de la transición presentaba unas características específicas y extraordinarias que imponían una serie de necesidades urgentes y de condicionantes evidentes. La Constitución española nació en un contexto político excepcional, precedida de una guerra civil y una larga dictadura. El equilibrio de poderes era muy desigual: los movimientos conservadores de derecha tenían una presencia muy notable en las estructuras de poder y por su parte, muchas de las fuerzas democráticas de la oposición llegaban del exilio o de la cárcel. El miedo de las fuerzas conservadoras a la libre expresión de la voluntad popular hizo que abundaran los filtros, restricciones y los intérpretes autorizados de la voluntad ciudadana. Sirva como ejemplo el hecho que se estipula en el artículo 92 con respecto al carácter no vinculante de los referendos.

Es de sobra conocido que la transición española a la democracia se llevó a cabo utilizando las estructuras del régimen franquista. El proceso constituyente se gestó

¹³ Una de ellas sobre reclamación de deudas comunitarias y otra sobre la tauromaquia como patrimonio cultural.

¹⁴ Cf. art. 166.

en el seno del régimen anterior, sin romper formalmente con su orden legislativo. Lo que se hizo fue introducir una nueva Ley Fundamental cuyo objeto era la modificación sustancial de las anteriores Leyes Fundamentales. La nueva Ley para la Reforma Política (Ley 1/1977, de 4 de enero) fue empleada para desactivar las hasta entonces vigentes leyes franquistas, aunque se mantuvo la inercia de mantener a los ciudadanos tutelados y no contar con su participación real. El contexto histórico de su redacción nos ayuda a entender por qué la Constitución ampara mecanismos democráticos de representación tutelada pero ni los desarrolla ni abre margen suficiente a vías de participación democrática directa como el referéndum o las iniciativas populares legislativas o constitucionales.

Por tanto, la Constitución de 1978, aunque indudablemente inaugura un nuevo modelo de Estado, está cargada de influencias del pasado inmediato que afectan notablemente a sus contenidos. Acaso uno de los ejemplos más notorios fuera la inexistencia de debate, mucho menos de referéndum, sobre algo tan trascendental como el modelo de Estado y su jefatura. La elección de la monarquía y el nombramiento del rey Juan Carlos I por las Cortes franquistas de 1.975 se hurtó del foro democrático y no se sometió a discusión pública, quedando en manos de los constituyentes.

No obstante, a pesar de las deficiencias democráticas, el grado de cuestionamiento o de crítica hacia la actual Constitución ha sido, hasta hace relativamente poco, ciertamente bajo. El mito de la conciliación pacífica de todos los españoles tras la dictadura y la guerra civil llevaron a la santificación cuasi-mítica de la actual Carta Magna bajo el supuesto de que la alteración de su equilibrio podría socavar la estabilidad y la paz social, sin duda valiosa, disfrutada bajo su amparo. Esto ha cambiado y aumentan las voces críticas que denuncian que la Constitución vigente no es el resultado de un proceso constituyente plenamente democrático, sino que fue erigida desde un marco de asimetría negociadora basada en una desigual relación de poder y que, por tanto, no puede sino considerarse una solución temporal, un acuerdo de compromiso, con sus virtudes y sus carencias. Una solución a la que Rawls definiría como un *modus vivendi*, para distinguirlo de un consenso constitucional profundo con bases sólidas.¹⁵

A esto cabe añadir que la sociedad de hoy es indudablemente muy diferente a la de los años setenta del siglo pasado. Compárese como anécdota tecnológica, la España de las centralitas telefónicas de clavijas con la de los móviles inteligentes de última generación.

Además, una buena cantidad de los españoles de hoy, los actualmente menores de 59 años, no tuvieron la oportunidad de votar por la Constitución de 1978 y

¹⁵ Rawls, *El liberalismo político*, op. cit.

por último, pero no lo menos importante, muchos de los actuales debates sociales y problemas políticos no son los mismos. Cuestiones como la forma y Jefatura del Estado o los movimientos independentistas plantean retos que cuestionan el actual ordenamiento constitucional, cuyo bloqueo jurídico impide el abordaje o la resolución de estos conflictos dentro del principio de legalidad. Creemos que la eficacia de un sistema jurídico no se mide por su capacidad de imponer coactiva y persistentemente un ordenamiento legal aun cuando su respaldo sea cuestionado, sino por su capacidad para dar respuestas dentro de la ley que acomoden las expectativas razonables de las nuevas mayorías y que no obturen las posiciones minoritarias. Esto es especialmente relevante en estados plurinacionales como el español, en el que lo que está en cuestión es la reforma de las propias bases constitucionales.¹⁶

La rigidez general del ordenamiento jurídico parece estar reñida en este caso con su estabilidad. Así, no es de extrañar que se desgaste la confianza de los ciudadanos en las instituciones democráticas y que más del 70% de los encuestados califiquen la situación política general de España como mala o muy mala y más de un 64% crean que dentro de un año la situación política del país será igual o peor.¹⁷

La democracia como sistema no está cuestionada, pero se ha intensificado la percepción de que quienes deberían encargarse de su funcionamiento no lo hacen adecuadamente. El hecho de que un 29,4% de los encuestados consideren que los políticos en general, los partidos y la política son los problemas fundamentales del presente, por detrás tan solo del paro,¹⁸ es un hecho preocupante que impide que las instituciones gocen de la vida y perdurabilidad que les proporcionaría la confianza ciudadana y el necesario compromiso cívico con su cuidado.

Es útil recordar que la inercia de las instituciones, como nos recuerda Rawls con respecto a las condiciones de justicia, conduce inevitablemente hacia la degeneración, a menos que se arbitren mecanismos de ajuste.¹⁹ Dicho en otros términos, para que el marco institucional cumpla las funciones para las que fue diseñado es necesario el impulso del compromiso ciudadano y para que este, a su vez, pueda darse es vital no hacerlo depender ni de la coacción estatal ni de la tradición, sino de la renovación del acuerdo en torno a las esencias constitucionales, en tanto que bases de la cooperación política. Mientras haya acuerdo en torno a las esencias constitucionales y se perciba que son el resultado de un pacto en el que los ciudadanos han sido tenidos en consideración, hay esperanza de que la cooperación social y

¹⁶ Aláez Corral, B., "Constitucionalizar la secesión para armonizar la legalidad constitucional y el principio democrático en Estados territorialmente descentralizados como España", *REAF* núm. 22, octubre 2015, pp. 136-183.

¹⁷ CIS, Estudio nº 3240, *Barómetro de febrero*, 2019.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Rawls, *El liberalismo político*, op. cit.

política pueda seguir dándose, de lo contrario, la legitimidad se empieza a quebrar y la estabilidad pelagra.²⁰ Más allá de la elección de gobernantes, el pueblo necesita de recursos legales que permitan mantener el flujo permanente de poder desde los gobernados a los gobernantes.

De ahí que sea difícil exagerar la importancia de fomentar la participación de los ciudadanos en procesos políticos deliberativos y la profundización de la democracia participativa. La legitimidad que requiere la estabilidad política exige la percepción ciudadana de que sus instituciones son verdaderamente representativas y que ellos son considerados parte activa del sistema político.²¹

Aceptar la profundización democrática supone asumir que una de sus consecuencias es la ampliación del potencial de impredecibilidad del juego político. Si asumimos, con Arendt, que la política democrática es un diálogo en un espacio de libertad cuyos resultados son permanentemente abiertos y no siempre previsible, hemos de aceptar que la ciudadanía plena puede desear poder empezar algo nuevo y sentar nuevos comienzos.²²

Si se asume que una de las esencias de la política es el conflicto y la pluralidad de voces, es necesario entender que toda reducción de lo plural a la unidad es estructuralmente inestable. El pluralismo es un rasgo permanente e irreductible de toda cultura democrática en condiciones de libertad y por tanto, no hay posibilidad de erradicar el antagonismo apelando a valores como la razón, el derecho, la justicia, la moral, la cohesión, el entendimiento o la convivencia, porque el antagonismo es constitutivo y consustancial a la política. Decía Spinoza que quienes se imaginan que es posible que los que están divididos por los asuntos públicos lleguen a una convergencia según el exclusivo mandato de la razón, “sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”.²³

Cuando Rawls insta a reconocer las cargas del juicio se está haciendo cargo de que ni siquiera los intentos más sinceros de llegar a acuerdos aplicando bien-intencionadamente nuestras facultades de razón y juicio tienen garantizado el éxito, especialmente en los juicios políticos, donde las cuestiones son complejas, las evidencias conflictivas, y los conceptos en juego poseen una textura abierta e interpretable. Esto fuerza a instalar la política en un ámbito en el que los “desacuerdos razonables” son una posibilidad no descartable.²⁴ No se trata de que las divisiones, el disenso o los conflictos surjan de la mala fe o la defensa de intereses

²⁰ Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 53

²¹ Kelsen, H., *Esencia y valor de la democracia*, traducción de R. Luengo y L. Legaz, prólogo de I. de Otto, Barcelona, Labor, 1977.

²² Arendt, H., *¿Qué es política?* traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997.

²³ Spinoza, B., *Tratado Político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, I, 5.

²⁴ Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op.cit., pp. 62ss.

inconfesables, que también, sino que hay un conflicto más radical que es inseparable de lo político.

Todo ello nos lleva a afirmar que el orden político es precario y que si el conflicto no puede ser extirpado apelando a la ciencia, el derecho o la razón, mucho menos puede disolverse recurriendo a la fuerza coercitiva del Estado. Por un lado, las llamadas al consenso y a la armonía ignoran la pluralidad del escenario político; por otro, el uso de la fuerza trata de extirparla. En ambos supuestos, el tecnocrático y el coercitivo, se distorsiona lo más propio de la política: la aceptación del contrario.²⁵

Parece pues más realista mantener abiertos los espacios en los que los posibles conflictos se muestren, no con la intención de apaciguarlos, sino con el fin de que se articulen, se expresen y arranquen nuevos comienzos, llegado el caso. Las identidades colectivas y las posiciones políticas no son inalterables, están en constante construcción y reelaboración y solo un espacio de democracia y libertad puede impedir que el antagonismo degenera en violencia. Asumir esta tesis en toda su extensión implica que los consensos pueden no darse. La capacidad del Estado como instrumento para minimizar las diferencias y generar nación allí donde no la hay es limitada. Un proyecto de Estado republicano con un concepto de nación inclusivo y desligado de connotaciones autoritarias es tal vez la única vía que permita acomodar el pluralismo interno, pero ello no puede realizarse tratando de ahorrar las diferencias bajo esencias constitucionales no compartidas y férreamente establecidas. Reivindicar el papel de la política en contextos democráticos, más allá de la retórica, implica necesariamente asumir que el adversario político tiene también sus razones y que estas pueden rebasar el propio marco constitucional. No hay política si todas las opciones políticas, entre ellas el derecho de las comunidades a decidir como pueblos sus propios destinos, no se toman en consideración. No hacerlo implica presentar un resultado final prediseñado que, por muy deseable que parezca a algunos, ya cierra de antemano otras opciones políticas.

Lo que es ciertamente difícil es pretender que los colectivos se involucren a fondo con su sociedad política si saben que su opinión no tiene ninguna posibilidad de, al menos potencialmente, operar cambios en su entorno político. No basta con permitir al pueblo expresarse si su opinión no es vinculante en los asuntos de mayor calado. La sacralización del ordenamiento y la apelación al empleo de las fuerzas armadas (art. 8) no hace sino erosionar la legitimidad del ordenamiento.

Tomarse en serio la importancia de la adhesión ciudadana para la salud y estabilidad de un régimen democrático exige preguntarse cómo se fomenta este elemento

²⁵ Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel. Mouffé, C. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Paidós, 1999, p. 11.

actitudinal, o al menos, cómo se impide que el descrédito y la indignación que recae sobre la impermeabilidad de las instituciones, unido a otros factores como el actual sistema electoral, el bipartidismo, las candidaturas de listas cerradas y bloqueadas, la corrupción, etc., acabe convirtiéndose en un cuestionamiento general a la propia democracia como sistema, pues esto sería de una gravedad mayor.

Desde la irrupción de los movimientos de indignados de 2011, el aparente contenido anti-institucional de muchas de las protestas ciudadanas no era sino la expresión de la decepción con las carencias del actual sistema democrático y la reivindicación de instituciones más representativas y permeables. No obstante, la reiterada falta de respuesta democrática a los deseos de mayor representatividad ciudadana puede acabar acentuando el riesgo de una indeseable deriva antidemocrática que ya comienza a atisbarse.

Sin embargo, como decía Hölderlin, donde anida el peligro crece también lo que salva. Un sistema jurídico ha de organizarse internamente con suficiente flexibilidad con el fin de mantener la existencia de la legalidad que instaaura.

Puede que la mejor defensa de la democracia sea la profundización en la democracia: la radicalización democrática. No hay otra alternativa que no tenga ribetes totalitarios: ni la sustitución del sistema parlamentario por democracia asamblearia, ni la eliminación del concepto de representación por una democracia directa. El hecho de que la complejidad demográfica y política de los Estados modernos avale el protagonismo de mecanismos de representación no puede ser sinónimo de eliminación de la discusión pública de las cuestiones prácticas. En este sentido, no cabe hablar de oposición entre democracia directa y democracia representativa, sino, más correctamente, de democracia participativa, que puede ejercerse tanto de forma directa como por medio de representantes.²⁶

La democracia representativa es un modelo de democracia que se basa en el concepto de representación, pero la democracia, sin adjetivos, no se agota en el voto que elige la representación, especialmente en sistemas de listas cerradas. Los ciudadanos eligen a quienes gobiernan en su nombre, pero esta cesión de soberanía en modo alguno puede entenderse como una donación/alienación (*translatio*), sino como un mandato o una delegación (*concessio*) a unos fideicomisarios que es susceptible de ser monitorizada por los titulares de la soberanía.²⁷ Un régimen democrático representativo está instalado en una permanente tensión: la de establecer los mecanismos por medio de los cuales el pueblo gobernado sea al mismo tiempo el pueblo que gobierna. Por eso, la democracia no es un método dado de una vez

²⁶ Presno Linera, M. A., ¿Nos representan o no?, Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 46, 2012, pp. 93-109.

²⁷ Locke, J., *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, edición de Joaquín Abellán, traducción de Francisco Giménez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, p. 149.

por todas sino que es un modo imperfecto, revisable y abierto a las posibilidades de mejora.

Por tanto, la Constitución de un Estado democrático debería poder acoger estas posibilidades y ser parte de la solución y no del problema. Una Constitución para una democracia madura exige la apertura de mecanismos de control y cambio perfectamente reglados para que los ciudadanos puedan por voluntad propia proponer, modificar y reformar las reglas de actuación políticas, jugando un papel de vigilancia y control más activo. Ello no supone la eliminación de los mecanismos de representación parlamentaria, sino más bien su complemento, haciendo posible la deseable vertiente conversacional que tiene la política en general y la democracia en particular.²⁸

La relación entre gobernantes y gobernados no puede por tanto compartimentarse en emisores-tutores y receptores-tutelados, que es lo que sucede cuando la conversación democrática queda recluida en el marco de las Cámaras. Parece deseable abrir vías para que las propuestas de quienes van a ser los destinatarios de las normas, los ciudadanos, tengan la posibilidad real de que las decisiones que se tomen en las instituciones estén conectadas y abiertas a su escrutinio.

En la práctica esto supondría, al menos, la ampliación del artículo 87.3, abriendo el reconocimiento del derecho ciudadano a la iniciativa popular sin vetos y la ampliación del artículo 92, para reconocer, como hacía la Constitución de la Segunda República española, el derecho a solicitar la convocatoria de un referéndum con carácter vinculante para decidir sobre la propuesta, modificación o derogación de una Ley o para solicitar una reforma constitucional.

Esto no bastaría para romper el hiato que se abre entre gobernantes y gobernados, pero desde luego sería un paso crucial en esa dirección que haría más fácil la adopción de otro tipo de medidas convergentes hacia el mismo fin, como el aligeramiento del peso excesivo de las maquinarias de los grandes partidos, la apertura de mayor espacio a las iniciativas populares, la libre y abierta selección de los representantes políticos, el desbloqueo de listas electorales o la mejora de la proporcionalidad entre los votos obtenidos y los escaños. Todo ello aumentaría la percepción de que el pueblo gobernado es y actúa como su propio gobernante y de que las instituciones del Estado están a su servicio.

No creemos que estas puedan ser consideradas respuestas coyunturales ante un contexto de desapego o desgaste democrático como el actual, sino que dichas reformas podrían considerarse el derivado de una exigencia inherente al carácter

²⁸ Pettit, P., *Republicanism*. Una teoría sobre la libertad y el gobierno, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, Paidós, 1999, p. 21.

fluido, permanentemente inacabado y en construcción del propio sistema democrático.

Resulta contradictorio que la voluntad de establecer una “sociedad democrática avanzada” que se proclama en el Preámbulo de la propia Constitución no solo no se materialice en la apertura de cauces de expresión jurídica ciudadana sino que dicho camino quede obturado desde el propio marco constitucional.

Una vez que han sido superados en buena medida los problemas de extensión, referidos al acceso universal a la titularidad de los derechos de ciudadanía, lo que resta es dar respuesta al problema de la intensidad. Más de cuarenta años después de la aprobación de la actual Constitución, queda pendiente la tarea de profundizar en la democracia y eliminar las limitaciones no justificadas a la participación popular. El reto del caso español es el de alcanzar un punto de equilibrio estable entre la actual rigidez constitucional y una igualmente indeseable volatilidad normativa con el objetivo de armonizar la legalidad constitucional y el principio democrático.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alález Corral, B., “Constitucionalizar la secesión para armonizar la legalidad constitucional y el principio democrático en Estados territorialmente descentralizados como España”, *REAF* núm. 22, octubre 2015, pp. 136-183.
- Arendt, H., ¿Qué es política? traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997.
- Bobbio, N., “Per un lessico di teoria generale del diritto” (1975), en Bobbio, N., *Contributi ad un dizionario giuridico*, Torino, 1994, p. 233.
- CIS, “Estudio nº 3240”, *Barómetro de febrero*, 2019.
- Habermas, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, introducción y traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998.
- Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Holmes, S., “Precommitment and the Paradox of Democracy”, en J. Elster y R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173629.008>
- Kelsen, H., *Esencia y valor de la democracia*, traducción de R. Luengo y L. Legaz, prólogo de I. de Otto, Barcelona, Labor, 1977.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Locke, J., *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, edición de Joaquín Abellán, traducción de Francisco Giménez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1997.
- Mouffe, C. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Paidós, 1999.
- Pettit, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, Paidós, 1999.
- Presno Linera, M. A., ¿Nos representan o no?, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46, 2012, pp. 93-109.
- Rawls, J., *El liberalismo político*, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996.

Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Edición a cargo de Erin Kelly, traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2002.

Spinoza, B., *Tratado Político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.015>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 291-308



Emotivismo clásico: Charles L. Stevenson

*Classical Emotivism:
Charles L. Stevenson*

ALBERTO OYA

Universitat de Girona (UdG)
alberto.oya@udg.edu

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.016>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 309-326



Recibido: 26/11/2017

Aprobado: 02/10/2019

Abstract

The aim of this paper is to reconstruct Charles L. Stevenson's metaethical view. Since his metaethical view is a form of emotivism, I will start by explaining what the core claims of emotivism are. I will then explore and comment on the specific claims of Stevenson's proposal. Last, I will offer an overview of the objections that have traditionally been raised against emotivism.

Keywords: Charles Leslie Stevenson, Emotivism, Ethical language.

Resumen

El objetivo de este artículo es reconstruir la postura metaética de Charles L. Stevenson. Dado que su postura metaética es una forma de emotivismo, empezaré este artículo explicando cuáles son las tesis básicas del emotivismo. Tras ello, explicaré y comentaré las tesis específicas de la propuesta de Stevenson. Finalmente, acabaré este artículo ofreciendo una panorámica de aquellas objeciones que tradicionalmente han sido formuladas contra el emotivismo.

Palabras clave: Charles Leslie Stevenson, Emotivismo, Lenguaje ético.

1. Introduction

C.L. Stevenson's metaethical view is a form of emotivism, which is why, before exploring the peculiarities of Stevenson's proposal, it is worth taking some time to explain what the core claims of emotivism are.

Emotivism states that moral judgments do not concern matters of facts, insofar as they do not describe or represent the world in any way, but are simply *emotional responses* to it – which is why defenders of emotivism usually claim that moral judgments cannot be true or false. Thus, for example, if I judge that you acted (morally) wrong in stealing a book from the library, I am only considering the empirical proposition that you stole that book from the library and at the same time expressing an attitude of disapproval towards it. And if I judge that stealing books from libraries is (morally) wrong, I am not thinking about any proposition at all, but I am merely displaying a certain attitude toward the action of stealing books from libraries. Similarly, according to emotivism, moral language has no factual meaning at all, since it only serves to *express* non-cognitive states such as attitudes or feelings and, therefore, its statements cannot be analysed in terms of truth and falsehood. Thus, according to emotivism, when I say 'Telling lies is (morally) wrong', I am not asserting any proposition, I am only *expressing* my feeling or attitude of disapproval towards the action of telling lies. These ideas are well summarized by Ayer in his *Language, Truth and Logic*:

The presence of an ethical symbol adds nothing to its factual content. Thus if I say to someone, 'You acted wrongly in stealing that money', I am not stating more than if I had simply said, 'You stole that money'. In adding that this action is wrong I am not making any further statement about it. I am simply evincing my moral disapproval of it. It is as if I had said, 'You stole that money', in a peculiar tone of horror, or written it with the addition of some special exclamation marks. The tone, or the exclamation marks, adds nothing to the literal meaning of the sentence. It merely serves to show that the expression of it is attended by certain feelings in the speaker.¹

The exception to this is Stevenson, who in his *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis* (1963)² argues that ethical judgments are truth-apt. His motivation for

¹ Ayer, A. J. 1936. "Critique of Ethics and Theology". In Ayer, A. J. 1946/1971. *Language, Truth and Logic*. 2nd Edition. Harmondsworth: Pelican Books, p. 142.

² Stevenson, C. L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press.

this is to preserve our normal habits of speech, which presuppose that ethical judgments have truth-values.³ In brief, Stevenson's claim is that when one says that an ethical judgment is true, what he is really doing is *reaffirming* that ethical judgment. His example is as follows:

When Mr. A says "Jones ought not to have done it", and Mr. B replies, "that is true", what is the force of B's reply? Rather obviously he too has said, in abbreviated form, the equivalent of "Jones ought not to have done it". His "that is true" permits him as it were to repeat A's remark, thus expressing an attitude (apart from hypocrisy) that is in agreement with A's.⁴

Stevenson argues that this sense of truth as reaffirming what others have said is not an unusual sense of truth, insofar as it is also typical for factual contexts.⁵ However, the important point here is that even if Stevenson's considerations are correct and ethical judgments are truth-apt in this sense of truth, it does not make ethical judgments truth-apt in the ordinary (and interesting) sense of truth.

The claim that moral language only expresses attitudes seems to imply that there is no contradiction involved in moral disagreement.⁶ That is, if I say 'Telling lies is (morally) wrong' and you say, 'Telling lies is *not* (morally) wrong', we are not contradicting each other in any way; we are only *expressing* our different personal preferences. So, if the emotivist wishes to deny that we have moral disputes, he needs to explain why it looks like we do; since we are clearly trying to *argue for something*, not just expressing our personal preferences.

According to emotivism, ethical language not only aims to express the feelings or attitudes of the speaker, but also to exert an influence on the hearer.⁷ Thus, if I say to you, 'Stealing books from libraries is (morally) wrong', I am not only aiming to express my attitude of disapproval towards the action of stealing books, but I am also trying to get you to adopt that same attitude.

It is important to distinguish emotivism from the position that has often been called subjectivism.⁸ The latter claims that the meaning of sentences such as 'X is

³ Ibid., p. 215.

⁴ Ibid., pp. 217-218.

⁵ Ibid., p. 219.

⁶ Ayer, A. J. "Critique of Ethics and Theology", op. cit., p. 142.

⁷ Ayer, A. J. "Critique of Ethics and Theology", op. cit., p. 143; Stevenson, C. L. 1937. "The Emotive Meaning of Ethical Terms". *Mind* 46 (181), pp.18-19; Stevenson, C. L. 1944. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press (thirteen printing: October 1969), pp. 40-41; Stevenson, C. L. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit., p. 209.

⁸ In order to differentiate his own view from subjectivism, Stevenson distinguishes between 'disagreement in attitudes' and 'disagreement in belief about attitudes' (Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., pp. 10-11): according to subjectivism, all ethical disagreement is rooted in a 'disagreement in belief about attitudes', whereas for Stevenson's emotivism, as we will see in what follows, (almost) all ethical disagreement is rooted in a

(morally) good' is equal to 'I approve of X'. Thus, subjectivism declares that ethical statements refer to factual propositions (*i.e.*, psychological propositions) and that therefore they can be true or false and, for the same reason, they can be contradicted. So, according to subjectivism, when I say, 'X is (morally) good', I am claiming that I have an attitude of disapproval towards X, which can be true or false in the sense of whether I really do have this attitude of disapproval or not. And the statement can be contradicted if you reply that I do not really have this attitude. Again, this point is well summarized by Ayer:

For the orthodox subjectivist does not deny, as we do, that the sentences of a moralizer express genuine propositions. All he denies is that they express propositions of a unique non-empirical character. His own view is that they express propositions about the speaker's feelings. If this were so, ethical judgments clearly would be capable of being true or false. They would be true if the speaker had the relevant feelings, and false if he had not. And this is a matter which is, in principle, empirically verifiable. Furthermore they could be significantly contradicted. For if I speak 'Tolerance is a virtue', and someone answers, 'You don't approve of it', he would, on the ordinary subjectivist theory, be contradicting me. On our theory, he would not be contradicting me, because, in saying that tolerance was a virtue, I should not be making any statement about my own feelings or about anything else. I should simply be evincing my feelings, which is not at all the same thing as saying that I have them.⁹

Historically, the acceptance of emotivism was favoured by the acceptance of logical positivists' so-called 'verifiability principle'. The verifiability principle is an empiricist criterion of meaning which says that only those statements that are verifiable by (*i.e.*, logically deducible from) observational statements are cognitively meaningful. Statements that do not satisfy the verifiability principle were taken to be cognitively meaningless, statements that failed to describe any state of affairs.

It goes far beyond the scope of this paper to examine in detail how logical positivists analysed ethical language. There are, though, two important points to bear in mind. First, the success of the verifiability principle does not automatically imply the success of emotivism since, even in accepting the verifiability principle, logical positivists could still treat ethical statements as cognitively meaningful inasmuch as they were able to argue for some sort of naturalistic account of moral properties, *i.e.* their reduction to the observational.¹⁰ Second, the success of emotivism is not

'disagreement in attitude' (see: Stevenson, C. L. 1961. "Relativism and Nonrelativism in the Theory of Value". In Stevenson, C. L. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit.). Ayer's distinction between 'ethical symbols' and 'normative symbols' (Ayer, A. J. "Critique of Ethics and Theology", op. cit., p. 140) seems to serve to the same purpose.

⁹ Ayer, A. J. "Critique of Ethics and Theology", op. cit., p. 144.

¹⁰ Those logical positivists that argued for a naturalistic account of moral properties embraced what Neurath called "felicology" (Neurath, Otto. 1931/32. "Sociology and Physicalism". In Ayer, A. J., ed. 1959. *Logical Positiv-*

linked to the success of the verifiability principle. We can, for example, defend an emotivistic account of ethical language on other grounds, without accepting the verifiability principle.¹¹

2. Stevenson's emotivism

Stevenson's primary aim is to give an account of moral disagreement that is plenty compatible with emotivism,¹² whereby he is offering something that was lacking in the work of previous emotivists such as Ayer's "Critique of Ethics and Theology" (1936).¹³ Stevenson's main claim is his distinction between emotive meaning and descriptive meaning, which was first stated in his "The Emotive Meaning of Ethical Terms" (1937). This distinction allows him to distinguish between *disagreement in attitude* and *disagreement in belief*, which in turn allows him to give an account of moral disagreement that is compatible with the basic claims of emotivism.

According to Stevenson, the meaning of a sign is a dispositional property of that sign; more concretely, the meaning is "[...] the dispositional properties that relate a sign to the psychological reactions of those who interpret or use it".¹⁴ Under this dispositional theory of meaning, and probably having the belief-attitude dictum in mind, Stevenson posits his distinction between emotive and descriptive meaning. Descriptive meaning is the sign's disposition to cause some "*cognitive mental processes*",¹⁵ such as believing or thinking; while, on the other hand, emotive meaning

ism. New York: The Free Press, pp. 305-307); that is, the view according to which ethics is to be reduced to "[...] questions of fact; why people hold the principles that they do, what is that they desire, and how their desires can be fulfilled" (Ayer, A. J. "Editor's Introduction", In Ayer, A. J., ed. 1959. *Logical Positivism*. New York: The Free Press, pp. 21-22; see, also, Blumberg, Albert E.; Feigl, Herbert. 1931. "Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy". *The Journal of Philosophy* 28 (11), p. 293; Schlick, Moritz. 1939. "What is the Aim of Ethics?". In Ayer, A. J., ed., *Logical Positivism*, op. cit., pp. 247-263). Thus, for example, an ethical claim such as 'It is morally right to take care of your children' might be reduced to the empirical fact that in taking care of their children, people are usually fulfilling some of their desires and increasing their own happiness. Among those who accepted the verifiability principle, but refused this sort of naturalistic account of moral properties is Ayer, who argued against felicific conceptions of ethics like this by claiming that it does not seem self-contradictory to say that X causes the greatest happiness (or the greatest balance of pleasure over pain), but that X is not right. (Ayer, A. J. 1946/1971. *Language, Truth and Logic*. 2nd Edition. Harmondsworth: Pelican Books, p.107).

¹¹ Stevenson himself was not concerned with the verifiability principle. In fact, he took it as an example of persuasive definition (Stevenson, C. L. 1938. "Persuasive Definitions". *Mind* 47 (187), pp. 339-341).

¹² Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 1.

¹³ In the preface to the second edition of *Language, Truth and Logic*, Ayer himself recognizes that his emotivist theory "[...] needs to be supported by a more detailed analysis of specimen ethical judgments than I make any attempt to give" (Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*, op. cit., p. 27). Moreover, he recognizes that "[...] this deficiency has been made good by C. L. Stevenson [...]" (Idem.).

¹⁴ Stevenson, C. L. 1948. "Meaning: Descriptive and Emotive". In Stevenson, C. L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit., p. 163; see also: Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 54.

¹⁵ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 62 (emphasis of the author).

“[...] is a meaning in which the response (from the hearer’s point of view) or the stimulus (from the speaker’s point of view) is a range of emotions”.¹⁶ According to Stevenson, the distinction between these two kinds of meaning allows us to explain why claims such as ‘Stealing books from libraries is (morally) wrong, but I do approve of it’ are somehow paradoxical:

[...] “he is good in all respects, but in no respect whatsoever do I approve of him”. If this does what it tends to do, it will first express the speaker’s *attitude* and then go on to express a belief (about the attitude) to the effect that he does not have the attitude.¹⁷

Emotive and descriptive meaning, says Stevenson, are not mutually exclusive.¹⁸ This allows him to conclude that ethical terms have emotive and descriptive meaning, both being “[...] distinguishable *aspects* of a total situation, not ‘parts’ of it that can be studied in isolation”.¹⁹

But the importance of this distinction has to do with the topic of moral disagreement. The acceptance of these two different kinds of meaning makes possible the existence of two different kinds of moral disagreement: disagreement in attitudes and disagreement in beliefs. Disagreement in belief, says Stevenson, “involves an opposition of beliefs, both of which cannot be true”, while disagreement in attitude “involves an opposition of attitudes, both of which cannot be satisfied”.²⁰ The first has to do with how the world is, whereas the latter is about how the world must be valued.²¹ The disagreement that goes on in Ethics is primarily a disagreement in attitude,²² but given that attitudes and beliefs can influence each other,²³ there are occasions where the disagreement in attitude is rooted in some disagreement in belief.²⁴ At any rate, disagreement in attitude, says Stevenson, predominates in any moral dispute given that first, we only discuss those beliefs that are likely to alter the attitudes that are relevant to the ethical disagreement and second, disagreement in attitude determines when the moral dispute comes to an end; because if we manage to agree about all the factual matters but we still have different attitudes, then there would remain an ethical issue

¹⁶ Ibid., p. 59; see also: Stevenson, C. L. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, op. cit., p. 23.

¹⁷ Stevenson, C. L. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, p. 207.

¹⁸ Stevenson, C. L. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, op. cit., p. 21.

¹⁹ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 76.

²⁰ Stevenson, C. L. “The Nature of Ethical Disagreement”. In Stevenson, C. L. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit., p. 2; see also: Stevenson, C. L. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, op. cit., p. 27.

²¹ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 4.

²² Stevenson, C. L. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, op. cit., p. 27.

²³ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 5. According to Stevenson, it is an “indubitable fact” that beliefs alter attitudes (Ibid., p. 115).

²⁴ Stevenson, C. L. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, op. cit., p. 28. For example, cases where one has not yet realized that his interests will lead him to factual consequences that will collapse with other of his interests.

to be resolved, whereas if we come to a point where we have the same attitudes, then the conflict ceases even if we do not manage to agree on a any factual issue.²⁵

It is important to recognize what kind of disagreement is going on in any moral dispute if we want to put an end to it.²⁶ If we are engaged in a moral dispute and we disagree on a belief, then we need to give our opponent “reasons for believing”, whereas if the dispute is all about disagreement in attitude, we must give our opponent “reasons for approving”.²⁷

Moral disagreement can be resolved by appealing to factual reasons only in cases where the relevant disagreement in attitude is rooted in a disagreement in belief.²⁸ Stevenson distinguishes different ways in which this can be done.²⁹ Thus, for example, we can resolve an ethical disagreement by appealing to the factual reasons that are psychologically related to an ethical judgment, such as the motives that lead to making that judgment or the origin of the attitude;³⁰ or by showing that there is some logical inconsistency in our opponent’s position;³¹ or by appealing to the consequences of that which is judged³² - that is, by showing that an action F is (morally) good or bad by proving that F has some factual consequences G, towards which we and our opponent have the same moral attitude.

At any rate, the important point here is that by emphasising the role of reasons, Stevenson is able to offer an account which, despite making attitudes the primary element of ethical language, is compatible with the existence of ethical reasoning.³³ In Stevenson’s words: “[h]owever much they [our ethical judgments] may be guided by a full use of our intelligence, they do not spring from the intellect alone”.³⁴

However, there are some occasions when the disagreement in attitude involved in a moral disagreement is not rooted in any disagreement in belief; cases where, for example, the disagreement is rooted “in the scarcity of what people want” or “in temperamental differences”.³⁵ One of the examples offered by Stevenson is the following:

²⁵ Ibid., p. 14; Stevenson, C. L. “The Nature of Ethical Disagreement”, op. cit., p. 6.

²⁶ Stevenson, C. L. “Persuasive Definitions”, op. cit., p. 344.

²⁷ Stevenson, C. L. “Relativism and Nonrelativism in the Theory of Value”, op. cit., p. 82; Stevenson, C. L. *Facts and Values*, op. cit., p. 208.

²⁸ Stevenson, C. L. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, op. cit., p. 29; Stevenson, C. L. “Persuasive Definitions”, op. cit., p. 347; Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 237; Stevenson, C. L. “The Nature of Ethical Disagreement”, op. cit., pp. 7-8.

²⁹ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., especially chapter III.

³⁰ Ibid., p. 121.

³¹ Ibid., pp. 115-116.

³² Ibid., p. 119; Stevenson, C. L. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, op. cit., p. 28.

³³ Stevenson, C. L. 1950. “The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implications”. In Stevenson, C. L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit., p. 63 and 67.

³⁴ Stevenson, C. L. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit., p. 232.

³⁵ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 138.

John's mother is concerned about the dangers of playing football, and doesn't want him to play. John, even though he agrees (in belief) about the dangers, wants to play anyhow.³⁶

If ethical disagreement is not rooted in any disagreement in belief, it cannot be resolved by appealing to factual reasons. Thus, in these cases there is no 'reasoned' way to resolve ethical disagreement.³⁷ This does not mean, however, that the ethical disagreements that are not rooted in any disagreement in belief can never be resolved. If we need to resolve an ethical disagreement of this kind,³⁸ there are still non-rational ways to do so. Stevenson focuses on persuasion, but there are other ways such as "material rewards and punishments", "the various forms of public demonstration"³⁹ or the use of persuasive definitions.⁴⁰ Stevenson's example of the use of persuasion in a moral dispute is as follows:

They [A and B] are arguing about whether a public dole would be good. Suppose that they discovered all the consequences of the dole. [...] [S]uppose [...] that A was poor and unemployed, and that B was rich. Here again the disagreement might not be due to different factual knowledge. It would be due to the different social positions of the men, together with their predominant self-interest. [...] Must they end by saying, "Well, it's just a matter of our having different temperaments?" Not necessarily. A, for instance, may try to *change* the temperament of his opponent. He may pour out his enthusiasms in such appeal -that he will lead his opponent to see life through different eyes. He may build up, by the contagion of his feelings, an influence which will modify B's temperament, and create in him a sympathy for the poor which didn't previously exist.⁴¹

Stevenson adds that while these are non-rational ways to resolve an ethical disagreement, this does not make us automatically condemn them.⁴² Persuasion is, says Stevenson, "sometimes good and sometimes bad, depending upon the circumstances".⁴³

³⁶ Ibid., p. 3.

³⁷ Ibid., p. 138.

³⁸ As Stevenson repeatedly emphasizes, solving an ethical disagreement is not something that is necessary: people can neither agree nor disagree. This happens in cases where those who disagree (either with regards to their beliefs or with regards to their attitudes) do not have a sufficient motive for making their beliefs or attitudes alike (Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., pp. 4-5 and p. 111; Stevenson, *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit., pp. 195-197).

³⁹ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 140.

⁴⁰ See: Stevenson, C. L. "Persuasive Definitions".

⁴¹ Stevenson, C. L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms", op. cit., p. 29.

⁴² Stevenson, C. L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms", op. cit., p. 29; Stevenson, C. L. "Persuasive Definitions", op. cit., p. 339; Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, p. 163.

⁴³ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 163.

Stevenson himself recognizes that in everyday life it is difficult to find the distinction between rational and non-rational methods so clearly defined. It is difficult to find someone who, in trying to convince his opponent, follows a method that is purely persuasive or purely rational: the usual case in everyday moral disputes is that these methods appear in a mixed form.⁴⁴

As we have seen, these methods of solving ethical disagreement are focused on ‘interpersonal’ situations;⁴⁵ that is, situations where we are engaged in a dispute and we are trying to convince others or deliberate with them. But, according to Stevenson, these methods also work in ‘personal’ situations,⁴⁶ when someone is trying to clarify himself and form an ethical opinion on a matter. In these situations, one is trying to solve a “conflict in attitudes”.⁴⁷ These methods work in both personal and interpersonal situations because

Conflict and disagreement in attitude are much the same, since conflict occurs (to speak roughly but not ineptly) when an individual disagrees in attitude with himself. So the personal aspects of ethics reveal the same opposition within an individual that has previously been seen within a group.⁴⁸

It is important to remark that this does not imply that resolving a personal conflict in attitudes is somehow related to introspection or psychology: when one tries to resolve a conflict through beliefs, says Stevenson, “he is *using* beliefs (which may be about many subjects) to resolve his conflict, not developing other beliefs *about* how this happens”.⁴⁹

One important aspect of Stevenson’s emotivism is his claim that ethical judgments have a “quasi-imperative force”;⁵⁰ that is, ethical judgments do not only aim to express the feelings or attitudes of the speaker, but they also aim to evoke or create an influence on the hearer.⁵¹ Stevenson takes this imperative force to be an obvious fact about ethical language and uses it to establish an analogy between ethical judgments and imperatives.⁵² But it seems clear that not all ethical judgments have this imperative force: I can make a genuinely moral judgment without trying to convince an-

⁴⁴ Ibid., pp. 141-142.

⁴⁵ Ibid., p. 130.

⁴⁶ Ibid., p. 151.

⁴⁷ Ibid., pp. 130-131; Stevenson, C. L. “The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implications”, op. cit., p. 56.

⁴⁸ Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 131.

⁴⁹ Ibid., p. 133 (emphasis of the author).

⁵⁰ Stevenson, C. L. 1938. . “Ethical Judgments and Avoidability”. In Stevenson, C. L. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit., p. 147.

⁵¹ Stevenson, C. L. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, op. cit., pp. 18-19; Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., pp. 40-41; Stevenson, C. L. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*, op. cit., p. 209.

⁵² See: Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., chapter II.

ybody, but simply aiming to *express* my moral attitudes. For example, I can sincerely say to you, 'Taking drugs is (morally) bad', without caring whether or not you are going to take them— that is, I can be motivated to express my judgment without having any intention of changing your attitudes. In taking this imperative force as a necessary feature of ethical language, it seems as if Stevenson is overemphasizing the importance of moral dispute and assuming that we only express our ethical judgments when we are engaged in a discussion.

It seems that we do not need to accept that the only function of ethical language is this kind of imperative force to accept the distinction between descriptive and emotive meaning. As I have just argued, the emotional force of an ethical statement can survive the fact that, in a given context, the utterer has no intention of changing other people's behaviour. So, even if rejecting Stevenson's account of the imperative force in ethical statements were compatible with his account of ethical disagreement, it would not be compatible with his ideas about the possibility of an ethical judgment about unavoidable actions.

According to Stevenson, people usually accept the unavoidability of an action "as a reason for withdrawing"⁵³ their judgment about that action. Thus, for example, if I say to you, 'You ought not to steal that book from the library', and you reply that your stealing that book was, for whatever reason, an unavoidable act (that is, that you had no choice but to steal that book), then if I accept that your action really was unavoidable, I will give up my initial judgment. Stevenson's account is then coherent with his explanation of imperative force – that is, that our aim in expressing an ethical judgment is to "control actions of the kind judged".⁵⁴ Then, given that judgments about unavoidable acts cannot be changed by the subject, Stevenson concludes that they serve no purpose.⁵⁵ And, given that we do not want to "talk aimlessly",⁵⁶ we restrict our ethical judgments to avoidable acts.

3. Classical objections to emotivism

In this final section, I will offer an overview of the main objections traditionally made against emotivism: the so-called 'Frege-Geach objection' and the denial of

⁵³ Ibid., p. 298.

⁵⁴ Stevenson, C. L. "Ethical Judgments and Avoidability", op. cit., p. 144; Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., p. 303.

⁵⁵ Stevenson, C. L. "Ethical Judgments and Avoidability", op. cit., p. 152; Stevenson, C. L. *Ethics and Language*, op. cit., pp. 302-304.

⁵⁶ Stevenson, *Ethics and Language*, op. cit., p. 303.

emotivism's assumption that there is a clear-cut distinction between the evaluative and the descriptive content of ethical language. I will also explain McDowell's and Wiggins' argument, which aims to show that we do not need to defend an emotivistic account of the meaning of moral terms to claim an emotive foundation of Morality. Since the debate is currently still alive, it would be unfair on my part to try to settle the matter here, which is why my aim is not, strictly speaking, to judge the soundness of any of these objections but, rather, to explain them to illustrate that emotivism is a disputable metaethical view.

On the one hand, a classical objection which aims to show that the meaning of ethical terms cannot be identified with their emotive meaning is the so-called 'Frege-Geach objection', formulated by Peter Geach⁵⁷ and taking into account what he called the 'Frege Point', *i.e.* the claim that "[a] thought may have just the same content whether you assent to its truth or not; a proposition may occur in discourse now asserted, now unasserted, and yet be recognizably the same proposition".⁵⁸

Geach focuses on arguments with a structure similar to the following one:

- (1) Prostitution is (morally) wrong
- (2) If prostitution is (morally) wrong, then it is (morally) wrong to open a brothel
-
- (3) It is (morally) wrong to open a brothel

As we have just seen, according to Stevenson's emotivism the meaning of sentence (1) is disapproval expressed towards prostitution. But, as Geach pointed out, in (2) this expression of disapproval is clearly not part of the meaning of the statement 'Prostitution is (morally) wrong', since one can assert (2) without having any attitude of approval or disapproval towards prostitution. The only way available for the emotivist to skip this problem seems to be to claim that the meaning of 'Prostitution is (morally) wrong' is different in (1) and (2). This, however, has the odd consequence that we would not be able to consider the argument presented in (1)-(3) as valid since it would take the form "p, q → r; therefore r". But it seems hard to deny, at least intuitively, that the argument is a valid one.

According to Geach, his objection shows a defective trait of the emotivistic theory of ethical language: its failure to distinguish between calling a thing 'P' and

⁵⁷ Geach, P. T. 1960. "Ascriptivism." *Philosophical Review* 69 (2), pp. 221–225; Geach, P. T. 1965. "Assertion." *Philosophical Review* 74 (4), pp. 449–465.

⁵⁸ Geach, P. T. "Assertion", *op. cit.*, p. 449.

predicating 'P' of a thing. We can predicate 'P' of a thing without calling that thing a 'P', *i.e.* without asserting that that thing is a 'P'. In Geach's words:

[...] what is regularly ignored is the distinction between calling a thing "P" and predicating "P" of a thing. A term "P" may be predicated of a thing in an if or then clause, or in a clause of a disjunctive proposition, without the thing's being thereby called "P". To say, "If the policeman's statement is true, the motorist touched 60 mph" is not to call the policeman's statement true; to say, "If gambling is bad, inviting people to gamble is bad" is not to call either gambling or invitations to gamble "bad." Now the theories of non-descriptive performances regularly take into account only the use of a term "P" to call something "P"; the corroboration theory of truth, for example, considers only the use of "true" to call a statement true, and the condemnation theory of the term "bad" considers only the way it is used to call something bad; predications of "true" and "bad" in if or then clauses, or in clauses of a disjunction, are just ignored. One could not write off such uses of the terms, as calling for a different explanation from their use to call things true or bad; for that would mean that arguments of the pattern "if x is true (if w is bad), then p; but x is true (w is bad); ergo p" contained a fallacy of equivocation, whereas they are in fact clearly valid.⁵⁹

On the other hand, most of the criticisms about emotivism have traditionally been directed against its assumption that there is a clear-cut distinction between the evaluative and the descriptive content of ethical language.

Thus, for example, Searle argued that non-evaluative statements can entail evaluative statements: from the purely descriptive statement "Jones uttered the words 'I hereby promise to pay you, Smith, five dollars'" we can infer the evaluative statement 'Jones ought to pay Smith five dollars'.⁶⁰ The problem for emotivism is that it assumes a clear-cut distinction between facts and values that makes it impossible to infer an evaluative premise unless there is an evaluative premise in the derivation.⁶¹

Philippa Foot offered another argument for the claim that there is no clear-cut distinction between the evaluative and the descriptive meaning of ethical language.⁶² Foot argued that the evaluative meaning of a moral concept cannot be described without referring to the object being evaluated. Foot's argument can be

⁵⁹ Geach, P. T. "Ascriptivism", *op. cit.*, p. 223.

⁶⁰ See: Searle, John R. 1964. "How to Derive 'Ought' From 'Is.'" *Philosophical Review* 73 (1): 43–58.

⁶¹ A similar argument to that of Searle can be found in Foot's "Moral Arguments" (Foot, Philippa. 1958. "Moral Arguments". In Foot, Philippa. 2002. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press; p. 104), where Foot argued that from a non-evaluative premise such as 'X is a lack of offence' we can infer the evaluative premise 'X is an act of rudeness'.

⁶² Foot, Philippa. 1958-1959. "Moral Beliefs." In Foot, Philippa. 2002. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, pp. 110-131

summarised as follows: in the same way that nobody can “[...] feel dismay about something he did not see as bad; if his thoughts about it were that it was altogether a good thing, he could not say that (oddly enough) what he felt about it was dismay”,⁶³ nobody can say, for example, that “clasping the hands three times in an hour was a good action”.⁶⁴ Thus, the range of application of value concepts is restricted by the kind of object we are referring to, which seems to show that evaluation is somehow logically connected to factual statements.

More recently, the debate over whether there is a clear-cut distinction between the evaluative and the descriptive content of ethical language has focused on the so-called ‘thick concepts’, *i.e.* concepts with both evaluative and descriptive content.⁶⁵ A classic example of a thick ethical concept is ‘courageous’: when I say that someone is courageous, I am not merely evaluating him positively but also *describing* him as a person who is not afraid of taking risks. If, as some authors have urged,⁶⁶ the evaluative and the cognitive content of thick ethical concepts cannot be disentangled, *i.e.* we cannot understand what being courageous is without referring to not being afraid of taking risks and vice versa, then the possibility of arguing for an emotivist account of ethical language is blocked.

Another way that emotivism has been argued against is by trying to undermine one of its main motivations. One of the main strengths of emotivism is that it seems to be the most straightforward way to secure our intuition that our morality depends on our attitudes or emotions, in the sense that without these we would not be moral beings. However, some authors have argued that there are alternative ways of preserving that claim: by establishing an analogy between values and colours, Wiggins and McDowell have argued that values, like colours, are anthropocentric in the sense that our perception of them depends on our idiosyncratic perceptual system, but this by itself does not imply that they only exist in the subject.⁶⁷ If correct, the argument would show that if an emotivist such as Stevenson wants to give a non-descriptive account of the meaning of ethical terms, he would need of something more than the acceptance of an emotive account for the foundations of Morality. In Wiggins’ words:

⁶³ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁵ For an overview of the current state of the debate on thick concepts, see the papers collected in Kirchin, Simon, ed. 2013. *Thick Concepts*. Oxford: Oxford University Press.

⁶⁶ See, for example: Williams, Bernard. 1985/2006. *Ethics and the limits of philosophy*. London: Routledge, pp. 128-131 and 140-142; Putnam, Hilary. 2002. “The Collapse of the Fact/Value Dichotomy.” In *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 34-35.

⁶⁷ McDowell, J. 1985. “Values and Secondary Qualities”. In McDowell, J. 1998. *Mind, Value and Reality*. USA: Harvard University Press, p. 143; Wiggins, D. 1976. “Truth, Invention and the Meaning of Life”. In Wiggins, D. 1998. *Needs, Values, Truth*. Oxford: Clarendon Press, 3rd Edition, pp. 106-107.

We may see a pillar-box as red because it is red. But also pillar-boxes, printed as they are, *count* as red only because there actually exists a perceptual apparatus (*e.g.* our own) that discriminates, and learns on the direct basis of experience to group together, all and only the actually red things. Not every sentient animal that sees a red postbox sees it as red. But this in no way impugns the idea that redness is an external, monadic property of a postbox. ‘Red postbox’ is not short for ‘red to human beings postbox’. Red is not a relational property. (It is certainly not relational in the way in which ‘father of’ is relational, or ‘moves’ is relational on a Leibniz-Mach view of space). All the same, it is in one interesting sense a *relative* property. For the category of colour is an anthropocentric category. The category corresponds to an interest that can only take root in creatures with something approaching our own sensory apparatus.⁶⁸

Thus, according to these authors, values are subjective in the sense that they cannot be conceived without a subject, but not in the sense that they do not form part of the world. A crucial step in the argument is Wiggins’ claim that anthropocentricity has nothing to do with objectivity:

[...] let me point out the *prima facie* implausibility of the idea that the distinction between objectivity and non-objectivity (which appears to have to do with the existence of publicly accepted and rationally criticizable standards of argument, or of ratiocination towards truth) should coincide with the distinction between the anthropocentric and the non-anthropocentric (which concerns orientation towards human interests or a human point of view). The distinctions are not without conceptual links, but the *prima facie* appearance is that a matter that is anthropocentric may be either more objective or less objective, or (at the limit) *merely* subjective. This is how things will appear until we have an argument to prove rigorously the mutual coincidence of independently plausible accounts of the anthropocentric/non-anthropocentric distinction, the non-objective/objective distinction, and the subjective/non-subjective distinction.⁶⁹

A more detailed justification for the claim that anthropocentricity cannot be identified with objectivity can be found in Prades’ “Realismo y Quietismo”.⁷⁰ There, Prades developed an account which aims to make compatible an idiosyncratic foundation of our conceptual system with the claim that it is the world what gives our statements its truth-values. His reasoning is grounded on the distinction be-

⁶⁸ Wiggins, D. “Truth, Invention and the Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 106-107. McDowell uses the same analogy: “[...] evaluative ‘attitudes’, or states of will, are like (say) colour experience in being unintelligible except as modifications of a sensibility like ours. The idea of value experience involves taking admiration, say, to represent its object as having a property that (although there in the object) is essentially subjective in much the same way as the property that an object is represented as having by an experience of redness -that is, understood adequately only in terms of the appropriate modification of human (or similar) sensibility” (McDowell. “Values and Secondary Qualities”, *op. cit.*, p. 143).

⁶⁹ Wiggins, D. “Truth, Invention and the Meaning of Life”, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁷⁰ Prades, J. Ll. 2015. “Realismo y Quietismo”. In Prades, J. Ll., ed. 2015. *Cuestiones de Metafísica*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 91-125.

tween content and truth: although the content of what we say is determined by our idiosyncrasy, the truth of what we say is still determined by the world. Denying this distinction would mean us claiming that because our human nature determines our conceptual system of the world, it must also be our human nature that determines its correctness. However, this would amount to claiming that the correctness of the *content* of an utterance such as ‘The grass is green’ is not determined by the *fact* that the grass is green but by our own human nature. But, it seems evident that the *fact* that the grass is green in no way depends on us because the grass would still be green even if we were to disappear.

Wiggins and McDowell’s argument is, however, problematic. The problem does not come so much from the claim that anthropocentricity has nothing to do with objectivity, but from the analogy between values and colours upon which the argument rests. The analogy is disputable and so, it is not clear why the emotivist is committed to accepting it.⁷¹ The analogy simply assumes the falsity of emotivism, insofar as it rests on the claim that moral terms work as predicates.

4. Conclusion

Throughout this paper, I have commented on Stevenson’s metaethical view. I have discussed some aspects of Stevenson’s proposal which I take to be in some way problematic, such as Stevenson’s claim that a necessary feature of ethical judgments is that they have an imperative force. I have also explained some of the objections that have been traditionally held against emotivism: the so-called ‘Frege-Geach objection’ and some of the different ways it has been argued against emotivism’s assumption that there is a clear-cut distinction between the evaluative and the cognitive meaning of ethical language. Finally, I have explained McDowell’s and Wiggins’ argument, which aims to show that we can accept an emotivistic foundation of Morality without having to commit ourselves to accepting an emotivistic account of the meaning of moral terms which, as I have pointed out, rests on the disputable analogy between values and colours.

⁷¹ Hare, for example, explicitly rejects the possibility of construing any analogy between value predicates and colour predicates (Hare, R. M. 1960. “Ethics”. In Hare, R. M. 1972. *Essays on the Moral Concepts*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 41–42).

REFERENCES

- Ayer, A. J. 1936. "Critique of Ethics and Theology". In Ayer, A. J. 1946/1971. *Language, Truth and Logic*. 2nd Edition. Harmondsworth: Pelican Books, pp. 136-158.
- 1946/1971. *Language, Truth and Logic*. 2nd Edition. Harmondsworth: Pelican Books.
- 1959. "Editor's Introduction". In Ayer, A. J., ed. 1959. *Logical Positivism*. New York: The Free Press, pp. 3-28.
- Blumberg, Albert E.; Feigl, Herbert. 1931. "Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy". *The Journal of Philosophy* 28 (11): 281-296.
- Foot, Philippa. 1958. "Moral Arguments". In Foot, Philippa. 2002. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press; pp. 96-109.
- 1958-1959. "Moral Beliefs." In Foot, Philippa. 2002. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, pp. 110-131.
- Geach, P. T. 1960. "Ascriptivism." *Philosophical Review* 69 (2): 221-225.
- 1965. "Assertion." *Philosophical Review* 74 (4): 449-465.
- Hare, R. M. 1960. "Ethics". In Hare, R. M. 1972. *Essays on the Moral Concepts*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 39-54.
- Searle, John R. 1964. "How to Derive 'Ought' From 'Is.'" *Philosophical Review* 73 (1): 43-58.
- Kirchin, Simon, ed. 2013. *Thick Concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- McDowell, J. 1985. "Values and Secondary Qualities". In McDowell, J. 1998. *Mind, Value and Reality*. USA: Harvard University Press, pp. 131-150.
- Neurath, Otto. 1931/32. "Sociology and Physicalism". In Ayer, A. J., ed. 1959. *Logical Positivism*. New York: The Free Press, pp. 282-317.
- Prades, J. Ll. 2015. "Realismo y Quietismo". In Prades, J. Ll., ed. 2015. *Cuestiones de Metafísica*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 91-125.

- Putnam, Hilary. 2002. "The Collapse of the Fact/Value Dichotomy." In *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, pp. 1-64 Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schlick, Moritz. 1939. "What is the Aim of Ethics?". In Ayer, A. J., ed. 1959. *Logical Positivism*. New York: The Free Press, pp. 247-263.
- Stevenson, C. L. 1937. "The Emotive Meaning of Ethical Terms". *Mind* 46 (181): 14-31.
- 1938a. "Persuasive Definitions". *Mind* 47 (187): 331-350.
- 1938b. "Ethical Judgments and Avoidability". In Stevenson, C. L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, pp. 138-152.
- 1944. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press (thirteen printing: October 1969).
- 1948a. "Meaning: Descriptive and Emotive". In Stevenson, C. L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, pp. 153-174.
- 1948b. "The Nature of Ethical Disagreement". In Stevenson, C. L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, pp. 1-9.
- 1950. "The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implications". In Stevenson, C. L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, pp. 55-70.
- 1961. "Relativism and Nonrelativism in the Theory of Value". In Stevenson, C. L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, pp. 71-93.
- 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press.
- Wiggins, D. 1976. "Truth, Invention and the Meaning of Life". In Wiggins, D. 1998. *Needs, Values, Truth*. Oxford: Clarendon Press, 3rd Edition, pp. 87-137.
- Williams, Bernard. 1985/2006. *Ethics and the limits of philosophy*. London: Routledge.

Estética y Teoría del Arte

Aesthetics and Theory of Arts





*The philosophy of order through the Ring des
Nibelungen of Wagner (Part I: “Das Rheingold”)*

*Filosofía del orden desde el
Anillo del Nibelungo de Wagner*

(Parte I: “El oro del Rin”)

DIEGO A. ZAMBRANO ÁLVAREZ

Universidad Internacional del Ecuador
diegozambrano03@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.017>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 329-346



Recibido: 21/02/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

La presente contribución analiza el pensamiento filosófico de Richard Wagner desde una propuesta politológica propia en la que muestra el conflicto que existe entre el amor y el poder, dos pasiones que determinan nuestra condición egoísta y las decisiones personales y sociales. La fundamentación teórica se basa en la función política de la estética que es capaz de describir el imaginario social y una forma de ordenar y normar la vida en común.

Palabras clave: Wagner, Nibelungo, filosofía, estética, política.

Abstract

This contribution analyses the thought of the philosopher Richard Wagner from a political proposal where he shows the conflict between the power and love, two natural passions of selfish condition and personal and social choices. The theoretical foundation it's based on the political function of esthetic, who has the ability to describe the social imaginary as a way to give order to the community.

Keywords: Wagner, Nibelungo, philosophy, esthetic, politics.

Entre las manifestaciones artísticas más complejas de todos los tiempos se encuentra la ópera. Este género musical, poético, dancístico y teatral que ha sido capaz de juntar a la mayoría de las bellas artes hasta constituirse en el paradigma del arte triunfante por ser capaz de abrirse campo hacia la escenificación arquetípica de la tragedia que implica la representación misma de la angustia humana ante la vida. Aquel ser arrojado al mundo en estado *de yecto*; es decir, desprovisto de un proyecto determinado que le dé sentido a una existencia que entiende limitada en espacio y tiempo, y pese a que camina hacia una inevitable extinción,¹ lucha por perseverar en su propio ser,² proveyéndose así de una energía vital que en el drama musical wagneriano se muestra en la emisión de un sonido orquestal tan envolvente y poderoso que podría resultar abrumador.

La ópera como género evolucionado de la tragedia griega, del canto gregoriano y el teatro barroco es capaz de llevarnos al límite de la sensibilidad y del pensamiento; tal como lo hace la filosofía cuando se pregunta por el ser, el otro, el sentido de la vida y otros aspectos metafísicos. La ópera se presenta como campo preñado de reflexiones filosóficas en la que se discuten aspectos propios de la ética, la política, la estética, la filosofía de la mente y la moral que gobiernan a una sociedad determinada, en un tiempo específico.

Para Nietzsche,³ la tragedia griega, y la ópera por extensión, devela el espíritu humano ambivalente y contradictorio que se manifiesta en la visión dionisiaca y apolínea de la vida.⁴ Apolo es el héroe griego, que roba el fuego a los dioses para entregárselos a los seres humanos y crear con ello la industria, el arte, la técnica; en definitiva, la civilización. Dionisio presenta un carácter radicalmente opuesto al concebírsele como el dios del vino, la embriaguez, los excesos y el disfrute carnal (García Gual, 2014). El criterio de Nietzsche, refrendado por el psicoanálisis,⁵ esta lucha interna que pervive en cada uno de nosotros es la causa directa de nuestras luces y sombras,⁶ y lo que nos define como especie. Para Hume,⁷ la razón es el instru-

¹ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 65-75.

² Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Orbis, 1980, p. 131.

³ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, México, Tomo, 2014.

⁴ Silvestre, Laura. "Nietzsche y Wagner: Renacimiento de la tragedia griega" en *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*. Madrid, UNED, ISSN: 2014-1386, 2015, pp. 1-13.

⁵ Freud, Sigmund. *Obras completas*. Vol XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

⁶ Nietzsche, Friedrich, *El viajero y su sombra*, Barcelona, Fontana, 2013, p. 13.

⁷ Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid: Tecnos, 2008, pp. 541-573.

mento que utiliza el instinto para procurarse aquello que desea; contrariándose así la visión aristotélica en la que es el deseo debe formarse para obedecer a la razón.⁸

Sería inútil insistir en la grandeza del género y los aportes de figuras prominentes como Mozart, Puccini, Donizetti, Verdi, Bizet, Debussy, Rossini y tanto otros que han dedicado su vida a legarnos piezas tan excelsas y complejas sobre las que no queda otra alternativa que dejarse seducir.

Por medio de esta contribución, pretendo hacer un tributo al pensamiento filosófico de uno de los más grandes artistas de todos los tiempos. Nos detendremos en Richard Wagner (1813-1883), revolucionario y romántico pero sobre todo pensador, que consagró su talento para que su arte pueda recobrar el carácter religioso y sagrado que ya tuvo en el Grecia antigua.

El Viejo Mago del Norte como lo apodó su amigo, admirador, y después furibundo detractor, Friedrich Nietzsche, creó una música solemne provista de canto poético hasta lograr plantear una concepción estrictamente filosófica y política sobre el origen y el fin de la civilización, como producto y consecuencia de la ambición humana porque es esta pulsión la que lleva a privilegiar el poder, aun cuando para ello deba renunciarse al amor, que es para Wagner el sentimiento más puro y sublime.

Wagner recurre a la mitología nórdica como referencia para representar arquetipos que se manifiestan por medio de personajes; no obstante, el genio no reproduce la mitología en cuestión, sino que la transfigura hasta desarrollar una propia y lograr que su visión filosófica se impregne en su sobresaliente tetralogía que tituló *El Anillo del Nibelungo*.⁹ Para muchos, se trata de una extravagancia que en aproximadamente dieciséis horas de duración, recoge el credo revolucionario de Wagner, en contra de la ilustración burguesa.¹⁰

Esta magnífica obra épica, en la que Wagner trabajó desde 1848 hasta su estreno en 1876 en Bayreuth, un teatro diseñado y construido por el propio Wagner, bajo

⁸ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Mestas, 2010, Libro segundo.

⁹ El *Anillo del Nibelungo* se compone de cuatro óperas ordenadas secuencialmente que son: *El oro del Rin*, *Las Valkirias*, *Sigfrido*, y finalmente al *Ocaso de los dioses*.

¹⁰ No ha de caerse en el error de pensar que el pensamiento wagneriano anti burgués lo acercó al comunismo o alguna forma de simpatía con los movimientos obreros, lo cual podría sustentarse en el pasaje de la obra en la que Alberich, el nibelungo que roba el oro del Rin para fundir el anillo, esclaviza a sus hermanos. Muy por el contrario a lo indicado, la apuesta política del autor consistió en defender sentimientos nacionalistas de corte imperial y antisemita, que inclusive lo convirtió en figura icónica del Nacional Socialismo, dada además la devoción de Hitler por la música de Wagner. No obstante, "La acusación que está desenfocada es la de nazi. No puede serlo alguien que no vivió ninguna de las dos Guerras Mundiales. No se puede culpar a Wagner de que fuera considerado el músico oficial del Tercer Reich, de que los festivales de Bayreuth fueran firmemente apoyados por el régimen y de que Adolf Hitler fuera un rendido admirador de su música y muy especialmente de *Tristán e Isolda*". Salmerón, Miguel. "Wagner y la filosofía, Wagner como filosofía" en *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, Segunda época, No. 7, p. 131.

el patrocinio de Luis II de Baviera que hoy se erige un templo para los amantes de la ópera. Desde mi punto de vista, por medio de *El Anillo*, Wagner es capaz de configurar una teoría de la filosofía del orden, los valores, la lucha por el poder, y como tal del Derecho; como elementos centrales para la comprensión misma de nuestra vida en sociedad. En lo que concierne a la presente contribución, centraremos nuestra atención en *El oro del Rin*, que representa el origen de la sociedad, por medio de la transgresión de la norma establecida y al conflicto político como elemento central para la activación del devenir de la historia. En tal virtud, pretendo dejar sentada la fundamentación básicas para la formulación de una teoría del orden y del derecho, a partir de este portento artístico.

1. La función política de la estética wagneriana

PREVIO A CENTRARNOS EN LOS ELEMENTOS propios de nuestro objeto de estudio, cabe hacer una breve obertura para caracterizar la visión estética y política del autor puesto que el propio Wagner ve en el arte una función social; y como tal, le concede una función política por ser capaz de conceptualizar la lucha por el poder y plantear modelos generales para una vida social en plenitud.¹¹ Desde la visión del artista total, la música no puede ser vista como vano divertimento, sino como la expresión de una perspectiva filosófica por medio de una estética que por simbólica, se hace cargo de una propuesta metafísica.¹² La impronta socializadora del arte es un elemento que se observa en el románico, en el arte egipcio o en el rupestre; Hannah Arendt (2003) también descubrió al Kant político en la *Crítica del Juicio* (2005) a la que dedica reflexiones sobre el arte y su función socializadora, en tanto exhibición que se comparte, se critica, analiza y se resignifica cada vez que alguien reflexiona desde ella.¹³

Fiel a la visión dialéctica idealista de Hegel, dominante en el mundo alemán de la época, Wagner encuentra en la lucha de los opuestos, el motor que permite el avance de la historia. La lucha entre la razón y la pasión, el poder y el amor, el día y la noche va tejiendo una síntesis que redima a la humanidad hacia la consecución de un mundo que supere sus miserias, hacia su redención, por medio del amor y su grandeza.

¹¹ Salmerón, Miguel. “Wagner desde Adorno: La forma como contenido social” en *Fedro: Revista de estética y teoría de las artes*, No. 12, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2013 ISSN 1697- 8072.

¹² Rodríguez, Carolina. “La influencia de Schopenhauer en la estética wagneriana” en *Hallazgos: Producción de conocimientos* No. 49, Bucaramanga: Universidad Santo Tomás, 2005.

¹³ La teoría estética de Kant también puede apreciarse en: Kant, I. *Lo bello y lo sublime*, México: Tomo, 2013, pp. 19-55.

En obras como *Tristán e Isolda*, Wagner caracteriza, desde la luz a la razón que gobierna el día pero que no le permite al amante contemplar a su amor prohibido; e Isolda, desde las penumbras de la pasión de la noche, embriagada de un amor infinito que solamente será posible por medio del renunciamiento que hace Tristán a la claridad para fundirse con su amada en la oscuridad de la muerte, donde el deseo deja de desear para abrazar lo sublime al fundirse en uno solo, donde se experimenta la eternidad, a la que no perturba el paso del tiempo. Esta dicotomía se también se observa en Goethe, Tannhäuser, Parsifal y en *El Anillo*.

En Tannhäuser, pese a ser una obra que el propio Wagner calificó de fallida, nos resulta de especial relevancia porque ahí se conciben aspectos propios de su filosofía y de la estética que desarrollará en sus obras posteriores. La dicotomía wagneriana, se identifica en dos personajes femeninos que representan las dos caras de la naturaleza humana. Por una parte, aparece Venus que representa el aspecto pasional, carnal y terrenal del amor; y por otra parte, la santa a quien corresponde el elemento espiritual y celestial que también caracteriza al amor de pareja. Durante el drama, el protagonista oscila entre las dos mujeres puesto que es la conjunción de ambas lo que satisface la necesidad de amar de Tannhäuser, quien conoce el tedio del placer corporal, que para obtenerlo, requiere descender al interior de la tierra, que en términos freudianos corresponde al dominio del *ello* y que siempre privilegia la pasión por sobre el amor.¹⁴

La conquista del deseo del otro constituye la fuente más importante de poder debido al apego que produce; no obstante, la pugna entre poder y amor ha de resolverse, según Wagner por el triunfo del segundo ya que el amor y el poder comparten su naturaleza dionisiaca que nubla la razón. Son dos son fuerzas contrapuestas entre sí porque el poder implica aprehensión, egoísmo y sometimiento; en tanto que el amor se ofrece, se da a sí mismo como consecuencia de un altruismo que le es consustancial.

El gran drama musical wagneriano, unifica a la música, que en su potencia es pura pasión dionisiaca que retumba hasta abrirse paso con la fuerza propia de la voluntad de Schopenhauer, el pesimismo helénico de estoicos, epicúreos, escépticos y cínicos, y la voluntad de poder del vitalismo de Nietzsche; con el canto poético que es manifestación de la razón apolínea; todo esto para crear una obra total donde aria y recitativo no se separan porque Wagner encuentra la perfección estética en la unidad sintética de los opuestos.¹⁵ El drama musical es arte para comprender el mundo de lo humano, su interpretación fenomenológica y el carácter activo de los

¹⁴ Gavilán, Enrique. *Entre la historia y el mito: el tiempo en Wagner*, Madrid: Akal, 2013, pp.55-70.

¹⁵ Pérez Maseda, Eduardo. *El Wagner de las ideologías: Nietzsche - Wagner*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, pp. 75-92.

valores estéticos, como una herramienta permanente para transformar el mundo.¹⁶ La característica integradora de las artes que se manifiesta en la obra wagneriana ha llevado a algunos autores a pensar en él como el punto de llegada de la ópera. Al respecto, Badiou concluye, que "...podría considerarse a Wagner el último gran modelo de la música basada en la configuración, de la música que configura el sistema de su multiplicidad inmanente y que nunca permite que esa multiplicidad se disperse en la figura de la constelación."¹⁷

Wagner propone un nuevo orden moral, donde su arte pueda ser factible. Se trata de una aspiración individual y egocéntrica para algunos, y para otros una revolución estética en función de ideales políticos, en los que la música actual, desposeída de su carácter cúlrico y transfigurador del carácter afirmador del mundo, habría dejado de ser la flauta de Dionisio." (Nietzsche, 2017: 142) para ser un banal instrumento de entretención.

No sorprende que Wagner hubiere recurrido a los relatos heroicos mitológicos para la presentación de un modelo político "El motivo, la referencia a sí mismo, la fórmula simbólica, la significativa alusión verbal a través de largos pasajes eran, según mi sentir, recursos épicos que me encantaban precisamente por ello..."¹⁸

Los valores románticos que proclama Wagner, desde su visión política del arte, deja atrás las filosofías que mayor influencia tuvieron en su pensamiento. Así, el pesimismo de Schopenhauer y el vitalismo de Nietzsche son superados por la posibilidad de un mundo mejor, que puede alcanzarse por medio del gobierno del amor fraternal entre los humanos; no obstante, esto sería posible, si existe un renunciamiento de esa voluntad de alcanzar el poder, por el poder mismo. Para Wagner, la codicia por el poder, el prestigio y la riqueza, que suele ser más fuerte que el amor constituye la causa que conduce a los pueblos hacia su destrucción, y la inversión de esta jerarquía entre los opuestos es el camino hacia su propia emancipación. Así, desde la filosofía contemporánea de Byung-Chul Han, el Eros debe ser tenido como una aspiración revolucionaria hacia una vida social diferente en virtud de su fuerza universal, que es capaz de unir lo artístico, lo existencial y lo político.¹⁹

Una vez que hemos tratado de caracterizar, en términos muy generales, el pensamiento estético wagneriano, como propuesta para la transmisión de ideales políticos, procedemos a analizar la trama del *Oro del Rin*, que es la primera pieza de esta tetralogía²⁰.

¹⁶ Silveira, Silvia. *R. Wagner: Su vida, filosofía, estética y música*. Madrid: Laguna, 2014, pp. 24-35.

¹⁷ Badiou, Alain. *Cinco lecciones sobre Wagner*, Madrid: Akal, 2010, p. 39.

¹⁸ Mann, Thomas. *Richard Wagner y la Música*. Buenos Aires: Penguin Random House, 2015, p. 25.

¹⁹ Han, Byung-Chul. *La agonía del eros*, Barcelona: Herder, 2018. p. 82.

²⁰ El Anillo del Nibelungo se compone por cuatro óperas: El Oro del Rin; Las Valquirias, Sigfrido y El Ocaso de los Dioses.

2. La dialéctica entre el amor y el poder: El robo de El Oro del Rin.

LA PRIMERA PIEZA DE LA TETRALOGÍA del *Anillo del Nibelungo* se presenta como un constructo filosófico en el que la génesis del mundo, no coincide con el origen de la historia. Apoyado en la mitología, incluyendo al *Antiguo Testamento* (reconocido por cristianos, judíos y musulmanes) lo que precede a la existencia del ser, es la nada²¹ y es la que cubre con su oscuridad y silencio aquello que ha de llegar a ser. Lo que irrumpe en esta atmósfera y desencadena el surgimiento del todo es el sonido, el verbo, el logos. En Wagner, aquella nómada primigenia será una nota, a la que se le añade un sí bemol, que divide la octava. El uno se convierte en 2 tonos y es esa interacción surge la posibilidad de escalar notas, que en su continuidad musical, invita a las subsiguientes notas y nos permite percibir el paso el tiempo; cada vez menos espaciadas, complejas y armónicas que evocan el paso de un río musical, a partir del cual el mundo se crea como infinita posibilidad en construcción.

El río caracteriza al devenir, así en Wagner como en Heráclito porque nunca será idéntico a sí mismo; no obstante, la romántica tendencia wagneriana hacia la admiración por la naturaleza, nos advierte sobre el poder de las aguas como generador insustituible de la vida y creadora de las riquezas materiales, que constituye el origen de la desigualdad entre seres humanos, la corrupción de los valores y el origen de las pulsiones destructivas que nos empuja hacia la conquista del poder y nos arroja al terreno hostil de la política.²²

La riqueza de la vida natural está simbolizada en el oro, que se esconde en las profundidades del Rin. Este metal precioso goza de la particularidad de conceder el poder a quien fuese capaz de fundir con él un anillo.²³ No obstante, la codicia humana que nos impulsa a la gloria, solo se alcanza mediante el repudio del amor. Esta compleja decisión y las consecuencias que acarrea en lo individual y colectivo, hace que Wotan (el dios mayor) encargare su custodia a tres *sondinas*,²⁴ que representan el pasado, el presente y el futuro.

Aparece en escena Alberich, un nibelungo²⁵, que embriagado de pasión erótica persigue a una sondina, la misma que al juntarse con sus dos hermanas empiezan a burlarse y humillar al nibelungo. Alberich, que se siente defraudado, agredido y

²¹ Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Lozada, 2013, pp.64-94.

²² Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós, 2013, pp. 32-84.

²³ Debemos destacar la simbología del anillo, que en el encierro en sí mismo, por su forma circular, hace alusión al egoísmo, que implica la autocomplacencia del poder que orbita incansablemente sobre su propio ego.

²⁴ Las sondinas son heroínas mitológicas, como serían las musas para las artes o las valquirias, para recoger los cuerpos de los guerreros muertos en batalla.

²⁵ Los nibelungos son una especie de duendes asquerosos, tomados de leyendas escandinavas, que viven como topos debajo de la tierra en busca de metales preciosos, y que sufren el repudio de los demás seres, debido a lo grotesco de su aspecto. Rodríguez, David. *El anillo del Nibelungo*, Madrid, Macrolibros, 2016, pp. 7-11.

despreciado descubre el resplandor del oro e indaga sobre él. Al comentarle sobre las características y las consecuencias de robar el oro y fundir el anillo, Alberich no duda en maldecir al amor, tomar el oro y fundir la joya. En este aspecto, se puede trazar un paralelismo con Apolo, que roba el fuego sagrado y con ello, estos dos personajes empiezan a transformar la materia y a construir un mundo artificial, que es la mundanidad que nos engulle.

Es en este preciso momento, en el que la historia echa a andar; es la desobediencia y la ambición material y política la que establece el momento originario de la sociedad porque es allí, donde el ser humano rastrero empieza a transformar el mundo a su voluntad, desacatando los mandamientos de los dioses. Se crea la sociedad porque es el poder político quien crea el poder jurídico, y es este quien separa a los seres humanos de la naturaleza para convertirle en un grupo humano que se identifica como distinto a todos los demás. Para Adorno, en el *Anillo* se mezcla poder y pacto mítico para que nazca la intuición del origen del derecho y la experiencia de la injusticia social, en la que en nombre legitimador del derecho dominan el poder y la propiedad. El *anillo* se convierte en *mitologización*, de la violencia que es, para legitimación el orden establecido.²⁶

Poder, derecho y propiedad se presentan como el germen de toda degradación del tejido social, tal como la advertiría Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de 1755, en el que relata que la envidia, la exclusión; y como tal, la democracia se erosiona cuando los bienes del dominio común, se convierten en patrimonio exclusivo de alguien.²⁷ En *El Anillo*, el oro no podía ser robado porque al permanecer en el río pertenecía a todos, por no ser de exclusividad de ninguno; no obstante, en el momento que alguien se apropia, sobreviene la desgracia porque siembra envidia, y ésta la lucha por poseer aquello que se desea. Esta idea puede extraerse de *El arte del buen vivir*²⁸ de Schopenhauer en la que se analiza *lo que uno tiene*, que es parte de nuestra vida, junto a *lo que uno es* y *lo que representamos* para los demás. En el caso de los bienes materiales, el autor nos advierte, que si bien estos son necesarios para la conservación de la vida, su acumulación es fuente de sufrimiento en tanto demanda esfuerzo para obtenerlos, para mantenerlos y aún más para conservarlos lejos de las ambiciones de los demás. Pese a esa energía, se trata de bienes que tienden a la destrucción y desvalorización, lo que produce dolor en tanto nos separa; y más que felicidad, nos producen tedio.

²⁶ Adorno, Theodor, *op. cit.*

²⁷ En este aspecto, no podemos dejar de señalar la similitud con el materialismo histórico de Marx, lo cual nos conduce a la conclusión que la democracia es mucho más armónica en el comunismo, que con un capitalismo excluyente, a diferencia del discurso tan posicionado desde las esferas económicamente dominantes de nuestros tiempos.

²⁸ Schopenhauer, Arthur, *Arte del buen vivir*, México DF, Edaf, 2008, pp. 81-90.

Cuando Alberich regresa al *Nibelheim*, que es el mundo subterráneo donde habitan los nibelungos, se siente investido de poder y riqueza no hace otra cosa que institucionalizarlo y crear un orden normativo despótico en el que se presenta como legítimo monarca, y esclaviza a sus hermanos para servirse del fruto de su trabajo.²⁹

La insalvable dicotomía entre amor y poder se hace patente. Se trata de dos pasiones, que como seres humanos nos dominan aunque se repelen mutuamente. La tesis de Wagner, y es el hilo conductor de la obra, consiste en que los seres humanos arrastrados por el *ello* freudiano, que es la profunda caverna de nuestra mente, estamos motivados a privilegiar el poder y la riqueza, por sobre el amor aunque la historia demuestre que esta jerarquía no ha hecho más que empujarnos inercialmente hacia la destrucción social.

Desde el punto de vista ideológico, Wagner fue un detractor políticamente activo de la sociedad burguesa en la que vivió; tanto lo fue, que inclusive participó en la revolución de 1849 en contra del régimen de Federico II de Sajonia; la misma que se produjo antes de la composición del Anillo. Así, el robo del oro constituye un símbolo en la que el artista total, sin ser partidario del comunismo, manifiesta que la destrucción de la sociedad y del mundo se producirá por el capitalismo materialista porque conllevará la degradación del medio ambiente, de los valores sociales y se alimenta de la esclavitud de los trabajadores. Es esta premonición, y no la maldición del anillo, lo que hace llorar a las sondinas que son conscientes que la codicia es el germen de la desgracia que cubrirá a dioses y a humanos.

Las influencias filosóficas de Schopenhauer, Hegel y Kan se hacen presentes en Wagner, aunque él reconozca en su biografía sobre la influencia del primero de los filósofos citados. Este pasaje nos recuerda a la dialéctica hegeliana como el motor de la historia puesto que es precisamente esta lucha de contrarios (aunque en este caso son contrarios que habitan en un mismo individuo) el que hace que la decisión se adopte, se ejecute y escriba la historia con cada paso que da produciendo la transformación artificial del mundo. De esta inspiración wagneriana ha de quedar clara la remisión a la autoconsciencia de Hegel, toda vez que Alberich, al sentirse investido de poder ya no se reconoce a sí mismo como un nibelungo más, se asume distinto, mejor, llamado a someter a gobernar, tal como ocurre en la dialéctica del amo y el esclavo, que da inicio a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.³⁰

De Schopenhauer, Wagner rescata el concepto de voluntad y representación.³¹ La primera es aquel anhelo de conservación, de dominio, de imposición que resulta

²⁹ Nótese aquí la protesta wagneriana en contra del modo burgués de producción de bienes convertidos en mercancías.

³⁰ Hegel, Georg. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 107-121.

³¹ Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza, 2016.

evidente en la búsqueda por el poder y la riqueza, en tanto que el amor recordaría a la representación que constituye la parte humana en la que los valores y la racionalidad le conceden un significado al mundo. Esta dicotomía también tiene mucho de kantiana, en lo que refiere a los conceptos de *noúmeno* y *fenómeno*; que a su vez corresponden a esa fusión magnífica que hace Wagner entre música y poesía. El *fenómeno* consiste en aquello que se muestra, que se deja apreciar por los sentidos; y como tal, corresponde a la experiencia humanamente posible. El *noúmeno* corresponde a la *cosa en sí*, aquella experiencia imposible para los seres humanos porque es aquello, que por ser esencia no se deja apreciar ni comprender.

En Wagner la música constituye un *noúmeno*, una voluntad, una pulsión poderosa que retumba orquestalmente desde el foso del teatro y que no se puede entender, sino solamente sentir. Para Magee³² la unión de la música y el drama escénico da lugar a otro orden del ser, que constituye la interioridad del mundo visible que es representado. La música es ese mundo invisible de sentimientos y, sobre todo de la voluntad. La conjunción de los dos mundos hace posible la interpretación artística de la totalidad de la vida, externa e interna, el encuentro escénico del fenómeno y del noúmeno.

La poesía, el canto será el fenómeno que expresa el pensar de los actores de una forma clara, representativa e inteligible; pero que como lo ha señalado Husserl en su fenomenología, no corresponde necesariamente a los que las personas experimentan por medio de sus emociones, las mismas que al dominarles, condicionan su acción en la que la razón constituye un elemento instrumental de la pasión que la utiliza para autosatisfacerse; tal como lo sostendría Hume al romper con la tradición aristotélica.

En esta primera escena se hace patente otra dicotomía trascendente dada por la conquista y el renunciamento. En Wagner, para lograr algo que consideramos importante, es necesario renunciar a algo de igual o mayormente valioso; no obstante, para nuestro autor, los seres humanos nos engañamos al pensar que existe simetría entre el amor y el poder. Para Wagner, el amor será el camino a la redención de la humanidad, y el poder la receta de la extinción. Así, en la segunda escena vuelve a aparecer esta bifurcación que obligan a los personajes a decidir entre estas dos pasiones. Cada fallida resolución de los personajes, al privilegiar el poder sobre el amor, conducirán paso a paso al *ocaso de los dioses* que corresponde a la destrucción total del mundo; no obstante, Wagner se separa aquí del pesimismo de Schopenhauer y Nietzsche porque no cree en la irrevocable fatalidad helénica, sino que considera que un mundo mejor es posible, siempre que el amor fraternal sea proclamado como el único dios vivo entre los seres humanos.

³² Magee, Bryan, *Wagner y la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 205.

3. Wotan: El pacto y el engaño como hacedores políticos

EN LA SEGUNDA ESCENA APARECEN DOS GIGANTES, Fasolt y Fafner, que simbolizan los instintos. Ellos, por acuerdo con Wotan (el dios mayor) han construido el Valhalla o morada de los dioses, a cambio que el gran dios entregue a Freia, una de sus hijas, diosa del amor y la encargada de garantizar la juventud eterna de los dioses a los Gigantes. Una vez concluida la tarea a que se comprometieron, los Gigantes exigen de Wotan el pago pactado. El dios, que tuvo siempre la intención de incumplir su promesa, se ve presionado por sus acreedores y por Fricka, su esposa, que se opone a que su hija sea entregada como forma de pago.

Para deshacer la obligación contraída, Wotan ofrece a los Gigantes la entrega del anillo de Alberich, a cambio de renunciar al amor de su hija. Aparece aquí nuevamente la recurrente decisión entre el poder y el amor. Los Gigantes renuncian a la diosa del amor, a fin de poseer el anillo de poder; el mismo que para ser entregado, debía ser robado al nibelungo, elemento que poco preocupa a Wotan, debido a su posición de poder. Una vez robado el anillo, Alberich lanza una maldición sobre él y condena al poseedor del artilugio a la desgracia. El late motive de la maldición sonará par que uno de los Gigantes, sea su primera víctima, conforme se advirtió Hobbes, en El *Leviatán* ninguna persona gusta de compartir el poder; de ahí que cuando existen dos cabezas al mando, inmediatamente se instaura un sistema de conspiración para hacerse del poder absoluto. Efectivamente, uno de los Gigantes asesina a su hermano para quedarse con el botín, lo que implicaría un nuevo renunciamiento al amor fraternal, en virtud de la insaciable búsqueda de poder.

Desde el punto de vista del derecho, existen muchos aspectos por analizar. El pacto como fuente normativa, que ata por medio de obligaciones sinalagmáticas a las partes, no puede ser visto como un acuerdo pacífico, sino como el elemento generador del conflicto porque antes de la promesa de dar, hacer o no hacer algo, no hay nada que exigir o esperar del otro. El derecho, que es imposición de valores desde la centralidad del poder de los dioses, no requiere del consentimiento para ejecutarse, aunque sí para legitimarse. Así, nos referimos a un pacto generador de conflictos, que aportan una nueva visión a la teoría del conflicto, a la que poco interés se le ha dedicado, pero que debe constituirse en objeto principal de estudio de las ciencias del derecho, así como de los elementos extrajurídicos que determinan la comprensión de los fenómenos que le atañen como disciplina.

El incumplimiento de Wotan y la necesidad de recurrir a un ilícito para reparar un ilícito inicial, y evitar un daño mayor, constituye el germen que activa la rebelión y la consecuente decadencia de los dioses, que no son otra cosa que la represen-

tación de la fuerza conservadora del *statu quo* y de los convencionalismos sociales y morales en los que se asienta su identidad. En Wotan hay decadencia y renunciamento, es esclavo de sus decisiones y presa de sus ambiciones políticas porque descubre que ya no le basta la autocomplacencia, cuando sus promesas incumplidas encienden la chispa de la revolución que lo empieza a cercar, hasta amenazar con su reinado. En este aspecto, Wagner, como dramaturgo, reconoce la imbricación que se da entre mito y derecho. Los «pactos», a los que tanta importancia se concede en *El Anillo* presuponen la anarquía, más que la paz porque es libre voluntad ilimitada y ambición contrapuesta por el poder. La lucha de todos contra todos no implica consolidación de ordenamientos jurídicos, sino la destrucción de unos para dar paso a los nuevos sistemas que resultan de la pluma de las élites.³³

Podría resultar aventurado pensar que Wagner vio en Wotan la dialéctica que suele trazarse entre utopía y destrucción, que desde su visión conviven y caracterizan a la ilustración decimonónica; la misma que, de acuerdo con Todorov³⁴ se caracterizó por tres elementos principales: a) autonomía individual, b) pretensiones de dominio de la naturaleza mediante el quehacer científico, y c) universalización de la cultura europea y de sus mitos, como la existencia de derechos naturales, inherentes al ser humano. El conocimiento fue equiparado al progreso, constituyéndose desde ahí, una historia lineal unidireccional a la que sectores de la filosofía de la historia denominaron progreso.

Como romántico que fue, Wagner sentía una gran admiración por la naturaleza y le resultaba ilusoria la sola intención de dominarla. El propósito de explotar los recursos naturales para llenar el mundo de mercancías, constituiría para Wagner el renunciamento inconsciente a los aspectos humanos más elevados como el amor, el arte y hasta el disfrute estético de la inmensidad natural.³⁵ Es por tal tazón que Wotan, al asumir la banalidad del poder burgués frente a sus apetitos materiales, entierra el anillo y se refugia con Fricka en el Valhalla. De esta forma, Wagner evoca al *eterno retorno* de Nietzsche (2012), en el que la vida misma debe recuperar sus características naturales. El progreso, según nuestro autor, no estaría en alejarnos de lo natural, como lo vio la ilustración, sino en retornar a lo que somos en esencia. Devolver el oro a la tierra implicaría el fin de la privatización de la riqueza y del monopolio del poder por ciertas élites; siendo el paso previo para eliminar el conflicto entre los seres humanos; y con ello, restaurar un sistema de fraternidad y armonía dentro del núcleo social.

³³ Adorno, Theodor. *Ensayo sobre Wagner*, Madrid: Akal, 2008.

³⁴ Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008, pp. 9-25.

³⁵ Tafalla, Martha, “La apreciación estética de los entornos naturales” en Pérez, F. *Estética*, Madrid: Tecnos, 2013, pp. 27-51.

Wotan renuncia al poder del anillo, y por primera vez privilegia una vida retirada y placentera en el Valhalla; no obstante, esto implicará separarse de su pueblo, crear un vacío de poder que pronto será llenado por quien sea capaz de dominar la violencia física y/o simbólica, e imponer un nuevo orden jurídico, basado en los valores de una nueva élite hegemónica. En *El Oro del Rin*, Wagner simboliza esta idea de forma magnífica. Sigfrido, que es el prototipo del revolucionario clava su hacha en un golpe de autoridad para anunciar que el reino de Wotan ha sido depuesto, y que es él quien encarna la instauración de un nuevo orden, que nacido de la transgresión que implica la rebelión, promete un mundo más justo y feliz.

El choque dialéctico entre el sistema de valores antiguo, que estableció un modelo jurídico político determinado; y su opuesto, el sistema nuevo, que instaura un paradigma jurídico que suplanta al anterior concuerda con la ideología wagneriana, según la cual a todo exterminio ha de equipararse la posibilidad de superación.

En esta obra, la redención es regeneradora del tejido social, pero ha de empezar por la expiación que implica el auto exterminio; solamente así, podrá darse un paso necesario para el florecimiento de algo mejor. Con ello, la violencia de *facto* genera la legitimidad de *iure*, tanto como la norma jurídica genera violencia cuando se presenta a la sociedad como una promesa incumplida de seguridad, igualdad, libertad, respeto y garantías; y no es más que poder en pocas manos.

Con el retiro de Wotan, una vez que ha renunciado al poder que le fue consustancial, dada su naturaleza divina, culmina la primera ópera de la tetralogía que integran *El Anillo del Nibelungo*. Pese a ello, considero clave enunciar, a manera de conclusión, algunos de los elementos que suministran herramientas válidas para comprender una teoría de la filosofía del orden y del Derecho, a partir del mundo simbólico, estético y filosófico de Richard Wagner. Dada la coincidencia, nos convertimos en eco de Gregor y Dellin cuando afirman que "...Esta obra contiene a Wagner entero y verdadero, él es a la vez utopía y huida negadora, utopía de redención de la humanidad del poder, del oro y la culpa eterna, y huida del contagio, huida de las relaciones de la historia, devenidas impenetrables, al más puro e iluminador mundo del mito"³⁶.

4. Conclusiones

- a) La obra artística total de Richard Wagner, desde la visión social, que para el autor debe recuperar de su esencia griega, aporta al análisis filosófico univer-

³⁶ Gregor D. & Dellin, M. *Richard Wagner*. Madrid: Alianza, 1983, p. 291.

sal elementos trascendentales para identificar en sus dramas musicales una propuesta inicial para una filosofía del orden, la política y el derecho.

- b) La dicotomía que engendran los personajes wagnerianos, con el apoyo de la ambigüedad de los elementos propios de los símbolos arquetípicos de la mitología, aportan a la filosofía de la moral elementos para la reflexión sobre la conducta humana y el análisis teórico de los conflictos, todos ellos elemento que integraría al psicoanálisis, al estudio de los elementos iniciales de una teoría del conflicto jurídico.
- c) El pensamiento de Wagner constituye una propuesta propia y distinta para la historia de la filosofía, toda vez que a diferencia de sus influencias iniciales, éste defiende un optimismo político en la que se defiende un mejor mundo posible, en el que reine el amor fraternal entre los seres humanos, por sobre la ambición de poder y la riqueza material, en los que se sustenta una visión burguesa de la vida, y que es la causante de la degeneración personal y social de los pueblos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (2008) *Ensayo sobre Wagner*, Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Badiou, A. (2010) *Cinco lecciones sobre Wagner*, Madrid: Akal.
- Gadamer, H. (2013). *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós.
- Gavilán, E. (2013) *Entre la historia y el mito: el tiempo en Wagner*, Madrid: Akal.
- Gregor D. & Dellin, M. (1983). *Richard Wagner*. Madrid: Alianza.
- García Gual, C. (2014). *Historia mínima de la mitología*. Madrid: Turner.
- Han, B. (2018) *La agonía del eros*, Barcelona: Herder.
- Hegel, G. (2015). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2005) *Crítica del Juicio*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (2013) *Lo bello y lo sublime*, México: Tomo.
- Magee, B. (2011) *Wagner y la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Mann, T. (2015) *Richard Wagner y la Música*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- Nietzsche, F. (2002) *El Caso Wagner; Nietzsche contra Wagner*. Madrid: Siruela.
- Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edimat.
- Pérez Maseda, E. (2004), *El Wagner de las ideologías: Nietzsche - Wagner*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rodríguez, C. (2005) “La influencia de Schopenhauer en la estética wagneriana” en *Hallazgos: Producción de conocimientos* No. 49, Bucaramanga: Universidad Santo Tomás.
- Rodríguez, D. (2016) *El anillo del Nibelungo*, Madrid, Macrolibros.
- Salmerón, M. (2012). “Wagner y la filosofía, Wagner como filosofía” en *Bajo Palabra: Revista de Filosofía*, Segunda época, No. 7.

- Salmerón, M. (2013). “Wagner desde Adorno: La forma como contenido social” en *Fedro: Revista de estética y teoría de las artes*, No. 12, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, ISSN 1697- 8072.
- Sartre, J. (2013). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Lozada.
- Schopenhauer, A. (2008) *Arte del buen vivir*, México DF: Edaf.
- Schopenhauer, A. (2016) *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza.
- Silveira, S. (2014) *R. Wagner: Su vida, filosofía, estética y música*. Madrid: Laguna.
- Silvestre, L. (2015) “Nietzsche y Wagner: Renacimiento de la tragedia griega” en *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*. Madrid: UNED, ISSN: 2014-1386.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis, 1980.
- Tafalla, M. (2013) “La apreciación estética de los entornos naturales” en Pérez, F. *Estética*, Madrid: Tecnos.
- Todorov, T. (2008). *El espíritu de la ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Wagner, R. (1941) *El anillo del nibelungo*. Buenos Aires: Atlántida.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.017>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 329-346



The construction of meaning in the aesthetic experience

*La construcción del significado
en la experiencia estética*

ÓSCAR DEL CASTILLO SÁNCHEZ

Alumno de doctorado. Facultad de Filosofía. Universidad
Nacional de Educación a Distancia (UNED).
oscar.delcastillo@yahoo.co.uk

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.018>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 347-362



Recibido: 12/12/2017

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

A partir de las propuestas teóricas de Roman Ingarden y Wolfgang Iser en el terreno de la crítica literaria, en este artículo se plantea que el vacío es constitutivo de toda obra de arte, y que cabe considerar esta, en sus distintas modalidades posibles, como un mixto de indeterminación y de significado explícito. Esto permite definir un mecanismo común de formación del significado actuante en las diversas formas artísticas

Palabras clave: Significado, fenomenología, arte, abstracción, estética.

Abstract

Based on the theoretical proposals of Roman Ingarden and Wolfgang Iser in the field of literary criticism, this article states that the void is constitutive of every work of art, and therefore it is possible to consider the work of art, in its different possible forms, as a mixture of indetermination and explicit meaning. This allows to define a common mechanism of meaning formation that acts in the different artistic forms.

Keywords: Meaning, Phenomenology, Art, Abstraction, Aesthetics.

1. Introducción

YA EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA se planteó el problema del significado de la música, es decir, la pregunta por el modo en que una forma artística no imitativa hace referencia a algo externo a sí, como ocurre incluso en el caso de la música absoluta. La cuestión atañe asimismo a la pintura y a la escultura abstractas, en las cuales, pese a la ausencia de toda voluntad figurativa, las formas remiten siempre, de algún modo, a significados externos. Esto sugiere la posibilidad de que en las diversas artes actúen unos mecanismos básicos de significación similares, en virtud de lo cual sería posible enunciar un modelo de constitución del significado y del sentido de la obra de arte valedero para las distintas modalidades artísticas, aunque sin perder de vista las importantes diferencias entre ellas. Este trabajo se propone esbozar un modelo de ese tipo.

Esta tesis se complementa con la idea de que los procesos de constitución del significado encontrados en las artes no figurativas operan de modo similar en obras de intención mimética, puesto que incluso la mimesis comporta un grado de abstracción –y, por ende, de indeterminación– ineliminable. En última instancia, el mero hecho de proponerse un objeto para una contemplación estética desencadenaría este tipo de fenómenos de significación con independencia de las propiedades formales del objeto, como muestran los *ready made*. Por tanto, dentro de una misma modalidad artística cabe encontrar una *gama continua* de casos entre el polo del mayor realismo y el de la abstracción más completa, en todos los cuales actuarían procesos de construcción del sentido comparables. Algo de lo que el modelo aquí propuesto pretende también dar razón.

2. El concepto de indeterminación en la obra de arte

PARA EL ESTUDIO DE ESTE CONTINUO entre los polos de la mimesis y de la abstracción, se acudirá a dos propuestas teóricas planteadas en el campo de la crítica literaria. La primera, formulada por Roman Ingarden en una serie de trabajos acerca de la obra de literatura¹, se basa en la idea central de *lugar de indeterminación*. Para

¹ Puede encontrarse una buena síntesis de los principios aquí referidos de la teoría literaria del pensador polaco en Ingarden, R., “Concreción y reconstrucción”. En Warning, Rainer (ed.), *Estética de la recepción*. Madrid: La Balsa de Medusa, 1989, pp. 35-53.

Ingarden, la experiencia de la obra exige del lector una actividad creativa que concrete lo narrado por el texto; en especial, que le otorgue en la imaginación aquellas cualidades sensibles que no pueden representarse en un discurso verbal y lineal². Se espera del lector, pues, que defina aquello que permanece necesariamente indeterminado en la obra. Todo lector conoce este aspecto de la actividad lectora, la cual no se reduce a una comprensión de lo literalmente expresado en el texto, sino que va acompañada de una producción de imágenes que de alguna manera encarnan mentalmente lo narrado.

Ingarden compara este proceso con el que tiene lugar cuando se interpreta una obra musical a partir de una partitura. Esta sólo contiene las indicaciones necesarias para recrear la obra, lo cual exige del intérprete un verdadero acto creativo que acontece en el espesor que media entre la notación y la ejecución particular, auténtico espacio de libertad para la actividad del ejecutante. Según este paralelo, la obra literaria contendría también las indicaciones que permiten constituir lo que denominaremos aquí su objeto imaginario o inmanente, una constitución que requiere del lector, como la interpretación musical, de una tarea creativa. Pues, como se ha afirmado desde distintos planteamientos teóricos, la obra de arte no existiría por sí sola, sino que sus virtualidades sólo se ven actualizadas al constituirse su objeto imaginario correlativo a través de la actividad del receptor.

Si, como se ha señalado antes, distintas obras presentan grados diversos de concreción, algunas proporcionarán descripciones minuciosas de su objeto, mientras que otras sólo darán las claves imprescindibles para su comprensión. Pero entre estos dos extremos no habría sino una diferencia de grado en lo que se refiere a los procesos de constitución del sentido y de los significados de la obra, procesos que participarán siempre de la resolución de las indeterminaciones de la obra por parte del receptor.

Para Wolfgang Iser, el lugar de indeterminación toma un sentido más radical que en Ingarden, pues para este autor el vacío o negatividad de la obra cumpliría un papel central en la formación del sentido, más allá de una mera “ilustración” del contenido expreso. En *El acto de leer*³, se propone que el texto estaría compuesto de bloques o segmentos más o menos autónomos, cada uno de los cuales integraría una unidad de significado inteligible. Dada la relativa autonomía de estos bloques, aparecen entre ellos discontinuidades o vacíos de significado que

² Wolfgang Iser, en su crítica a la idea de lugar de indeterminación en Ingarden, hace hincapié en las limitaciones de este planteamiento: “podría suceder [...] que con la implementación de los espacios de indeterminación Ingarden sólo piense realmente en la producción de una ilusión de percepción” (cf. Iser, Wolfgang, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1987, p. 273).

³ *Ibid.*, pp. 280ss.

el lector debe llenar activamente para restituir la continuidad y, por ende, la trabazón del conjunto de la trama y la unidad del objeto imaginario de la obra⁴. Dado que el relato puede ser discontinuo o unitario en mayor o menor medida, este planteamiento implica la existencia de una gama continua entre unidad y fragmentación en la que se situaría toda obra. Esta idea puede extenderse a la recepción de otras formas artísticas: así ocurre en las artes plásticas –figurativas o no-, en la música o en la arquitectura, como se referirá en detalle más adelante. Por tanto, cabe esperar que, como en el caso de la literatura, toda obra de arte, en virtud de su naturaleza mixta de significado y negatividad, se situará siempre en algún lugar entre el polo de una indeterminación completa y el de un significado unívoco –extremos ambos que nunca se alcanzan en la realidad artística. Nuestra propuesta de un modelo de formación del significado artístico se fundamentará en estas dos ideas: por un lado, la construcción del objeto inmanente/sentido de la obra a partir de fragmentos de significado, y, por otro, el continuo entre figuración y vacío.

3. La relación entre indeterminación y significado

LA HISTORIA DE LAS ARTES BRINDA profusos ejemplos de distintas dosificaciones de significado inteligible y de negatividad en la obra. De hecho, puede considerarse que esa dosificación es correlativa con la evolución o deriva artística, y que sólo en la modernidad se dan al mismo tiempo obras, estilos o tendencias con grados de concreción/indeterminación diversos. Así, si en la antigüedad grecorromana la obra se concibe como objeto de una lectura unívoca⁵, y por lo tanto plenamente determinada, con el auge del cristianismo surge la *necesidad de la alegoría*:

Dado que, para la poesía cristiana, la verdad de lo representable residía en las tres esferas de lo invisible [...] necesitaba del discurso alegórico (o tipológico) *para mantener siempre abierta la diferencia en la correspondencia entre figura (o acontecimiento) y significación*. Esta diferencia entre figura y significación implicaba, para el destinatario, una *invitación a imaginar algo más que lo dicho* [énfasis mío]⁶.

⁴ Nótese que estas discontinuidades aparecen incluso entre oraciones contiguas, entre las cuales se produce inevitablemente un hiato en el significado que el lector debe solventar.

⁵ Para Hegel, así ocurre en la escultura clásica, plena encarnación de la Idea, en que forma y contenido alcanzan la unidad más perfecta. Esta forma de belleza requiere de una comunidad de receptores culturalmente unitaria, de modo que la univocidad/determinación de la experiencia de la obra resulta, por un lado, de esa unidad entre forma y contenido y, por otro, de la cohesión del grupo humano que la produce y recibe.

⁶ Jauss, Hans-Robert, *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 127-128.

Este alegorismo no debe entenderse al modo posmoderno, en cuanto ilimitada dinámica de remisión entre significantes, pues la exégesis de este tipo de textos discurriría por cauces bien restringidos⁷. Pero la posibilidad de interpretar la obra de modos diversos, aunque predeterminados, supone ya un cambio cualitativo con respecto del univocismo clásico. Será en el Barroco cuando se introduzca la discontinuidad como recurso artístico bajo la forma de *suspensión*, algo que puede detectarse en las distintas artes de la época, desde el teatro hasta la arquitectura, desde la música hasta la pintura. Así, frente a la fidelidad a lo real que caracteriza su obra temprana, en el Velázquez maduro:

La superficie de las cosas [...] se convierte en una sucesión de toques rápidos, vibrantes y desunidos que, vistos de lejos, se integran en una admirable unidad visual [...] esa capacidad de reconstruir en la retina del espectador la realidad, taquigráficamente representada por medio de toques sueltos y deshechos⁸.

Pese a ello, en el Barroco la interpretación del objeto sigue dependiendo de cánones predefinidos: la arquitectura se atiene aún a un vocabulario procedente de la antigüedad latina, aunque deformado y utilizado a voluntad; la poesía de Góngora o Quevedo se apoya de continuo en referencias mitológicas. En obras como las *Pasiones de J. S. Bach*, “cada situación emocional, cada personaje, cada frase y hasta cada palabra [bíblicas] de cierto relieve encuentran su exacta y pertinaz correspondencia en el lenguaje de los sonidos”⁹, de manera que las secuencias sonoras forman prácticamente un léxico que “en parte son invenciones originales, en parte revelan ‘asociaciones de ideas universalmente admitidas tanto en Alemania como en Francia y en Italia’”¹⁰. El estadio barroco ocuparía por tanto un lugar intermedio entre la univocidad de lo clásico y la abstracción contemporánea, en que el vacío/suspensión constituye un recurso estético importante, aunque la obra se apoya aún en códigos compartidos que guían la formación del objeto inmanente y de su significado.

Tras el Neoclasicismo, las distintas artes se alejan progresivamente del ideal figurativo, lo que culminaría en la abstracción de las vanguardias históricas. Esto, que a primera vista puede parecer un cambio radical en las relaciones entre forma y significación, en el marco de la polaridad definida se entiende como un importante aumento del vacío de la obra con respecto al significado, sin que ello cambie en esencia el mecanismo constitutivo del objeto imaginario con respecto del actuante

⁷ Véase la lectura que hace Jauss de un texto medieval; cf. *Ibíd.*, op. cit., pp. 128ss.

⁸ Pérez, Alfonso E., *Pintura barroca en España (1600-1750)*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 220.

⁹ Fubini, Enrico, *Música y lenguaje en la estética contemporánea*, Madrid, Alianza, 2006, p. 67.

¹⁰ *Ídem.*

en la obra figurativa. Este abandono paulatino de la mimesis acaece en las distintas artes más o menos al mismo tiempo: pintura y escultura desisten de su tradicional misión representativa; en arquitectura, el lenguaje abstracto desplaza a los estilos históricos; en música, se abandona primero la tonalidad y, después, toda estructura sonora reconocible. La poesía reniega, como la pintura, del ideal figurativo.

Puede entonces considerarse que la diferencia entre abstracción y mimesis, en lo que atañe al significado, radica en que en la primera domina la negatividad sobre los significados inteligibles, mientras que en la segunda imperan estos sobre aquella. En las obras más abstractas, el receptor ha de asumir la tarea de restituir la continuidad entre porciones de significado dispersos en medio de un vacío dominante, y de generar una lectura apoyada en tales porciones. En relación con el poema contemporáneo, observa Rosa Navarro que:

No hay código alguno literario que permita ahondar en el texto, muy pocas son las referencias a una tradición literaria [...] La denotación exacta escapa a menudo al lector por falta de precisiones, pero este no pierde la aguja de navegar si sabe empaparse de las palabras. Podrá no entender, pero sabrá qué dice o qué sentimiento trasmina el poema¹¹.

En estas obras, el significado no se construye como en un texto que pretenda transmitir un mensaje literal y sin ambigüedades, sino que emerge de la confluencia entre las sugerencias de las palabras y las construcciones empleadas, sus connotaciones, su musicalidad, las estructuras rítmicas y sonoras del poema, y de la interacción de todos estos componentes, que forman a modo de retazos de un significado enormemente indefinido y ambiguo, que sólo se perfila en algún grado en esa interacción y a través de la actividad del lector empeñado en desentrañar, o más bien construir, su sentido. Un sentido que, una vez vislumbrado, antes que directamente aprehendido, no puede traducirse en conceptos, sino que permanece como la intuición del mundo que la obra encarna.

Este modo de formación del sentido en la poesía guarda una gran afinidad con lo que acontece en la escucha de la pieza musical. En la música absoluta, como en el poema contemporáneo, domina el vacío, y el significado de la obra sólo puede constituirse a partir de los fragmentos significativos aportados por el sonido, lo que incluye la hechura formal de la pieza –ya se trate de una fuga, una sonata, o una obra aleatoria– o el simbolismo del sonido aislado o de los grupos de sonidos y las relaciones entre ellos. Para Eero Tarasti, la música es siempre una dialéctica entre un fenómeno sonoro presente y unas estructuras mentales o espirituales virtuales, como pueden ser los principios de la cognición, de la significación, o de la estética.

¹¹ Navarro, Rosa, *Cómo leer un poema*, Barcelona, Ariel, 1998, pp. 112-113.

La música de Eric Satie, por ejemplo, parece basarse en el principio de un significado ausente que incita al que escucha a crear las significaciones en su imaginación¹².

Algo semejante ocurre ante la obra de pintura abstracta, que a menudo se plantea de manera explícita como una especie de música visual. Wassily Kandinsky, por ejemplo, se apoyó con frecuencia en conceptos y metáforas musicales en su teoría de la pintura¹³. Para este autor, el cuadro abstracto constituye una especie de campo de tensiones y de equilibrios dinámicos visuales sin referencia figurativa alguna, y su lectura consiste en la actividad comprensiva de estos juegos visuales, cuyo sentido emerge, como en el poema o en la música, en el esfuerzo del sujeto por aprehender las interacciones de los distintos componentes pictóricos, y en la confrontación de estas aprehensiones con el horizonte inmanente y personal desde el que se recibe la obra.

Sin embargo, el proceso de abstracción no se detiene en el abandono de la mimesis, sino que sólo se completa al desaparecer la forma misma. Así ocurre en el minimalismo en pintura y escultura, o en obras como *4' 33"* de John Cage. Este camino desemboca, en última instancia, en el abandono de la actividad artística, como hizo de hecho Jorge Oteiza en los años 50 del siglo pasado¹⁴. El arte del vacío no proporciona ya elemento significativo alguno, sino que la mera ausencia suscita la vuelta de la mirada hacia la interioridad propia. La obra ofrece un paréntesis, un campo de silencio en medio del estruendo de la cultura mediática actual, en que, a falta de estímulos externos, el sujeto se recoge en sí mismo: el polo objetual queda reducido al mínimo posible, y el papel activo del receptor alcanza el máximo.

4. La construcción del significado

DADO QUE, DE ACUERDO CON LO ANTERIOR, no habría una diferencia radical entre la obra más realista y la más abstracta en lo que se refiere a la construcción del significado, sino que ambas ocuparían las posiciones extremas de un continuo, si se consigue formular un modelo que dé razón del modo en que se resuelven las indeterminaciones de la obra, tal modelo permitirá comprender estos procesos no sólo en la dimensión longitudinal de los diversos grados de abstracción dentro de una misma actividad artística, sino también en la dirección transversal entre las

¹² Cf. Tarasti, Eero, *Sémiotique musicale* Limoges, PULIM, 1996, p. 388.

¹³ Cf. Kandinsky, Wassily, *Punto y línea sobre el plano. Contribución al análisis de los elementos pictóricos*, Barcelona, Labor, 1991.

¹⁴ Cf. Oteiza, J., "El final del arte contemporáneo". En *Oteiza. Propósito experimental*. Madrid, Fundación Caja de Pensiones, 1988, p. 230.

distintas artes. Como se ha apuntado más arriba, el modelo propuesto parte de la idea de *objeto inmanente o sistema noemático de la obra*¹⁵, que puede definirse como la construcción mental que el sujeto elabora activamente a partir de la materia sensible proporcionada por el objeto estético. Para Aron Gurwitsch, el noema perceptivo “es la cosa material percibida desde cierto punto de vista, según un aspecto determinado, de acuerdo con una cierta orientación con respecto al sujeto de la percepción”¹⁶, mientras que un sistema noemático –u objeto inmanente, imaginario o intencional, en la terminología del primer Husserl– consistiría en “la concatenación sistemáticamente organizada de noemas”¹⁷, o, a grandes rasgos, en aquel objeto mental unitario resultante de la integración estructurada de los sucesivos aspectos parciales que el objeto real presenta. Este objeto inmanente recoge e integra todo lo relativo a la experiencia de la obra:

En la descripción de un noema perceptivo particular, debemos incluir todas las cualidades, las propiedades y los atributos de la cosa percibida que jueguen algún papel en la percepción individual de que se trate, ya sea que la propiedad en cuestión se dé en la experiencia sensible directa o que sólo haya en ésta una mera referencia a ella¹⁸.

Aquí se considera una noción de objeto intencional en que la estructura noemática abarcaría no sólo los aspectos puramente perceptivos o formales del objeto, sino que incluiría también los afectos desencadenados por su percepción, o las asociaciones e imágenes de todo tipo suscitadas en el curso de su experiencia, desde las más privadas a las más ampliamente compartidas por la comunidad. Si atendemos, por ejemplo, a lo afirmado desde la psicología de la música, cabe incluir en el objeto inmanente incluso las reacciones fisiológicas desencadenadas en la escucha de la obra¹⁹, reacciones que, en su conjunción con los demás aspectos de la vivencia musical –o estética, en general– se tornarían significativas. Todos estos aspectos constituyen una unidad múltiple y sintética, una *duración* en sentido bergsonian, en que sus componentes se ven mutuamente connotados a través de relaciones complejas y múltiples, y a cuyos elementos y relaciones, indiscernibles en esa unidad, sólo puede accederse por medio de un análisis retrospectivo.

¹⁵ A los efectos de esta discusión, las nociones de *objeto inmanente y de sistema noemático*, ambas de raíz husserliana, se entienden como básicamente equivalentes. En rigor, subsisten diferencias importantes entre ambos conceptos, pues el primero pertenece a una concepción dualista de la relación objetual, mientras que con el segundo se pretende haber superado ese dualismo. Esta cuestión no afecta significativamente a nuestro argumento.

¹⁶ Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid, Alianza, 1979, p. 204

¹⁷ *Ibid.*, op. cit., p. 260.

¹⁸ *Ibid.*, op. cit., p. 204.

¹⁹ Juslin, P., “Emotional Responses to Music”. En Hallam, Susan, Cross, Ian, y Thaut, Michael (eds.), *Oxford Handbook of Music Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 136-138.

Como señalan tanto Husserl como Gurwitsch, *objeto intencional / sistema noemático equivale a significado en sentido lato*: “Husserl define el noema perceptivo en cuanto sentido, significación o significado de la percepción”²⁰, de manera que esa multiplicidad de materiales de todo tipo –conceptuales, sensibles, afectivos–, evocada y constituida en unidad sintética en el proceso de aprehensión el objeto, conforma el significado y el sentido de la obra.

El objeto inmanente no se concibe en un ámbito vacío, sino que, por el contrario, es engendrado en el seno de lo que la fenomenología denomina *horizonte interno*²¹. Este horizonte puede definirse como un sustrato de sedimentos previos del cual ese objeto toma tanto su forma organizativa básica como aquellos contenidos que, ausentes del objeto real percibido, aparecen sin embargo en la conciencia del sujeto receptor en el acto de percepción. Si relacionamos esto con la idea antes apuntada de resolución de las indeterminaciones de la obra, vemos que estas se solventan con materiales –tanto estructuras básicas como contenidos concretos– procedentes de este sustrato.

El horizonte intencional se compone de elementos heterogéneos, tales como unidades culturales intersubjetivamente compartidas, la experiencia previa de otras obras de arte, o de componentes individuales, como los generados por la actividad imaginativa del receptor. Aquí se considerará que estos contenidos se organizan en forma de *red semántica* con una topología *rizomática*. En esa red o plexo, los elementos y esquemas componentes forman unidades semióticas o culturales más o menos definidas, vinculadas unas a otras mediante enlaces de intensidad diversa, susceptibles de crearse o de disolverse a cada momento. El conjunto de estas unidades y de sus relaciones forman una unidad sintética o multiplicidad bergsoniana que constituye, en última instancia, el universo mental del individuo. Este puede entenderse como organizado según una estructura reticular en que unos contenidos aparecen vinculados a otros dentro de una semiosfera privada. Este horizonte, según se ha señalado, albergaría tanto materiales procedentes de la comunidad de pertenencia, intersubjetivamente compartidos²², como contenidos elaborados en el curso de vivencias y reflexiones privadas, con todos los mixtos posibles entre ambos.

Por su parte, el objeto intencional de la obra, constituido en el seno del horizonte interno en el curso de la experiencia estética, consistiría, al igual que ese horizonte, en una unidad sintética bergsoniana, en una multiplicidad de contenidos heterogéneos enlazados entre sí en rizoma, de manera que su constitución puede

²⁰ Gurwitsch, A., *El campo de la conciencia*, op. cit., p. 206.

²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 279ss.

²² Esto es lo que, de acuerdo con H. R. Jauss, constituiría el horizonte entornal de recepción de la obra para una comunidad y un momento dados. Cf. Jauss, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, op. cit., p. 17.

entenderse, desde nuestro modelo, como el proceso de formación de un plexo, de estructura isomorfa a la del horizonte en que se constituye, e integrado por contenidos interrelacionados que procederían de la percepción sensible de la obra, del propio horizonte desde el que esta se recibe o de las reflexiones que la experiencia de la obra suscite, todo ello en interacción dinámica. La incorporación de material nuevo, derivado, por ejemplo, de la percepción de nuevos aspectos de la obra, desencadena nuevas síntesis y reorganizaciones del conjunto de la estructura noemática, que nunca es meramente aditiva.

Pueden distinguirse dos mecanismos operantes en la experiencia de la obra, mecanismos que aquí denominaremos de recepción simbólica y de recepción dialéctica. Aunque en el instante inicial del encuentro con la obra domina el primer modo, en fases posteriores ambos se alternan y entrelazan en la experiencia del objeto. La recepción simbólica consistiría en un aprehender inmediato e intuitivo, prerreflexivo, en que se captan los aspectos sensibles más destacados del objeto, y a los que se atribuye o confiere, en el acto, tanto una estructura formal básica predefinida -sobre la que se insertará cada perspectiva particular del objeto- como un campo de significados múltiples, ambos procedentes del horizonte interno. En este acto, cada perspectiva particular del objeto se inserta en la estructura formal suministrada por este horizonte, y que, a modo de esbozo preliminar del objeto imaginario, sirve de armazón sobre el que organizar y conferir unidad a las múltiples perspectivas mostradas por el objeto. En este mismo acto, lo percibido se ve recubierto por un conjunto de significados verbales, reacciones emotivas, puro-sensibles, etc. procedentes de la semiosfera del horizonte interno, contenidos que pasan a formar parte de la estructura noemática anterior.

A su vez, la recepción dialéctica consiste en el proceso mediato y extenso en el tiempo a través del cual interactúan lo puro-sensible y lo lingüístico-conceptual, lo que ocurre de modos diversos: al explicitar, objetivar y tematizar los contenidos aprehendidos en la recepción simbólica, al formular hipótesis acerca de la estructura y sentido del objeto y contrastarlas con la realidad formal de este, o con la preferencia de enunciados que vuelvan inteligible lo visible, todo lo cual orienta las aprehensiones subsiguientes e interviene en la construcción del objeto inmanente de la obra, e incluso en su reconfiguración, como ocurre cuando lo conceptual consigue que lo puro-sensible se nos aparezca de modos nuevos y distintos, sin que, no obstante, quepa nunca reducir a concepto lo percibido.

Según esto, el diálogo con la obra puede entenderse como una exploración consciente y voluntaria del horizonte intencional en busca de materiales relacionados con lo percibido del objeto, de manera que cuando el sujeto reflexiona acerca de lo puro-sensible se desencadena una dinámica de remisiones entre elementos de

la red cultural en que el empeño por comprender –o bien las asociaciones espontáneas suscitadas por las conexiones entre unidades culturales en el horizonte de recepción- impulsa el movimiento de una unidad a otra o, en su caso –y aquí residiría el potencial de la obra para refigurar la subjetividad, para ampliar el horizonte personal- genera nuevas unidades culturales o nuevas conexiones entre ellas, y se incorporan estos materiales al objeto intencional en ciernes y, por ende, a la subjetividad del receptor.

Al constituirse el objeto inmanente, se resuelven al mismo tiempo las indeterminaciones de la obra por medio de los materiales aportados por el horizonte de constitución. De acuerdo con el modelo propuesto, las percepciones del objeto artístico, por fragmentarias e incompletas que sean, se verán vinculadas, en su recepción, con materiales albergados en ese horizonte, cuya ligadura con lo percibido se establece en virtud de la memoria de experiencias pasadas con objetos en alguna medida afines al objeto presente. Cuando la obra posee un alto grado de indeterminación, los materiales tomados del horizonte de constitución al formarse el objeto imaginario dominan sobre los procedentes de la percepción de la obra, y por tanto el receptor cuenta con un amplio margen de libertad y de iniciativa en su experiencia. Cuando la obra se concibe con una indeterminación mínima, los materiales procedentes del objeto percibido imperan sobre los aportados por el sujeto. Pero, por bajo que sea el grado de negatividad de la obra, esos rasgos formales suscitan siempre todo tipo de asociaciones –conceptuales, sensibles, afectivas...- que se adhieren indefectiblemente al objeto imaginario en ciernes, por lo que no cabe hablar de univocidad de la experiencia artística: esta se ve connotada siempre por la individualidad del receptor.

5. Las teorías regionales del significado

EL MODELO PROPUESTO, PESE A SU GENERALIDAD, permite comprender algunos de los procesos más relevantes que tienen lugar en el encuentro con los objetos artísticos, y, en concreto, el modo en que se resuelven las indeterminaciones de la obra de arte. Aspecto este de la vivencia artística que, al decir de la estética de la recepción, es determinante en la constitución de su sentido. Como se ha intentado mostrar en la primera parte del argumento, la resolución de las indeterminaciones forma parte esencial de la experiencia más allá de la modalidad artística concreta de que se trate o de su grado de mimesis / abstracción, lo que justifica la pertinencia de un modelo que de otro modo cabría tildar de demasiado genérico. En apoyo de una teoría tal, puede decirse que los procesos descritos no son exclusivos de la experiencia estética,

sino que operan, en mayor o menor medida, en toda experiencia de la realidad. La experiencia estética no se distinguiría de manera radical, pues, de otras formas de vivencia. Su especificidad yace en las cualidades concretas de los objetos imaginarios generados en el encuentro con la obra de arte, en particular en la relevancia existencial de los significados apprehendidos.

Que formas tan diversas de experiencia como las que acontecen ante los distintos tipos de objeto artístico puedan abarcarse desde una teoría única se debe a la base fenomenológica del modelo. Puesto que la fenomenología pretende dar razón de las interacciones entre conciencia y realidad en general, su validez debe mantenerse cuando se aplica al subconjunto de esa realidad formado por los objetos artísticos.

Esta generalidad del modelo propuesto hace de él una especie de matriz teórica que abarque y comprenda aquellas teorías *regionales* de la experiencia estética que, a modo de perspectivas particulares, se proponen explicar aspectos diversos de esa experiencia. Puesto que el método fenomenológico constituye su objeto de estudio por medio de la integración o síntesis sucesiva de las distintas perspectivas desde las que ese objeto puede ser considerado, las diversas teorías particulares aportarían a ese proceso otros tantos puntos de vista parciales. Así, en el caso de la música, planteamientos tradicionalmente enfrentados y en apariencia incompatibles como son el impresionismo y el formalismo, en un modelo de esta naturaleza no constituyen sino miradas parciales sobre el objeto musical, en cuya vivencia la experiencia óptima de la obra requiere de ambos momentos, y se verá mermada si se prescinde de alguno de ellos. El modelo propuesto engloba ambas perspectivas al dar cuenta de ellas desde las ideas de constitución, de objeto imaginario y de horizonte intencional: el objeto imaginario se construye sobre un esquema básico procedente del sustrato de experiencias previas de otras obras semejantes, y las percepciones puro-sensibles del objeto, obtenidas en su apprehensión “impresionista”, se organizan a través de síntesis sucesivas sobre esa figura básica, y se ven connotadas en el acto de su recepción por múltiples asociaciones, imágenes, reacciones emotivas, etc., que se integran a su vez en ese rizoma que es el objeto imaginario de la obra.

De igual manera, el contraste de este proceso con algunos de los planteamientos teóricos más relevantes acerca del significado musical muestra cómo muchas de estas propuestas pueden “traducirse” de modo más o menos directo en términos fenomenológicos, y de ese modo integrarse en una misma matriz teórica. Así, cuando Enrico Fubini afirma que:

en el curso de su milenaria historia, la música se fue cargando de un buen número de significados extramusicales, tomados prestados, en primer lugar, de los textos poéticos a

los que aquella acompañaba y, en segundo lugar, de las circunstancias en las que aquella se ejecutaba²³.

Esto no describe sino el modo en que se sedimentan los significados musicales que forman el horizonte desde el que se recibe la obra. Una perspectiva semiótica como la de Jean Jaques Nattiez en *Music and Discourse* presenta asimismo importantes paralelos con el planteamiento aquí propuesto: lo que Nattiez denomina *dimensión estética*²⁴ en la recepción de la pieza musical se corresponde estrechamente con la constitución del objeto imaginario de la obra, en el sentido aquí empleado. Por su parte, la confluencia simultánea de componentes diversos tales como reacciones fisiológicas, emotivas, imaginativas o conceptuales en la experiencia de la obra -como se afirma desde la psicología de la música²⁵-, formaría parte de lo que en nuestra propuesta se ha denominado aprehensión simbólica.

Este repaso, aunque claramente superficial, pretende ilustrar el modo en que el modelo da cuenta, en sus propios términos, de muchos de los fenómenos de que se ocupan las distintas teorías particulares del significado en el terreno de la música, aunque lo mismo podría decirse de las referentes a otros territorios del arte. La traducción sistemática de estas propuestas a los conceptos del modelo permitiría ensanchar este a través de las aportaciones particulares de aquéllas, y, por ende, la formación de una matriz teórica común en que las diversas perspectivas se relacionarían entre sí y se complementarían unas a otras.

6. Conclusiones

A PARTIR DEL CONCEPTO DE LUGAR DE INDETERMINACIÓN en Roman Ingarden y Wolfgang Iser, se afirma que el vacío es constitutivo de todo objeto artístico, de manera que cualquier forma de arte está integrada por un mixto de negatividad y de un significado más o menos accesible. Esto permite plantear un mecanismo común actuante en la formación del significado/objeto intencional, aplicable tanto para los distintos grados de figuración/abstracción como para las distintas artes. El modelo propuesto se basa en las nociones, de raíz fenomenológica, de objeto imaginario o estructura noemática, de constitución de ese objeto, y de horizonte intencional en cuyo seno tiene lugar su constitución. Tanto el horizonte intencional como el

²³ Fubini, E., *Música y lenguaje en la estética contemporánea*, op. cit., p. 72.

²⁴ Cf. Nattiez, Jean-Jacques, (1990). *Music and discourse. Towards a Semiology of Music*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 12.

²⁵ Juslin, P., "Emotional Responses to Music", *passim*.

objeto inmanente se organizarían a modo de rizoma integrado por contenidos heterogéneos interrelacionados. La formación del objeto inmanente se entendería como un ensamblaje sintético de contenidos heterogéneos procedentes de la percepción del objeto, del horizonte interno y de la actividad reflexiva del receptor en el curso de la experiencia estética. Este modelo pretende funcionar a modo de matriz que dé cabida y relacione entre sí las distintas teorías particulares acerca del significado de la obra de arte. El esbozo aquí ensayado de contraste con una muestra de estas teorías parece confirmar la verosimilitud del planteamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fubini, Enrico. *Música y lenguaje en la estética contemporánea*, Madrid, Alianza, 2006.
- Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid, Alianza, 1979.
- Ingarden, R., “Concreción y reconstrucción”. en Warning, Rainer (ed.), *Estética de la recepción*, madrid: la Balsa de Medusa, 1989, pp. 35-53.
- Iser, Wolfgang, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1987.
- Jauss, Hans-Robert, *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid, Taurus, 1986.
- Juslin, P., “Emotional Responses to Music”. En Hallam, Susan, Cross, Ian, y Thaut, Michael (eds.), *Oxford Handbook of Music Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 131-141.
- Kandinsky, Wassily, *Punto y línea sobre el plano. Contribución al análisis de los elementos pictóricos*, Barcelona, Labor, 1991.
- Nattiez, Jean Jacques, *Music and discourse. Towards a Semiology of Music*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Navarro, Rosa, *Cómo leer un poema*, Barcelona, Ariel, 1998.
- Oteiza, J., “El final del arte contemporáneo”. En Oteiza. *Propósito experimental*, Madrid: Fundación caja de pensiones, 1989, p. 230.
- Pérez, Alfonso E., *Pintura barroca en España (1600-1750)*, Madrid, cátedra, 1992.
- Tarasti, Eero, *Sémiotique musicale*, Limoges, PULIM, 1996.

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.018>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 347-362



*Deleuze, the concept of minor literature
and its unfolding in the Cortazarian machine*

*Deleuze, el concepto de literatura
menor y su despliegue en
la máquina cortazariana*

BEATRIZ ELENA ACOSTA RÍOS

Magister en Estética, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín
Doctoranda en Filosofía y Ciencias del Lenguaje, Universidad Autónoma de Madrid
Docente investigadora de la Facultad de Artes y Humanidades,
Instituto Tecnológico Metropolitano, Medellín-Colombia
elenaacosta123@yahoo.com

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.019>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 363-374



Recibido: 15/06/2016

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

En este texto revisaremos el concepto de literatura menor, desplegado por Gilles Deleuze y Félix Guattari en su trabajo dedicado a la obra de Franz Kafka, en el que los filósofos logran delinear varias características propias de gran parte de la literatura contemporánea, que es expresión privilegiada de las condiciones sociales desde los tiempos del escritor checo hasta nuestros días. A partir de dicha revisión, rastreamos las características de la literatura menor en la novelística cortazariana, entendida como una máquina literaria, deteniéndonos en *Rayuela*, novela que presentamos como dispositivo a la manera deleuziana.

Palabras clave: Deleuze, Literatura menor, dispositivo, Kafka, máquina literaria, Cortázar, Rayuela.

Abstract

In this text we will review the concept of minor literature, as deployed by Gilles Deleuze and Felix Guattari's work dedicated to Franz Kafka. These philosophers manage to outline several typical characteristics of contemporary literature, a privileged expression of social conditions from the time of the Czech writer to present day. From this review, we will trace the characteristics of minor literature from Cortazarian novels, thought to be a literary machine, while exploring *Hopscotch*, a novel we will present as a device in Deleuzian way.

Keywords: Deleuze, Minor literature, device, Kafka, literary machine, Cortázar, Hopscotch.

El nacimiento de Franz Kafka (1883) ocurre en las casi postrimerías del Imperio Austrohúngaro, en la ciudad de Praga, donde vivirá hasta su muerte (1924), pero su origen es judío; esa posición híbrida es fundamental en lo que luego él llamará *literaturas menores*. El nacimiento de Julio Cortázar en cambio (1914) se da en Bruselas poco después de que comenzara la Primera Guerra Mundial y su vida temprana estuvo marcada por los desplazamientos: de Bélgica a España y de allí a Argentina, país en el que además vivió su infancia en Banfield, en el sur de la provincia de Buenos Aires y desde 1951 hasta su muerte vivirá en París (1984). Con una considerable distancia geográfica e incluso temporal, la influencia del escritor checo en el argentino es sin embargo evidente en toda su obra, hecho que nos permite buscar en sus textos y en él mismo, rasgos de la *literatura menor*, con base en el despliegue que del concepto kafkiano hacen Gilles Deleuze y Félix Guattari en su libro *Kafka por una literatura menor* (1975).

Según Kafka, la condición de minoría en la *literatura menor* no depende de que haya sido escrita en una lengua menor, sino del uso menor de una lengua mayor, es decir, es la literatura de las minorías que habitan en ciudades donde se hablan lenguas hegemónicas y que se han visto impelidas a renunciar a sus lenguas vernáculas para sobrevivir; estos grupos se apropián las normas lingüísticas, deformándolas y enriqueciéndolas, construyendo día a día una lengua *extranjera* dentro de la lengua oficial. En esa lengua están escritas sus obras literarias, que entrañan la grieta originaria de sus escritores: es el caso de los judíos en Praga, pero también el de los negros en Estados Unidos y en general el de todos los inmigrantes, no solo extranjeros sino también connacionales de pueblos lejanos que se han desplazado a las capitales de sus países. Kafka habla alemán, el alemán de los judíos praguenses y en esa lengua escribe su literatura.

¿Qué características tiene la *literatura menor*? El 25 de diciembre de 1911 el escritor traza en su diario un esquema en el que señala como particularidades, entre otras, la elección de temas pequeños y la posibilidad de establecer sus propias reglas¹, lo que de antemano nos sitúa frente a un tipo de creaciones que en ausencia de una larga tradición, puede inventarse y reinventarse según cada escritor, pero que precisamente por carecer de ortodoxia es más susceptible de conectarse con el

* Las ideas planteadas en este ensayo hacen parte de desarrollos parciales de la investigación que será presentada como la tesis doctoral titulada *Deleuze-Cortázar. Lectura filosófica de Rayuela como novela-dispositivo*.

¹ Kafka, F., *Diarios*, Buenos Aires, Emecé, 1953, p. 143.

pueblo en el que se origina y al que congrega, aunque ese pueblo no lo sepa, aunque esté aún por venir; esta literatura tiene por fuerza un carácter colectivo, es recibida por la multitud de solitarios que comparten el desarraigo con el escritor y hay camino expedito a su recepción, puesto que el lenguaje es sencillo, razón por la que ese pueblo la conservará, además es una literatura que habla de los hombres comunes y corrientes y de sus pequeñas historias. Como la pequeñez de ese pueblo no tiene que ver con su número de habitantes, es posible que la minoría se constituya en mayoría sin por ello dejar de estar en el margen de lo social (es de hecho el rumbo que ha tomado la historia en nuestro tiempo). Así, la *literatura menor* se convierte en el murmullo que la multitud susurra, en un canal regresivo a lo vernáculo, olvidado en apariencia pero vivo en los sustratos más profundos de la colectividad ². Había anotado Kafka ese mismo día de diciembre, en su diario:

La memoria de una nación pequeña no es menor que la memoria de una grande, por lo tanto, puede digerir más a fondo el material transmitido. Es verdad que requerirá menos expertos en historia literaria, pero la literatura tiene menos que ver con la historia de la literatura que con el pueblo, y gracias a él se conserva con seguridad, aunque no con tanta pureza. Porque el conjunto de las exigencias de la conciencia nacional de un pueblo pequeño sobre sus miembros aislados incluye la de estar preparado para conocer esa parte de la literatura que le ha sido transmitida, para mantenerla, y en todo caso para defenderla, aunque no la conozca ni la mantenga³

Deleuze y Guattari convierten el concepto kafkiano en una herramienta efectiva para el análisis de obras literarias que podemos considerar *menores*, puesto que se acercan a Kafka de una manera inédita, distanciándose de la crítica realizada hasta entonces, ya fuese desde perspectivas psicoanalíticas, hermenéuticas, religiosas o incluso estructuralistas. Los filósofos franceses no ven en la obra del escritor checo un exorcismo de su *novela familiar*, tampoco la expresión de una búsqueda religiosa, ni mucho menos la metaforización de las condiciones humanas de su tiempo; sino que plantean dicha obra como una *máquina literaria*, construida por un hombre para el que la vida entera era literatura. Ya Deleuze (1964) se había referido a Marcel Proust como el creador *ex profeso* de otra máquina literaria:

² Los cantos de los negros en Norteamérica constituyen el origen del blues y del jazz, al que Cortázar rinde homenaje en *Rayuela*: “[...] en Varsovia, en Milán, en Buenos Aires, en Ginebra, en el mundo entero, es inevitable, es la lluvia y el pan y la sal, algo absolutamente indiferente a los ritos nacionales, a las tradiciones inviolables, al idioma y al folklore: una nube sin fronteras, un espía del aire y del agua, una forma arquetípica, algo de antes, de abajo, que reconcilia mexicanos con noruegos y rusos y españoles, los reincorpora al oscuro fuego central olvidado, torpe y mal y precariamente los devuelve a un origen traicionado [...]” Cortázar, J., “Capítulo 17”, *Rayuela*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 204.

³ *Ibid.*, p. 142.

Ya no se trata de una experiencia extraliteraria que el hombre de letras relaciona o de la que se aprovecha, sino de una experimentación artística producida por la literatura, de un efecto literario, en el mismo sentido que cuando se habla de un efecto eléctrico, electromagnético, etc. Proust es plenamente consciente de que el arte es una máquina de producir, y de producir principalmente efectos. Efectos sobre los otros, ya que los lectores o espectadores se pondrán a descubrir, en sí mismos y fuera de ellos, efectos análogos a los que la obra de arte ha sabido producir.⁴

La máquina literaria kafkiana está compuesta por diarios, cartas, cuentos y novelas y para comprender sus engranajes habría que considerarla en su totalidad: en las cartas produce un desdoblamiento subjetivo, entre sujeto de la enunciación (él) y sujeto del enunciado (su personaje), a través del que moviliza efectos en Felice (su principal destinatario-*víctima*), quien reacciona atendiendo a los llamados e interrelaciones en lo que respecta a sus consecuencias en la vida concreta, sin sospechar la manipulación que el escritor está haciendo de sus acciones, para él las cartas están circunscritas a los límites de los enunciados, sin por ello implicar al sujeto de la enunciación, habida cuenta del claro terror kafkiano a la conyugalidad y al yugo familiar⁵; por eso se entiende que Deleuze y Guattari vean en Kafka a un vampiro, cuyo combustible para la creación de los cuentos y las novelas, es la sangre que extrae de las cartas⁶. A su vez, los cuentos se presentan a los ojos de los filósofos como el paso siguiente, en el que ya no se corre el riesgo de comprometer al sujeto de la enunciación con consecuencias de lo enunciado por su personaje, ese Kafka-otro que habita en las cartas. En los cuentos hay ya un devenir animal, no como la representación de las acciones o de los sentimientos humanos a través de animales, es decir, como metáforas, sino como una captura efectiva y de carácter doble: el hombre captura del animal y el animal del hombre, se trata aquí de un cruce de fuerzas en el que el hombre implicado (personaje) deviene animal, todo en tiempo presente, en gerundio (pensemos en *El buitre*, *La metamorfosis*, *Informe para una academia*, etc). Los cuentos también pueden componer máquinas abstractas que tienen una funcionalidad dentro de la ficción pero que no consiguen engranarse en la máquina social, como ocurre en *La colonia penitenciaria* o en *Preocupaciones de un padre de familia*. En este segundo paso también se corren riesgos al no terminar: en el caso del devenir animal (que produce líneas de fuga), la re-edipización (por

⁴ Deleuze, G., "Capítulo VIII. Antilogos o la máquina literaria", *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 159.

⁵ La lectura de la correspondencia que sostuvo por varios años con su novia Felice cambia si se tienen en cuenta las anotaciones que el escritor hace en sus diarios justo los días en que escribe cada carta y que aclaran las búsquedas que esconden sus propuestas matrimoniales, sus prórrogas, sus demandas de afecto, sus llamadas de atención sobre supuestos estados de ánimo y sobre la necesidad de respuestas de ella, etc.

⁶ También podemos hacer en esta dirección una relectura de la famosa *Carta al padre*.

la resistencia a la fuga, la cucaracha-Samsa se deja ver por la hermana, quien la aplasta con una manzana) o la metaforización, y en el caso de la máquina abstracta (que aquí es una cosa), volverse infinito pues de lo contrario tendría que decantarse en novela. ¿Cuándo decide Kafka si un texto es cuento o novela? Sea cual sea la razón, esta no obedece a asuntos de mercado editorial. Los cuentos podrían ser experimentos, interludios entre novelas, o incluso novelas fracasadas, pero “aquí cada fracaso es una obra maestra, un tallo en el rizoma”⁷. Por último, las novelas constituyen dispositivos, pero no comprendidos como máquinas concretas, pues tienen de hecho un carácter de infinitud, de perpetuos aplazamientos, de paradójicas indeterminaciones; sino que es en esa constitución fragmentaria e incierta en la que se sostiene su consistencia: son como la vida, en ellas nada se resuelve o se resuelve a medias, los personajes no tienen claridad respecto a lo que les ocurre o a lo que hacen y hay un ruido constante, poblado de murmullos, de chismes, de malos entendidos, de palabras entrecortadas, de miradas soslayadas, de gestos contradictorios... Los filósofos entonces, encuentran lo más acabado de la obra kafkiana en las tres novelas: *El desaparecido*, *El castillo* y *El proceso*. Así, la máquina literaria proustiana se plantea como un dispositivo de aprendizaje a través de signos, con el que se crea el pasado mirando siempre hacia el futuro (también en este matiz invierte Deleuze las lecturas de la crítica al plantear una dirección de la mirada hacia el porvenir y no hacia lo pretérito): el pasado de Marcel en la novela monumental *En busca del tiempo perdido* no se presenta como un punto lejano y muerto al que el personaje regresa con un esfuerzo consciente de memoria, sino que viene a él en bloques de pasado puro a través de puertas sensibles que se abren y que constituyen signos por cuyas interpretaciones se aprende, hasta conseguir el aprendizaje final, en el momento en que el personaje empieza a escribir la gran obra, así *recobra* el tiempo al crearlo y consigue desplegar todos los regímenes signícos en la creación de signos artísticos en los cuales la vida entera confluye y para los que a su vez la vida se ofrece; gesto en el que se acercan Kafka y Proust: la vida como literatura. La máquina literaria kafkiana por su parte, alcanza su máxima expresión en los dispositivos novelísticos con base en los cuales el autor logra desmontar el dispositivo de la sociedad burocratizada de su tiempo y de los tiempos por venir: la actualidad de Kafka esa abrumadora en el estadio de las *sociedades de control* al que asistimos hoy, nuestra época es kafkiana.

La *literatura menor* tiene pues tres características: la escribe una minoría que experimenta un uso menor de una lengua mayor, todo en ella es político y todo tiene un valor colectivo. Nos hemos detenido en la primera y la tercera, de la segunda ya

⁷ Deleuze, G. y F. Guattari, “Capítulo 4, Los componentes de la expresión”, *Kafka por una literatura menor*, México D.F., Era, 1978.

hablaremos. Por ahora preguntémosnos: ¿Podemos encontrar rasgos de la *literatura menor* en la obra cortazariana? O incluso: ¿Podemos considerar a Cortázar un escritor *menor* en sentido kafkiano-deleuziano? Adelantemos la respuesta: sí. ¿Por qué?

La máquina literaria cortazariana está compuesta por cartas, entrevistas, cuentos, novelas, libros-miscelánea, collages, poesías, clases y ensayos. También constituye una madriguera, un rizoma, al que se puede entrar por cualquier lado y cuyas líneas se cruzan todo el tiempo, tal como ocurre con *El perseguidor* y *Rayuela*, con *Rayuela* y *62 modelo para armar*, con *Rayuela* y el cuento *El otro cielo*, y un con largo etcétera de textos. Ahora bien, si comprendemos la máquina desde su carácter funcional, afirmaremos que la cortazariana se compone de dispositivos a través de los cuales podemos mirar el carácter fragmentario e incierto de la experiencia humana en la ciudad contemporánea; de ahí su permanente actualidad. La crítica ha hecho múltiples lecturas de esta máquina en todas las direcciones mencionadas a propósito de Kafka y de Proust (y también en otras), revisarla a través de los conceptos deleuzianos permite llamar la atención sobre la potencia de la obra es sí misma, movilizarla para efectos de desmontaje de dispositivos humanos (y urbanos) actuales.

Respecto a la primera característica de la *literatura menor*, Cortázar tiene una condición de minoría lingüística clara: va de Buenos Aires a París, donde escribe su obra en español y en francés, con una mezcla constante de estas dos lenguas, pero también con múltiples voces del lunfardo (uso menor del español entre la lunfa argentina, originaria de los bordes de la ciudad, en la orilla del Río de la Plata, donde se juntan italianos inmigrantes que poco a poco van asimilándose a la cultura rioplatense de forma poco pacífica y de cuyas tensiones sociales y existenciales darán cuenta las letras del tango, presentes en la literatura cortazariana). A su vez, Cortázar crea una lengua con fragmentos de unas ya existentes, valiéndose de la sonoridad de las palabras, ¿qué si no una lengua extranjera es el *glígligo*, ese lenguaje musical creado por y para los enamorados, que se ha emancipado de la dictadura del significante y del significado y que propende por un sentido hallado en efectos puros de superficie, en sensaciones? Proust había dicho: “Los libros hermosos están escritos en una especie de lengua extranjera. Bajo cada palabra cada uno de nosotros encuentra un sentido o al menos una imagen que a menudo es un contrasentido.”⁸ Cortázar responde a su llamado: *Rayuela* está escrita en una suerte de lengua extranjera, no solo porque el escritor se inventa una lengua que inserta en la diégesis, sino porque en la totalidad de la novela tergiversa las normas ortográficas y gramaticales y mezcla varias lenguas. Sin embargo, el autor argentino no tiene que seguir la tarea propuesta por Deleuze y Guattari a propósito de la necesidad de buscar la lengua

⁸ Proust, M., “Apenas leía a un autor”, *Contra Sainte-Beuve: Recuerdo de una mañana*, Madrid, Alianza, 2016, p. 283.

extranjera en la propia en caso de haber nacido en un país en el que se hable una lengua mayor (esa tarea la había hecho Proust por ejemplo), puesto que él viene del Sur, de Buenos Aires, de Banfield, como los personajes de su novela, muchos venidos de países distintos, lo que tiene como consecuencia, no solo la complejidad de la lectura, sino, al interior de la historia, la incompreensión entre los mismos personajes, quienes al momento de entrar en la casa de Morelli para encontrar la novela que dejara el escritor moribundo, empiezan a hablar en sus lenguas vernáculas, indicio de lo que pasará luego: la separación del Club de la serpiente. Es decir: leemos una novela sobre una historia de amor que se termina sin concluir antes de la mitad del libro y sobre un grupo de amigos que se separan también antes del final y después, nos enfrentamos a la deportación del protagonista, a otros amores suyos y a su disolución hacia el final, sin que nos quede claro qué pasa con ninguno. No solo leemos una novela sobre personajes desterritorializados sino que asistimos a la desterritorialización misma de la novela en su sentido tradicional, pues la realidad del hombre contemporáneo ya no puede narrarse.

Con relación al segundo rasgo de la *literatura menor*, todo en ella es político porque la vida privada cede ante la intromisión de lo público, pues ya ninguna acción del individuo tiene consecuencias estrictamente individuales, sino que toda su vida se ve de repente influida por agentes externos, difusos, escurridizos, sin rostro claro, que sin embargo son omnipresentes; es lo que ocurre con Josef K. en el primer capítulo de *El proceso*, cuando de repente despierta rodeado de extraños que lo detienen sin aclararle cuál fue su culpa y quienes incluso se comen su desayuno, a partir de ese momento la vida del personaje transcurrirá entre pasillos agobiantes, de puerta en puerta buscando su culpa, en un proceso que cada vez se prorroga más y en medio del cual se disuelve su privacidad de manera definitiva. A pesar de que en *Rayuela* no asistimos a esa burocratización de la vida cotidiana, por lo menos no de manera directa, los personajes principales (La Maga y Oliveira) en sus condiciones de inmigrantes (ella es uruguaya y él argentino) están expuestos a la pobreza y a la marginalidad y todo lo que dicen y viven está relacionado con esa situación, que fue a su vez la del escritor. Además, hay en la máquina literaria cortazariana un devenir político *de facto* (a diferencia de lo que ocurre con Kafka que se mantiene al margen de los movimientos anarquistas, aunque simpatice con ellos): el contacto con la Revolución Cubana *in situ*, luego de un viaje realizado a la isla en 1963 (año en que también se publica *Rayuela*), lo transforma y marca un punto de no retorno en su vida y en su trabajo, pues a partir de ese momento apoyará de manera explícita a los revolucionarios, no solo de Cuba, sino de Argentina e incluso de Nicaragua; ello le granjeará enemistades a los dos lados del Atlántico y el cuestionamiento de la calidad literaria de obras posteriores a *Rayuela*, sobre todo de *El libro de Manuel*

(1973). Kafka murió sin ver morir a seres queridos suyos en campos de concentración nazis, víctimas de esas *potencias diabólicas* que desde su tiempo *llamaban a la puerta*. Cortázar sí vivió en carne propia las consecuencias de los totalitarismos y tomó partido en las luchas que en América Latina se llevaron a cabo contra las dictaduras, equivocado o no, creyó necesario pensar en una literatura que se inscribiera de manera directa en la política. Aunque esto ocurrió después de la publicación de *Rayuela*, podemos rastrear en la condición marginal de sus personajes los orígenes de una preocupación que desplegaría después.

Por último, tocante al valor colectivo que adquiere todo en la *literatura menor*, es claro que tanto para Kafka, cuanto para Deleuze, solo puede conectarse con el pueblo un solitario que desde el silencio de su habitación y su condición de minoría, encuentra la sintaxis para decir lo que ese pueblo necesita decir. De ahí la importancia de los devenires del escritor, puesto que en esos procesos de desterritorialización experimenta eso otro que entraña el pueblo (que no está constituido por una sumatoria de personas, sino que está encarnado en cada una: los dispositivos colectivos de enunciación hablan a través de cada uno de los que conforman el pueblo, cada uno es el pueblo entero). Así, Deleuze encuentra casos privilegiados de escritores de la desterritorialización en Melville, Hawthorne, Miller (no en vano le habla a Claire Parnet sobre la *superioridad de la literatura angloamericana*), pero también en Gombrowicz, Sacher-Masoch, Wolfson y por supuesto en Kafka. Nosotros encontramos a su vez en Cortázar ese carácter desterritorializado, ese devenir-otro constante que lo conecta con la colectividad de nuestro tiempo; rasgo que se expresa en cuentos como *Axolotl*, *Carta a una señorita en París*, *Cuello de gatito negro*, *Circe*, *Bestiario*, *Verano*, *Las babas del diablo* o *Las manos que crecen*, en el que el personaje recorre la ciudad arrastrando entre sus dedos la basura de las calles (por citar solo algunos, aunque no podemos dejar de lado el devenir-otro de Johnny Carter en *El perseguidor*, quien al tocar su saxo encuentra múltiples líneas de fuga del mundo de las cronologías y que es el antecedente de Oliveira en la máquina literaria cortazariana). Ya en la novela, también vemos este rasgo en los encuentros sórdidos de Oliveira con la pianista decrepita Trépat y sobre todo con la clochard, pues en los bajos del Sena, el personaje desciende a lo más oscuro de lo urbano y de lo humano, ese capítulo 36 constituye en *Rayuela* un umbral de desterritorialización antes de que el personaje sea deportado a Buenos Aires, donde al final devendrá de forma incomprensible para el lector que asiste a un final sin final, en el que el devenir se impone al no resolverse ni en el punto de partida ni en uno de llegada (entre el capítulo 58 y el 131 la novela se queda rodando, en un infinito moebiano que, como la vida, no concluye). Desde esta perspectiva, la rayuela no es una metáfora de un libro para jugar o del juego en la vida, sino el eje de la máquina creada por Cortázar,

en concreto de esta novela-dispositivo, en la que se muestra el acontecimiento de la vida sometido al más puro azar como si se tratase de un juego de niños, en el que nos pensamos libres, pero donde en el fondo estamos siendo jugados, aunque de todos modos el sentido de la vida también está en no dejar de jugar, en no parar el juego, dejar de jugar es morir, ya que solo en el juego de la rayuela se abren las líneas de fuga, las posibilidades de sacar la cabeza, de que las series proliferen; porque también para Cortázar, la vida es literatura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cortázar, J., *Cuentos Completos I y II*, Madrid, Alfaguara, 1996.
- Cortázar, J., *Rayuela*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Deleuze, G. y F. Guattari, *Kafka por una literatura menor*, México, Era, 1978.
- Deleuze, G. y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- Deleuze, G., *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 2013.
- Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Kafka, F., *Diarios*, Buenos Aires, Emecé, 1953.
- Kafka, F., *El proceso*, Editado por Guillermo Sánchez, Medellín, Todográficas, 2015.
- Proust, M., *Contra Sainte-Beuve: Recuerdo de una mañana*, Madrid, Alianza, 2016.

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.019>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 363-374



*Seneca's Oedipus and the
dissolution of the points of reference*

*El Edipo de Séneca y la
disolución de los referentes*

IGNACIO PAJÓN LEYRA

Universidad Complutense de Madrid
ipajon@filos.ucm.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.020>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 375-390



Recibido: 28/10/2017

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

El estudio de las obras dramáticas de Séneca exige su valoración no sólo desde el punto de vista de su calidad estética teatral sino, ante todo, desde la perspectiva de su profundo pensamiento filosófico. El presente artículo analiza el marco original que Séneca presenta de la noción de lógos como fuerza arbitraria, inexorable e irracional en su tragedia Edipo. Esta obra, articulada en torno a la reflexión sobre la ignorancia y sus consecuencias éticas y vitales, muestra de forma provocativa una disolución de los referentes antiguos mediante una elaborada técnica de inmersión conceptual del espectador en la trama narrativa y filosófica del mito clásico.

Palabras clave: Séneca; estoicismo; Edipo; lógos; tragedia romana.

Abstract

The study of the Seneca's plays requires its valuation not only from the point of view of his theatrical aesthetic quality but, above all, from the perspective of his deep philosophical thought. This article analyzes the original frame that Seneca shows of the concept of lógos as an arbitrary, inexorable and irrational force in his tragedy Oedipus. This work, structured around a reflexion on the ignorance and its ethical and vital consequences, shows in a provocatively way a dissolution of the ancient reference points through the elaborated technique of the conceptual immersion of the viewer in the narrative and philosophical frame of this classical myth.

Keywords: Seneca; stoicism; Oedipus; lógos; roman tragedy.

Es incuestionable que toda la obra dramática de Lucio Anneo Séneca debe ser concebida y analizada dentro de sus presupuestos filosóficos. Su trabajo literario nace vinculado a un sistema de pensamiento, el estoico, que lo vertebra y le da sentido,¹ de tal modo que el Séneca trágico no puede comprenderse adecuadamente sin atender al Séneca filósofo. Es cierto que, en su escritura teatral, sus tragedias se muestran como profundas deudoras de la tradición dramática griega. Pero al tiempo resulta igual de evidente que fueron compuestas en gran medida como medio de expresión de una visión del mundo y del hombre, y que esa visión es congruente con la que expone en sus tratados, y nada difícil de identificar como estoicismo.

El estoicismo de Séneca, con todo, guarda importantes diferencias con la original formulación planteada inicialmente en Atenas por autores como Zenón de Citio, Cleantes de Asos o Crisipo de Solos durante el siglo III a. C.² Con la matización y permeabilización producida en la escuela a lo largo de los años se introdujeron en ella elementos procedentes de otras corrientes, y la propia formación intelectual de Séneca añadió nuevas influencias y aportes que convirtieron el conjunto de su pensamiento en algo original y diferenciado.³ Pero aún en su peculiaridad, el estoicismo de Séneca juega para su literatura dramática un papel de marco de interpretación que no puede ser dejado de lado.

En el caso de su *Edipo*, en concreto, este papel resulta indispensable como elemento a tener en cuenta para comprender la intencionalidad misma de la obra. Como es sabido, el texto del Edipo senequiano supone una reinterpretación del mito griego de Edipo muy alejada del mayor referente trágico hoy conservado sobre este material mitológico: el *Edipo Rey* de Sófocles.

En efecto, el Edipo de Séneca es un personaje más atormentado, torturado por la culpa y la sospecha y sumergido en un ambiente más oscuro, inquietante y en ocasiones aterrador. El tono expresivo de la obra es más violento y explícito que el de Sófocles, llegando en ocasiones a poder ser calificado de sangriento. Y a diferencia

¹ Egermann, F. "Seneca als Dichterphilosoph". *Neue Jahrb.*, 3 (1940), 18-36.

² Arnim, H. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vols. Teubner, Stuttgart, 1923. Cappelletti, A. J. *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996. Véase también Sellars, J. *Stoicism*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2006.

³ Cfr. Veyne, P. *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 47 y ss.; Griffin, M. T. *Séneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon, 1976.

del trágico griego, Séneca juega con la angustia del lector⁴ sometiendo a los personajes a un proceso de pesquisa de la causa de la peste que asola Tebas en el que la incertidumbre e ignorancia de los intervinientes en la obra no hace sino aumentar la ansiedad con la que el proceso es contemplado “desde fuera”.

Los postulados sobre los que se asienta esta forma de contemplar la tragedia, más desgarrada y opresiva que la tradicional expresión trágica de Grecia, proceden en su mayoría del estoicismo, pero al tiempo se distancian en parte de la versión estoica más ortodoxa. Así, las ideas filosóficas de Séneca sobre el cosmos, el orden, el tiempo, el ser humano, la virtud, la vida y la muerte se convierten en puntos de articulación cruciales para su obra trágica.⁵ Y entre esas ideas no es de importancia menor un modo específico de comprender un concepto tan nuclear para los estoicos como es el *lógos*.

El *lógos* estoico, a un tiempo razón, proporción, divinidad y destino, rige un mundo cambiante muy próximo al heraclitiano. Porque hay un *lógos*, el devenir no puede ser considerado caótico, azaroso ni irracional. Pero ese *lógos* que todo lo gobierna⁶ es, todo él, razón y virtud, y se opone diametralmente a la maldad y la irreflexión. El mal, por tanto, procede solo del hombre que actúa de un modo no conforme con ese *lógos* universal; y de este modo, como para Sócrates,⁷ para el estoico antiguo el malvado es solo el ignorante, o con mayor precisión el que no conoce ni comprende la razón cósmica que se manifiesta tras el devenir de la naturaleza.

Sin embargo, la visión que ofrece Séneca del *lógos* en esta tragedia parece, en un primer momento, separarse de esa pura racionalidad benévola para convertirse en una fuerza arrebatadora, arbitraria y que no se manifiesta ni como benigna ni como racional. Y el motivo de que esto ocurra no aparenta ser solo la mera congruencia con el destino trágico griego entendido como fuerza ciega irrefrenable. Se trata, a nuestro entender, de un auténtico “efecto de inmersión” equivalente a los que tan profundamente han marcado el teatro actual a raíz de la obra dramática de Antonio Buero Vallejo.⁸

⁴ Se trata, aquí, de un lector y no de un espectador, dado que la obra de Séneca fue concebida más para la lectura pública en las reuniones sociales de la intelectualidad romana que para su completa puesta en escena teatral.

⁵ Marti, B. M. “The prototypes of Seneca’s tragedies”. *Classical Philology* 42 (1947), 1-16.

⁶ Sobre esto, véase el *Himno a Zeus* de Cleantes, conservado por Estobeo (*Églogas*, I 1, 12). Vid. Arnim, H. v. *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1923, Vol. I, 537; Cappelletti, A. J. *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996. pp. 288-292.

⁷ “El origen concreto del estoicismo está en Sócrates (...); es claro que sin la *actitud* socrática no hubiera sido posible el hombre de la Stoa.” Marías, J. “Introducción a la filosofía estoica”, en Séneca, *Sobre la felicidad*, Madrid, Alianza, 1984. p. 25.

⁸ Los efectos de inmersión son un recurso dramático que permite a Buero Vallejo conseguir que el público se identifique desde un nivel básico con un personaje superando la objetividad en el punto de vista dramaturgico-narrativo, de modo que el espectador participa incluso sin saberlo de la problemática a la que atañe la obra. Véase Doménech, R. *El teatro de Buero Vallejo: una meditación española*, Madrid, Gredos, 1979; Dixon, V. “Los

En Buero, el efecto de inmersión al que se somete al espectador es, en la mayoría de los casos, sensorial. Así ocurre con la ceguera que el público comparte con los protagonistas en las escenas culminantes de *En la ardiente oscuridad* o *El concierto de San Ovidio*, o con la sordera del personaje de Goya que se extiende a los espectadores cuando él está en escena en *El sueño de la razón*. Pero en ocasiones se convierte también en un efecto de inmersión “mental”, como el delirio del propio Goya en la misma obra o las alucinaciones que trastocan la visión del mundo de Tomás, protagonista de *La fundación*.

En una línea similar a estas últimas, quizá podamos interpretar algunos rasgos de la tragedia de Séneca en general, y del *Edipo* en particular, como una suerte de “efecto de inmersión conceptual”. Y la clave interpretativa para valorar esta cuestión en su justa medida reside en hacernos conscientes de que, como diálogo teatral para ser pronunciado en alto, el elemento estructurador de esta tragedia es la voz; y en especial la voz que expresa el punto de vista de quien transgrede el dictado del *lógos*.

El mito de Edipo, de este modo, está aquí expuesto desde el punto de vista del propio protagonista, y subsidiariamente desde la óptica de la sociedad que lo acoge y a la cual su falta se ha transmitido en la forma de un “miasma” o contaminación que provoca la peste y que requiere purificación. Es decir, la visión que del destino se transmite en esta tragedia es la que tienen de él los “malvados” de los que habla Cleantes, los que actúan contra la divinidad porque no comprenden que la virtud es necesaria, que la razón se identifica con el bien, y que esta razón que todo lo gobierna es la divinidad misma.

Por ello, al igual que aquellos que transgreden el dictado del *lógos* (que son aquellos a los que la tragedia presta su voz antes de mostrar su fatal yerro), al igual que los que ignoran la pauta del universo consideran que la divinidad es diferente del destino, y que este último es arbitrario, funesto e irracional, nosotros como lectores corremos el riesgo de no ver más allá, inmersos en su limitada óptica.

No puede un dios cambiar el curso de unas cosas
que van encadenadas a sus causas.
Hay para cada cosa un orden fijo
que no puede cambiar plegaria alguna.⁹

Así se expresa el coro hacia el final de la tragedia, transmitiendo un punto de vista social y colectivo. En este pasaje se encuentran algunas de las aducidas dife-

efectos de inmersión en el teatro de Antonio Buero Vallejo: una puesta al día”, *Anthropos: Boletín de información y documentación*, 79 (1987), 31-36.

⁹ Séneca, *Edipo*, 989-992. (Para las traducciones de obras de Séneca en este artículo seguiremos la edición de Séneca, *Tragedias*. 2 vols. Traducción de Jesús Luque Moreno, Madrid, Gredos, 1979-1980.)

rencias con el estoicismo más ortodoxo: una diferencia esencial entre la divinidad y el curso de los acontecimientos; una absoluta impotencia de esta divinidad; una interpretación de la causalidad como concatenación férrea de acontecimientos en la que no se percibe racionalidad; y finalmente una inutilidad completa de la piedad religiosa, derivada de todo lo anterior.

Para causar el efecto dramático buscado todas estas características de la divinidad y del destino son, sin duda, imprescindibles. Pero no es tanta la necesidad de defender que estas características de hecho se dan como la de mostrarlas al público y sumergirlo en el ambiente desesperanzado que ellas generan. Si Séneca defiende o no de hecho de manera efectiva dichas características es algo ya discutido por Sklenár.¹⁰ Aunque en lo básico su interpretación de un Séneca distópico nos parece correcta, no así su hipótesis de una naturaleza anti-estoica del mundo en el que la tragedia se desarrolla.¹¹ La obra de Séneca muestra, en efecto, un mundo diferente del estoico: el equivocado mundo en el que cree vivir el ignorante y malvado. Es decir, el hecho de que Séneca muestre esa visión del mundo en su obra literaria no implica, en nuestra opinión, que comparta esa visión del mundo desde un punto de vista doctrinal. Y si la muestra en su obra dramática puede que se deba a su intención de hacer patente cómo es una visión equivocada de la naturaleza y del destino. La causa de dicha intención por parte del filósofo no es fácil de entender sin tener en cuenta el contexto dramático de dichos pasajes y la tarea ejemplificadora que los envuelve. En efecto, el motivo de su escritura es, antes que nada, el de conducir al lector del texto a contemplar la angustia de quien da la espalda a la razón que rige la naturaleza.¹² Y por ello el lector debe ser sumergido en una visión del mundo que no por contrafáctica es menos frecuente.

Edipo, en efecto, es el más claro ejemplo cultural de transgresor del dictado del *lógos*. Su acto violento e irreflexivo de matar a Layo, su padre, es una violación a un tiempo de las normas de los hombres y de las leyes de la naturaleza de las que aquellas, en general, se muestran como simples corolarios. No hay aquí, como en *Antígona*, conflicto entre las leyes de los hombres y las de los dioses. Desde cualquier punto de vista, el acto de Edipo es una transgresión del *lógos-nómos* contraria a toda sabiduría. El hecho de que la lleve a cabo ignorando que Layo es en realidad

¹⁰ Véase Sklenár, R. J. "Seneca, *Oedipus* 980-993: How Stoic a Chorus?", *Classical Journal*, vol. 103, nº 2 (2007-8), 183-194.

¹¹ Idem, 193.

¹² De otro modo, si concordásemos con Sklenár en que la tragedia es por completo una pieza escrita en una suerte de fantasía anti-estoica, resultaría difícil concebir por qué podría Séneca haberla escrito. Esto no obsta, sin embargo, para que sí concordemos con un él en la diferencia que resalta en su artículo entre la visión del cosmos del coro y la del propio Séneca (Idem, 194), aunque quizá con una ligera diferencia de matiz en los motivos subyacentes.

su padre no solo no la mitiga, sino que contribuye a ejemplificar esa tesis socrático-estoica de que quien obra mal es por ignorancia. Y lo mismo puede decirse del incesto que, como consecuencia, Edipo termina cometiendo con su madre y ahora esposa, Yocasta.

El atentado que ambas transgresiones implican no es contra la mera legalidad humana, sino que, en su sentido más profundo, debe considerarse como un atentado contra el orden mismo del universo. Por ello, la obra entera está plagada de expresiones que denotan desconcierto, confusión, desorientación o pérdida de referencias.

Entre ellas, destaca con fuerza el extenso pasaje en el que Manto describe al ciego Tiresias las señales que proporcionan las vísceras del sacrificio. Se trata de una descripción cruda, plena de detalles, en la que al tiempo se hace presente el funesto destino que aguarda a los labdácidas y se evidencia, por la perturbación del orden natural de las cosas, el alcance cósmico y físico del crimen de Edipo.

Manto.- Padre, ¿qué es esto? Las entrañas no tiemblan como siempre, agitadas por un ligero movimiento, sino que sacuden las manos por completo y la sangre vuelve a saltar de nuevo de las venas. (...) Está cambiado el orden natural, nada queda en su sitio; al contrario, todo está al revés: sin nada de aire yace el pulmón ensangrentado en la parte derecha, no ocupa el corazón la región izquierda, el redaña no cubre con blanda envoltura los grasos repliegues de las vísceras, los órganos sexuales están trastocados y el útero sin ley alguna.¹³

En el breve extracto del pasaje que hemos citado se aprecia suficientemente que el signo principal del mal augurio es, según se nos expone, el desorden. Nada está donde debería ni hace lo que le es propio; nada ocupa su lugar ni desempeña su papel natural. Como si la *physis* misma de la víctima sacrificial hubiese perdido su coherencia, todo es extraño, siniestro y monstruoso.

El sacrificio, que el propio Edipo llama “terrorífico”¹⁴, no sirve, de este modo, para calmar el ánimo del rey de Tebas, sino que por el contrario multiplica la inquietud. Por ello, se produce el recurso a un rito necromántico, con todo lo que de tabú implica el evocar a los muertos y a los dioses infernales.

“Hay que intentar otro camino: a él en persona hay que evocarlo desde las regiones de la noche eterna y hacerlo salir del Erebo para que nos señale al autor del asesinato.

Tiene que abrirse la tierra, hay que suplicar a la divinidad implacable de Plutón, hay que arrastrar hasta aquí fuera al pueblo de la infernal Éstige.”¹⁵

¹³ *Edipo*, 354-373.

¹⁴ *Edipo*, 385.

¹⁵ *Edipo*, 392-397.

En sí mismo, el ritual de invocación que aquí se representa supone ya una nueva forma de confusión cósmica: borra los límites entre el mundo de los vivos y el de los muertos; establece una conexión entre lo por completo heterogéneo; permite la comunicación entre dos espacios, el *pre* y el *post-mortem*, el de lo que aún es natural y el de lo que ya ha dejado de serlo, espacios que de por sí no deberían poder comunicarse. Se difuminan, de este modo, las fronteras estructurales que vertebran el cosmos, ejemplificando la vulneración del orden natural del *lógos*.

La superficie terrestre, ámbito propio de lo vivo y lo humano, tendría que mantenerse de por sí deslindada de lo subterráneo-inframundano, ámbito de lo muerto y lo monstruoso. Por ese motivo las divinidades infernales carecen de culto, por lo general, en la religión grecorromana, pues evocarlas es hacer presente lo infausto que debe permanecer ausente. Y a quien gobierna esas regiones, el dios Hades, ni siquiera se le suele nombrar. El apelativo “Plutón” por el que aparece nombrado en esta tragedia, más que el nombre romano de dicho dios es en realidad una suerte de eufemismo, un no-nombre griego por el que referirse a él sin mencionarlo para evitar su evocación: “el rico”.¹⁶ Apelativo equivalente a los de Clímeno (“el célebre”), Polídegmon (“el que recibe a muchos”), o Eubouleo (“el buen consejero”) por los que también era denominado.

Esta divinidad, rey del inframundo, no personifica la mera muerte (algo que ya está personificado en la figura de Thánatos), sino más bien el gobierno de todo lo vinculado con lo subterráneo, lo profundo y, por lo tanto, lo secreto.

No hubo en Grecia ni en Roma templos ni altares dedicados al culto de Hades-Plutón. Su mera presencia ya es funesta, por lo que al tiempo se evita ofenderle y se evita rendirle culto. Su representación iconográfica es infrecuente hasta lo excepcional.¹⁷ Por lo que la alusión a un rito necromántico dedicado a su figura en una obra como la de Séneca no puede dejar de causar un especial efecto de temor, sobrecogimiento y sensación de transgresión en el ciudadano romano que la contempla. Pero no es solo para causar ese efecto para lo que está presente este rito en el texto. Además, debe tenerse presente que Hades es el dios de lo invisible, de lo que está oculto. El mundo infernal es también aquella profundidad inabarcable cuyo conocimiento nos está vedado. Se manifiesta, así, a través de esta divinidad, lo “profundo” como invisible, incognoscible, oscuro, oculto, insuperable y laberíntico. Tal y como Heráclito expresa en una de sus más famosas sentencias, “la auténtica na-

¹⁶ Este apelativo hace referencia al hecho de que todo lo más valioso parece proceder del espacio de lo subterráneo, y por lo tanto pertenecer al submundo infernal, como el oro, la plata y el resto de los metales, las piedras preciosas y los minerales más valiosos, pero también el fruto de las cosechas de cereales y otras plantas, que “brotan” desde abajo y “surgen” en la superficie procedentes del mundo infernal.

¹⁷ Hillman, J. *El sueño y el inframundo*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2004. pp. 48-55.

turalaleza ama ocultarse”.¹⁸ Y esta es justo la forma en la que el estoicismo interpreta el papel cósmico del *lógos*: como una pauta oculta de la naturaleza que es necesario esforzarse por conocer para poder contemplar el mundo en su justa medida. Han de desvelarse las causas ocultas de las cosas si se quiere aspirar a ser sabio, puesto que, de nuevo con Heráclito, “la cadena invisible es más fuerte que la visible”.¹⁹

El viaje al inframundo emprendido por Creonte en la obra en busca de respuestas representa, así, la necesidad de cada uno de recorrer lo invisible a ciegas para esclarecer lo oculto, puesto que la verdad está en las profundidades, y no en la superficie-apariencia. Pero el hecho de que Creonte franquee los límites bien marcados entre la naturaleza de lo humano y la de lo infrahumano y monstruoso, aunque sea en esa suerte de viaje iniciático de conocimiento, supone una nueva muestra de la indefinición en la que queda el mundo a causa del crimen contra el *lógos*.

Así, Edipo con sus actos ha provocado que el mundo de la acción humana, que debería mostrarse como claro y ordenado, aparezca como laberíntico. “Es un mal intrincado, una monstruosidad más laberíntica que su célebre Esfinge”²⁰ dice de él el fantasma de Layo, interrogado por Creonte, en el momento en que revela los impíos actos que su hijo, en su ignorancia, ha cometido contra el orden natural de las cosas.

Y esa indefinición moral tiene, a su vez, un reflejo cósmico en el mal que asola Tebas. No se trata solo de una peste o plaga natural aunque funesta, sino de una verdadera quiebra del modo pautado de comportarse de la realidad misma.

El agua ha abandonado a los ríos y el color a las hierbas y se ha secado Dirce; con un hilo de agua corre el Ísmeno y con su escaso caudal apenas moja su lecho desnudo. Oscura se desliza por el cielo la hermana de Febo y el firmamento palidece triste con nublados insólitos; ni una estrella brilla en una noche despejada, sino que una niebla pesada y sombría pesa sobre las tierras. Las ciudadelas y elevadas moradas de los dioses del cielo han tomado un aspecto propio del infierno. Niega sus frutos Ceres, aunque la mies está crecida y amarillea temblorosa con sus altas espigas: al secarse los tallos muere estéril el grano.²¹

De esta forma, el mal provocado por el acto contra la naturaleza es el quebrantamiento del orden de la naturaleza mismo.

En efecto, en el estoicismo se concibe como único mal del mundo la maldad humana, identificable con el vicio y la ignorancia, y que consiste de manera expresa y exclusiva en el acto moral contrario a la ley universal de la racionalidad.

¹⁸ DK 123.

¹⁹ DK 54.

²⁰ *Edipo*, 641-2.

²¹ *Edipo*, 42-52.

Es decir, el mal mismo es la transgresión de la norma que dicta el *lógos*. Pero su efecto no es la ruptura efectiva de la pauta de la naturaleza, sino la angustia y la intranquilidad patética del malvado ante su destino, ante el cosmos y ante sí mismo. “Todo me causa pavor y no me fío de mí mismo”,²² dice Edipo. Y ese temor y desconfianza se transmite a su perspectiva respecto del mundo que le rodea. Y se transmite en concreto en la forma de una intranquilizadora pérdida de referencias en la que ya no puede esperarse de la naturaleza un comportamiento pautado y regular que haga comprensible para la razón humana el devenir en el que se nos da la realidad.

La misma pérdida de referencias ante el crimen contra el *lógos*, expresada también respecto de la pauta natural, puede encontrarse en otra de las tragedias de Séneca: *Medea*.

Allí, en el momento en el que la antiheroína trágica termina de concebir su venganza contra Jasón, Medea expresa su extrañeza ante el hecho de que el orden natural no quede trastocado por su crimen:

¿Contempla esto el sol, padre de mi stirpe, y se le sigue contemplando y, sentado en su carro, sigue haciendo el recorrido de siempre por un cielo sereno? ¿No vuelve a su lugar de nacimiento y recorre hacia atrás el camino de ida?²³

La perturbación de las leyes naturales vuelve, de este modo, a vincularse con el crimen contra el *lógos*. En este caso el acto que quiebra el orden del mundo, aún solo planeado, es el acto violento de la madre contra los hijos, que contraviene el dictado universal de amar a la propia progenie. Su sola presencia como proyecto en la mente de Medea ya basta en el texto senequiano para presuponer la necesidad de que el mundo deje de ser contemplado como lo que día tras día es igual, expresado por la más evidente de todas las regularidades cotidianas: que el sol sale por el este y se pone por el oeste.

La desorientación de Medea, por lo tanto, es equivalente directa de la de Edipo y la de Tebas entera por el crimen contra la norma a un tiempo sagrada y profana. Y ambas nos recuerdan en su vehemencia y viveza a aquella otra desorientación consecuencia del crimen contra la divinidad expuesta por Nietzsche en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*:

¿Qué a dónde ha ido Dios? -exclamó-, yo os lo voy a decir. *Nosotros lo hemos matado*: ¡vosotros y yo! Todos nosotros somos su asesino. Pero ¿cómo hemos podido hacer-

²² Edipo, 26-7.

²³ Séneca, *Medea*, 29-33.

lo? ¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada interminable? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No viene de continuo la noche y más noche? ¿No tendrán que encenderse faroles a mediodía?²⁴

Del mismo modo que en Nietzsche, en Séneca se trata también de un crimen contra el fundamento de la realidad. Matar al padre, engendrar hijos con la madre o matar a los propios hijos no son solo crímenes contra sus víctimas, sino que atentan contra el fundamento divino y racional que el estoico considera que todo lo abarca y todo lo gobierna. Por ello supone una desestabilización plena del orden establecido que corre el riesgo de sumir al ser humano en la perplejidad y provocar que se extravíe. Un crimen así supone “borrar el horizonte” porque difumina las marcas fronterizas entre el arriba y el abajo, entre la superficie y el inframundo, como si un rito funesto abriese la tierra y permitiese el paso entre la superficie y el abismo.²⁵ Así, el sol ya no debería seguir su pauta eterna, sino abandonarla, como Medea espera, desencadenado de la tierra para seguir un camino azaroso.

Sin la escucha de los dictados del *lógos*, en opinión del estoicismo, solo nos queda un mundo cambiante caótico e imprevisible en el que toda acción es igualmente injustificada. Y un mundo así no es en la práctica mucho más que una noche eterna de ignorancia, una nada infinita de perpetua indefinición carente de sentido.

En la tragedia, el orden debe ser restaurado con un sacrificio. El lector debe contemplar el acto de purificación que revierta la situación cósmica a su equilibrio original. Por ello, Edipo se arranca los ojos. Por no haber visto los signos que tenía ante sí que le habrían debido llevar a obrar racionalmente, ahora debe extirpar de sí los órganos de su ceguera. Este acto de expiación de arrancarse los ojos no se centra en el dolor, sino que antes que nada separa al culpable de los vivos, pero no lo conduce

²⁴ »*Wohin ist Gott?«* rief er, »*ich will es euch sagen!* Wir haben ihn getötet – *ibr und ich!* Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? (Nietzsche, F. *Die fröhliche Wissenschaft*. § 125.) La comparación con el texto de Nietzsche que aquí planteamos, con todo, atañe solo al similar modo en que Nietzsche y Séneca reflejan las consecuencias de la quiebra del orden, y no trata de presuponer mayores vínculos entre ambos pensamientos en lo que respecta a este tipo de cuestiones.

²⁵ Véase Séneca, *Edipo*, 865 y ss.

entre los muertos (lo que podría conllevar un nuevo crimen como el que intenta paliar), y no quiebra las leyes de la naturaleza. Al contrario, es la naturaleza la que queda encargada de “idear” el suplicio de Edipo en adelante.²⁶ Y su separación de su orden social desvincula a Tebas de la falta cósmica. La ceguera de Edipo conlleva la marginalidad como muerte social y familiar reiterada en el tiempo:

Hay que elegir una muerte prolongada. Hay que buscar el camino por el que puedas andar errante sin mezclarte con los sepultados, quedando, no obstante, marginado de los vivos. Muere, pero sin llegar hasta tu padre... ¿Vacilas, alma mía?²⁷

El resultado de su automutilación es cruento, sangriento y terrible, como el tono general de toda la obra. El objetivo final filosófico-pedagógico así lo exige: ha de servir para ejemplificar el modo en que el ignorante del *lógos* está condenado a sufrir. Quien no escucha los dictados del principio divino racional del universo, según el estoicismo, no logra cambiar su destino (que se ha de imponer de cualquier modo), sino que el único cambio que introduce en el curso de los acontecimientos es su propia infelicidad. Agitado y sufriente, vagará tanto como le quede de vida por un mundo cuya verdadera naturaleza no puede llegar a ver. Y de su pesadosa vida quedará incluso excluida toda auténtica forma de trato social con la humanidad.

La defensa final de la actitud sabia del hombre virtuoso-racional la expresa, hacia el final de la tragedia, la voz del coro:

Los hados nos arrastran; ceded ante los hados;
no sirve el inquietarse con preocupaciones
para cambiar los hilos del inmutable huso.
Todo lo que sufrimos la raza mortal,
y todo lo que hacemos viene de lo alto;
y Láquesis mantiene las leyes de su rueca,
haciéndola girar con mano inexorable.
Todo va por la senda que se le ha trazado
Y el día primero ya señala el último:
no puede un dios cambiar el curso de unas cosas
que van encadenadas a sus causas.
Hay para cada cosa un orden fijo
que no puede cambiar plegaria alguna: a muchos
les perjudica el propio miedo; muchos
se encuentran con sus hados por temerlos.²⁸

²⁶ *Edipo*, 944-7.

²⁷ *Edipo*, 950-3.

²⁸ *Edipo*, 980-994.

El *lógos* es en sí el único principio necesario rector del universo. No hay otra divinidad a la que pueda implorarse de modo ajeno a la racionalidad pura de este principio. La plegaria es inútil. La concatenación de cada causa con su efecto es inexorable. El orden del mundo es fijo y ningún acto humano puede, en verdad, llegar a trastocarlo.

El coro, que siempre en la tragedia expone una cierta voz de lo social, se convierte aquí en voz de la humanidad en su conjunto, voz de la razón humana que contempla el orden de la razón universal y desea contribuir a su realización. Y por ello difunde el mensaje último estoico que reside en este texto: el temor al destino es inútil; de nada sirve inquietarse; el único camino racional es la apatía. “Ceded ante los hados”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnim, H. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vols, Stuttgart, Teubner, 1923.
- Cappelletti, A. J. *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996.
- Dixon, V. “Los efectos de inmersión en el teatro de Antonio Buero Vallejo: una puesta al día”. *Anthropos: Boletín de información y documentación*, 79 (1987), 31-36.
- Doménech, R. *El teatro de Buero Vallejo: una meditación española*, Madrid, Gredos, 1979.
- Egermann, F. “Seneca als Dichterphilosoph”. *Neue Jahrbuch für Antike und deutsche Bildung*, 3 (1940), 18-36.
- Griffin, M. T. *Séneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon, 1976.
- Henry, D. and Walker, B. “The Oedipus of Seneca: An Imperial Tragedy.” In: Boyle, A.J. (Ed.). *Seneca Tragicus: Ramus Essays on Senecan Drama*. Berwick, 1983.
- Hillman, J. *El sueño y el inframundo*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2004.
- Lefèvre, E. “Quid ratio possit? Senecas *Phaedra* als stoisches Drama.” *WS (N.F.)* 3: 131-160, 1969.
- Marías, J. “Introducción a la filosofía estoica”, en Séneca, *Sobre la felicidad*, Madrid, Alianza, 1984. pp. 9-38.
- Marti, B. M. “The prototypes of Seneca’s tragedies”, *Classical Philology* 42 (1947), 1-16.
- Nietzsche, F. *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz, Verlag von Ernst Schmeitzner, 1882.
- Rist, J. M. *La filosofía estoica*. Crítica, Barcelona, 1995.
- Rosenmeyer, T.G. 1989. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley/Los Angeles/London, 1989.
- Sellars, J. *Stoicism*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2006.
- Séneca, L. A. *Tragedias*. 2 vols. Traducción de Jesús Luque Moreno, Madrid, Gredos, 1979-1980.

Sklenár, R. J. “Seneca, *Oedipus* 980-993: How Stoic a Chorus?”, *Classical Journal*, Vol. 103, nº 2 (2007-8), 183-194.

Töchterle, K. *Lucius Annaeus Seneca: Oedipus. Kommentar mit Einleitung, Text und Übersetzung*. Heidelberg, 1994.

Veyne, P. *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Wilson, E. *Séneca*. Rialp, Madrid, 2016.

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.020>
Bajo Palabra. II Época. Nº 22. Pgs: 375-390

*Metafísica y teoría
del conocimiento*

Metaphysics and Theory of Knowledge





*Limits for the understanding of Husserl's
lifeworld in terms of anthropologism*

*Los límites de la comprensión del
concepto husserliano de Lebenswelt
en clave antropológica*

TERESA ÁLVAREZ MATEOS

Universidad Complutense de Madrid
mt.alvarez@ucm.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.021>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 393-410



Recibido: 28/06/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

Este trabajo aborda una serie de problemas relacionados con la noción de mundo de la vida o *Lebenswelt* en Husserl. Analiza la descripción husserliana del mundo de la vida ofreciendo dos opciones de interpretación para dar salida a los problemas que plantea su definición: una de ellas concibe el mundo de la vida como ámbito intuido inmediato, anterior a cualquier forma de objetivación. Una segunda interpretación comprende el mundo de la vida como un ámbito estructurado categorialmente en el que la realidad se presenta ya como el resultado de una objetivación realizada. Conforme a esta segunda interpretación, el mundo de la vida es un espacio antrópico y ello conduce finalmente a la comprensión de la propia fenomenología como una forma de antropología.

Palabras clave: Husserl, lebenswelt, fenomenología, experiencia antepredicativa.

Abstract

This paper addresses a series of problems related to Husserl's notion of lifeworld or *Lebenswelt*. It analyzes Husserl's description of the lifeworld, offering two options of interpretation to solve the problems posed by its definition: one of them conceives the lifeworld as a fully immediate intuited environment, prior to any form of objectification. A second interpretation understands the lifeworld as a categorically structured environment in which reality is already presented as the result of a realized objectification. According to this second interpretation the lifeworld is an anthropic space and that finally leads to a reduction of phenomenology to an anthropology.

Keywords: Husserl, lebenswelt, phenomenology/pre-precadictive experience.

El mundo de la vida entendido como mundo entorno vital (Lebensumwelt)¹

La idea del mundo de la vida aparece en la *Crisis de las ciencias europeas* (1936) como el intento de hallar una respuesta para el problema de la carencia de fundamentación del conocimiento científico. Si la ciencia supone la comprensión del mundo bajo la forma de una objetivación, entonces permanece sin aclarar si el mundo tal y como lo conocemos se corresponde en sí mismo a ese conjunto de objetividades. Dado que resulta imposible probar la legitimidad de esa objetivación, es preciso buscar otra fuente que explique la posibilidad de la referencia al mundo tal como este es en sí mismo. Husserl rechaza en la *Crisis* una fundamentación de la objetividad del conocimiento en la subjetividad a la manera de Descartes, esto es, recurriendo a la fundamentación de la certeza del conocimiento en una subjetividad pensante, y llega a la idea del mundo de la vida como aquel ámbito que nos es dado de manera originaria e inmediata. El conocimiento científico comienza su actividad a partir del suelo del mundo de la vida que nos es dado con anterioridad a cualquier ejercicio de espontaneidad objetivadora por nuestra parte:

Pero ahora es muy importante observar que ya con Galileo se efectuó una sustitución por el mundo de las idealidades, matemáticamente extraído, del único mundo real-efectivo, el mundo dado efectiva y perceptivamente, el experienciado y el experienciable; nuestro mundo de la vida cotidiano. (...) A su modo, la antigua geometría ya era *techné*, alejada de la fuente originaria de la intuición efectivamente inmediata y del pensamiento intuitivo originario, a partir de cuyas fuentes creó por primera vez su sentido la llamada intuición geométrica, vale decir, la que opera con idealidades².

Esta definición de la idea de mundo de la vida plantea nuevos interrogantes. Husserl afirma que el mundo de la vida nos es accesible en una intuición sensible.

¹ Este trabajo se enmarca en el período de realización de la tesis doctoral con la financiación del programa FPU (FPU14/02810) y dentro del Proyecto de Investigación del grupo FENHER (UCM) "El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica" (FFI2015-63794-P).

² E. HUSSERL. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. §9 h) *El mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia de la naturaleza*. Pp.91-92. Hua VI §9 h) S. 48.

A diferencia de la actividad productiva del conocimiento, el mundo de la vida constituye el espacio de la experiencia antepredicativa:

El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. Lo dado como evidente está, según el caso, en la percepción como sí mismo, experienciado en presencia inmediata o en el recuerdo como él mismo recordado; todo otro modo de intuición es en sí mismo lo presentificado; todo conocimiento mediatizable perteneciente a esta esfera, dicho más ampliamente, todo modo de inducción tiene el sentido de una inducción de lo intuible, de algo posiblemente perceptible en sí mismo o recordable como habiendo sido percibido, etc.³

La verificación de cualesquiera proposiciones formuladas en el nivel de la actividad cognoscitiva remite, en última instancia, a este mundo de la vida que constituye el fundamento de toda evidencia y toda práctica objetivadora. La validez del mundo de la vida predado constituye la base para la validación de cualesquiera tesis sobre los objetos y hechos del mundo.

Esta definición negativa del mundo de la vida por relación a la actividad objetivadora característica del método científico, lo concibe como una realidad predada que es anterior y ejerce como condición de posibilidad y verdad de cualquier referencia objetivadora a los fenómenos. De este modo se nos encontramos ante la posibilidad de una doble interpretación:

En sentido radical, el “mundo de la vida” es la realidad predada, intuible de manera puramente inmediata⁴. Hace referencia al ámbito incluido en la experiencia antepredicativa que comprende todas aquellos fenómenos no objetivados (las sensaciones, los afectos, las fantasías perceptivas, etc.) experimentados por los seres que viven. Este sentido radical se adecua al término empleado por Husserl,

³ Op cit. §34 d) *El mundo de la vida como universo de lo intuible por principio, el mundo “objetivo-verdadero” como sustracción “lógica” por principio no intuible.* p. 169. Hua VI §34 d) S. 130.

⁴ Cfr. A. Gurwitsch *Problems of the Life-World*, en *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*. VVA. Puede hallarse otros pasajes de la obra citada de Husserl, que desarrollan este desarrollo gradual del mundo de la vida humano a partir de una evolución cuyos orígenes son compartidos con el resto de organismos: “Más allá tenemos el mundo de los espíritus: unidos a los organismos que se hallan bajo las racionalidades físicas y morfológicas. Un nivel de esencias psíquicas, que a su vez son racionalizadas morfológicamente, o sea en paralelo con los tipos morfológicos de los seres orgánicos (...) En el nivel más alto: desarrollo del espíritu humano. El espíritu inteligente conoce la naturaleza y el conjunto de la realidad que está encerrada en ella misma (...) De este modo se hace realidad un valor más alto, a saber, como aquello que se constituye en el conocimiento, y el conocimiento humano tiene una idea práctica de los valores más altos que pueden ser realizados hasta el infinito en el deseo de conocer, en la aspiración científica”. (“Weiter haben wir die Welt der Geister: gebunden an die unter physikalischen und morphologischen Rätionalitäten stehenden Organismen. Eine Stufenreihe psychischer Wesen, selbst wider morphologisch rationalisiert; nämlich parallel mit den morphologischen Typen der organischen Wesen gehen morphologische Typen geistiger Wesen (...) Zuhöchst: Entwicklung menschlicher Geister. Der intelligente Geist erkennt die Natur und die gesamte Wirklichkeit, (sich) selbst eingeschlossen (...) So ist ein höchster Wert Realität, und zwar als ein sich in der Erkenntnis Konstituierendes, und die menschliche Erkenntnis hat eine praktische Idee vom höchsten Werte, die sich im Erkenntnisstreben, im wissenschaftlichen Streben ins Unendliche realisieren kann.” Hua XLII, p. 162).

para quien la fenomenología del cuerpo vivido anclado en el mundo de la vida se contrapone a la descripción exacta y objetivadora de los cuerpos como meros objetos inertes característica del método científico.

En sentido laxo, el “mundo de la vida”, alude sólo al modo como nos es dada una realidad ya constituida conforme a los criterios de objetividad y reiteración; es decir, el mundo de la vida se refiere a la forma en la que nos es dado el mundo de manera pasiva, esto es, sin que las objetividades que en él hallamos nos aparezcan como el resultado de nuestra propia reflexión o de nuestra actividad cognoscitiva. Esta segunda definición no entraña la otra tesis fuerte conforme a la cual el mundo de la vida es una dimensión subyacente que posibilita la tarea objetivadora propia de la actitud científica. Por el contrario, en el mundo de la vida hallamos ya fenómenos culturales y entre ellos figura la ciencia como una práctica humana más entre otras. Esta segunda definición del *Lebenswelt* concierne al modo como nos es pre- dado el mundo, sin negar que los fenómenos que integran este mundo predado sean el resultado de procesos de objetivación. El modo de darse del mundo de la vida denota la receptividad ante una realidad predada de forma no tematizada. Con ello no se niega que el mundo de la vida pueda ser tematizado⁵, pero la tematización en sí misma no es un momento integrante de la previa experiencia de la donación del mundo⁶.

Esta doble lectura aparece en los textos de Husserl bajo la diferencia entre mundo (*Welt*) y el entorno vital inmediato (*Lebensumwelt*):

No hay ningún axioma que sea realmente una evidencia inmediata, ningún axioma en relación al cual pueda ser evidente de manera inmediata que es un axioma válido acerca del mundo (*Welt*). Este es en efecto el mundo que hemos pensado, por así decir, sólo a partir del proceder de una evidencia muy mediatizada, a saber, aquella que es propia de la idealización, sobre la base de un mundo entorno vital (*Lebensumwelt*) previamente evidente y abiertamente infinito.⁷ *La ontología del mundo entorno vital y las ciencias concretas. Conclusión de la primera versión de la Crisis. Diciembre de 1935.*

⁵ El mundo de la vida puede ser tematizado de manera directa o de manera reflexiva. Cfr. *Op.cit.* §38. *Los dos fundamentales modos posibles de tematizar el mundo de la vida: la actitud directa ingenuo-natural, y la idea de una actitud reflexiva consecuente con respecto al cómo de los modos del darse subjetivos del mundo de la vida y de los objetos del mundo de la vida.*

⁶ Esta interpretación del *Lebenswelt* husserliano aparece en los trabajos de Max Werner : M. Werner *The Life-World and the Particular Sub-Worlds*, en *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*. VV.AA.

⁷ Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: “*Es gibt kein Axiom, das wirklich eine unmittelbare Evidenz ist, und erst recht keines, wofür es unmittelbar evident wäre, daß es für “die Welt” gilt. Das ist ja die Welt, die wir erst durch einen Prozeß sehr mittelbarer Evidenz, der der Idealisierung aufgrund der an sich früher evidenten, offen endlosen Lebensumwelt sozusagen erdacht haben.*” (Hua XXIX. Die Ontologie der Lebenswelt und die konkreten Wissenschaften. Schlussteil der Erstfassung der *Krisis*. Dezember 1935., p. 150)

De acuerdo con la primera interpretación, el mundo de la vida entendido como entorno vital inmediato (*Lebensumwelt*) es el fundamento que posibilita la existencia del mundo configurado conforme a idealizaciones. Conforme a esta lectura, el mundo de la vida se mantiene fuera de nuestra experiencia mediatizada del mundo y es por ello una base fundamental que se halla en el límite de lo no-mundano (*unweltlich*):

Por ello no es tan paradójico, como nos pudiera parecer a nosotros los instruidos, que todas las ontologías, o lo que es lo mismo, todas las ciencias a priori acerca del mundo, que como tal es un mundo de cosas concretas, remitan a una ontología fundamental que es completamente no mundana. Porque “mundo” tiene ya para nosotros conforme a nuestra educación y para todas las ciencias positivas el sentido de un mundo espaciotemporal infinito e idealizado de manera matemática. Esta ontología fundamental es la del mundo de la vida (*Lebenswelt*), la del mundo que es finito, pero no en el sentido habitual de finitud, en la medida en que para nosotros lo finito constituye siempre un fragmento de lo infinito.⁸

El mundo de la vida así entendido como idea límite constituye la base que trasciende a todas las objetividades científicas y posibilita su evidencia. En este sentido, “mundo de la vida”, como mundo vital entorno, alude a una dimensión trascendental de la experiencia que constituye el objeto de una filosofía trascendental. Describir la ontología que pueda corresponder a la biología como ciencia a priori es la tarea de una filosofía trascendental del mundo de la vida. El mundo entorno vital coincide con el ámbito de la esfera primordial, que constituye el primer nivel de acceso en la constitución de la experiencia, al cual se añaden los niveles de construcciones objetivas, culturales, históricas etc. Esta esfera primordial es la vida nuda, que sería dada en su facticidad en abstracción de todas las ulteriores donaciones subjetivas de sentido. El mundo entorno vital sería el correlato de la idea límite de naturaleza (*Natur*) concebida por Husserl

⁸ Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: “*Somit ist es nicht so paradox, wie es uns Schulgebildeten klingt, daß alle Ontologien oder, was dasselbe, alle apriorischen Wissenschaften von der Welt, die als solche die Welt konkreter Dinge ist, auf einer fundamentalen Ontologie beruhen, welche ganz und gar unweltlich ist. Denn Welt hat ja, für uns unserer Erziehung gemäß und für alle positiven Wissenschaften immer schon denn Sinn der idealisierten mathematisch raum-zeitlichen, unendlichen Welt. Diese Ontologie ist die der Lebenswelt, die der finiten, aber wieder nicht im gewöhnlichen Sinne endliche, sofern für uns Endlichkeit schon Ausschnitt aus der Unendlichkeit bedeutet*” op. cit. p. 155. Hallamos en otros manuscritos la misma contraposición entre mundo (Welt) y mundo de la vida como entorno vital inmediato: “¿Cómo ha de ser entendido el que este mundo sea en sí mismo y que tenga en sí un ser verdadero en relación al cual los diversos mundos de la vida que se tomen por válidos en cada caso sean meras apariencias? Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: “*Wie ist es zu verstehen, daß von dieser Welt gesagt sein soll, daß sie in Wirklichkeit an sich ist und daß sie in sich wahres Sein hat, in bezug auf welches die jeweilig geltenden Lebenswelten bloße Erscheinungen sind*”. *Hua XXIX Nr22. Schichten des Weltbewusstseins*. p. 266.

en contraposición a las constituciones de sentido y objetualidades culturales (*Kulturgegenstände*).

El mundo de la vida entendido como mundo entorno vital o esfera primordial es el ámbito de la afección así como de la huella del instinto:

La primordialidad es un sistema de impulsos. Si la comprendemos como un flujo que subyace de manera originaria, también se encuentra en ella cada impulso que propulsa en otros flujos, y acaso también en otras subjetividades”. (*Teleología universal. El impulso intersubjetivo que comprende a todos y cada uno de los sujetos considerado de manera trascendental. El ser de la totalidad monádica*. Septiembre de 1933).⁹

Husserl concibe el instinto como un hacer “sin finalidad” (*zweckloses Tun*): “Una cadena de actuaciones, que en su unidad traen algo a colación (como unidad de una ‘acción’) que previamente no había sido representado como objetivo, ni de manera intuitiva ni de manera no intuitiva. Ello no invalida que podamos decir: la intención instintiva que actúa está fundida en una intención representante, pero no en una de tal tipo que previamente se refiera a algo determinado y conocido, sino que desde este punto de vista es plenamente indeterminado. Más aún: la determinación se alcanza por primera vez a través del cumplimiento:

Una serie de cumplimientos en cuya unidad se logra algo (como unidad de una ‘acción’), que previamente no había sido representado como objetivo, ni intuitivamente ni de forma no intuitiva. Eso no impide que podamos decir que la intención instintiva en acción (la de la acción impulsiva) esté fundida en una intención plena, pero no en una que se dirija a algo previamente determinado (ya sea solo en líneas generales), a algo previamente conocido, sino que en este sentido es plenamente indeterminado y más bien adquiere determinación solo a través del cumplimiento¹⁰.

Pese a esta indeterminación, el instinto se refiere a algo *singular*, que es caracterizado en este pasaje como algo *que es típicamente del mismo modo* (*typisches Gleichartiges*). Este ser del mismo modo aparece definido como una representa-

⁹ Traducción propia del texto original recogido en el volumen XV de Husserliana: “Die Primordialität ist ein Triebssystem. Wenn wir sie verstehen als urtümlich stehendes Strömen, so liegt darin auch jeder in andere Ströme, und mit evtl. anderen Ichsubjekten, hineinstrebende Trieb”. Hua XV, Nr. 34 Universale Teleologie. Der intersubjektive, alle und jede Subjekte umspannenden Trieb transzendental gesehen. Sein der monadischen Totalität. September 1933.

¹⁰ “Folgen von Bestätigungen, die in ihrer Einheit etwas zuwege bringen (als Einheit einer ‘Handlung’), was nicht vorher als Ziel vorgestellt war, weder anschaulich noch unanschaulich. Das schließt nicht aus, dass wir sagen, die handelnde Instinktintention (die der Triebhandlung) sei fundiert in einer vorstellenden Intention, aber nicht in einer solchen, die im Voraus Bestimmtes (sei es auch nur allgemeinen Zügen nach Bestimmtes), im Voraus Bekanntes meint, sondern in dieser Hinsicht völlig unbestimmt ist, vielmehr Bestimmtheit erst durch die Erfüllung sich zueignet” (Hua XLII, pp.83-84).

ción oscura e indeterminada. Tal tipo de representación presenta la estructura del *dirigirse a algo en general*, a saber, a algo singular aunque indeterminado. Por hallarse en un estadio anterior desde el punto de vista de su génesis al ejercicio espontáneo de la intencionalidad, el instinto aparece como el correlato de la afectación desencadenada por la aparición de los fenómenos. La absoluta singularidad del correlato del instinto va de la mano de su plena indeterminación: es singular porque es un puro *esto*, al igual que la singularidad de la afectación desencadenante. Dada su anterioridad respecto de cualquier tematización del fenómeno sobre un fondo u horizonte (WALTON, 2015), el correlato del instinto carece de determinaciones, pues estas solo surgen cuando el fenómeno es puesto en contexto con el entorno de significaciones que constituye su horizonte, deviniendo así paulatinamente en un *objeto*. De este modo, el instinto es un problema límite de la fenomenología, es decir, un nivel límite del análisis genético que se puede reconstruir teóricamente pero que resulta ajeno a nuestra experiencia habitual del mundo, ya que en dicha experiencia los fenómenos han de ser aprehendidos como dotados de un mínimo de determinaciones y, en sentido ampliado, en un horizonte de sentido¹¹.

Los instintos (de alimentación, de conservación y defensa, etc), como orientaciones o impulsos límite que subyacen a las actividades que acontecen en el mundo de la vida, tienden a la repetición, y a partir de ellos, que actúan como trasfondo, se organiza la vida en común conforme a determinadas regularidades y habitualidades. Nuestra cotidianidad sigue un cierto orden debido a estas habitualidades, como comprobamos en los rituales, hábitos y, en general, en los intereses que motivan nuestras acciones. Es así como nuestra manera de compor-

¹¹ Roberto Walton ha señalado este alejamiento de Husserl respecto del análisis kantiano del instinto como opuesto a la razón : “Husserl rechaza la identificación kantiana del sentimiento con lo empírico. Según la ética kantiana, solo resultan admisibles dos posibilidades: la voluntad determinada puramente por la razón y la voluntad no-racional determinada por impulsos o sentimientos. Al atribuir toda motivación afectiva a la causalidad natural, Kant descarta el sentimiento como empírico. Por tanto, el sentimiento permanece ajeno al *a priori* porque es un mero hecho natural de la organización psicofísica humana. (...) Husserl considera falso el contraste entre el sentimiento y razón, y defiende una razón afectiva a priori. En lugar de ser comparado con la sensación, el sentimiento tiene que ser puesto en paralelo con los actos dóxicos en toda la amplia gama de actos de nivel inferior y superior. Debe haber una tercera posibilidad porque es inconcebible una voluntad sin relación con el sentimiento”(R.J. Walton *Intencionalidad y Horizonticidad* pp. 236-237). La concepción del instinto como pura naturaleza es, por consiguiente, un caso o problema límite para la fenomenología: nuestra experiencia del mundo no se debate entre una razón que reprima a los instintos ciegos o permanezca inhibida, sino que la ordenación racional de la experiencia se produce sobre una base mediada por el sentimiento y no puramente instintiva. A diferencia del instinto, el sentimiento supone una actividad perceptiva estabilizadora, mnemotécnica, etc. que trae consigo la tematización de los fenómenos, su determinación como objetos depositarios de atributos y su inclusión en un horizonte en el que aparecen sucesivas determinaciones de sentido. Se trata, por tanto, de un nivel intermedio distinto del extremo del puro instinto, siendo este último pensable pero no experienciable.

tarnos en el mundo de la vida obedece a la *actitud natural*¹², en la medida en que en ella nos referimos al mundo de acuerdo con determinados fines y necesidades de manera procedimental y rutinaria. A esta actitud natural pertenece también aquella que es propia del científico, a la cual Husserl contrapone el método reflexivo propio de la filosofía. Entendida como un cuestionamiento de la objetividad establecida, la filosofía surge como pregunta acerca de la constatación del carácter contingente de lo real, es decir, como pregunta acerca del carácter necesario o de derecho de nuestro conocimiento positivo acerca del mundo. Tal pregunta acerca de la validez de las construcciones de sentido (incluidas aquellas que se toman como objetivas o científicamente constatables) se convierte en la vía de acceso al ámbito de lo trascendental¹³.

Pero ¿sería según esto la propia ciencia también un tipo de práctica en el mundo de la vida? De este modo se nos plantea el problema de una definición precisa del mundo de la vida en Husserl: ¿pertenece también al *Lebenswelt* el ámbito espiritual de los valores, del conocimiento, del arte y de otras formas que adopta la cultura humana? ¿O bien ha de ceñirse tal definición a la esfera en la que dejan su huella los instintos, las habitualidades, aficciones y deseos? Si este fuera el caso, no habría ninguna diferencia sustancial y no meramente gradual entre el mundo de la vida *humano* y aquel propio de otras especies animales. El ámbito espiritual de la cultura tendría también su origen en los instintos y deseos de índole primitiva. A partir de esta raíz común se comprendería el desarrollo de la ciencia, del arte y de la técnica como exponentes de una cultura humana avanzada, en contraste con otras formas primitivas de “culturas animales”¹⁴.

¹² Lester Embree ha propuesto sustituir la expresión “actitud natural” por “actitud mundana” para dar cuenta de fenómenos de tipo sociocultural que se comprenden como separados de la naturaleza en sentido físico (EMBREE, 2015). Por fidelidad a los textos de Husserl mantendremos la expresión “actitud natural” refiriéndonos en esta nota al sentido señalado por Embree como indicación de las ambigüedades que entraña la comprensión de la terminología que emplea Husserl (actitud natural, mundo de la vida, etc.).

¹³ Cfr. Hua VII, II. El sentido del poner en cuestión el mundo. (*Der Sinn des In-Frage-Stellens der Welt* pp. 270-276.

¹⁴ Como reconoce Husserl en su análisis fenomenológico de los instintos, otros animales disponen de instintos y reaccionan de modo instintivo en circunstancias concretas. El análisis de estos fenómenos fue inaugurado a comienzos del siglo XX por la naciente ciencia de la etología, representada por autores como Karl Lorenz, Niko Tinbergen y Eibl-Eibesfeldt. La etología estudia el comportamiento animal atendiendo a las reacciones observadas en diferentes especies animales. A partir de estas observaciones, los etólogos clasifican las pautas de comportamiento observadas atendiendo a su carácter biológico innato o a su transmisión y aprendizaje vía social. La aparente fertilidad de sus análisis les condujo a ampliar este método de análisis al comportamiento humano (EIBL-EIBESFELDT, 1993). La etología entablaría de este modo una problemática relación con la antropología social y cultural, abriendo la puerta a la duda acerca de la similitud de sus ámbitos de estudio y con ello a la posibilidad de que la etología llegara a reemplazar a la antropología, toda vez que el análisis de las culturas humanas pudiera ser sustituido por el análisis etológico del comportamiento de grupos humanos específicos. Esta rivalidad entre disciplinas iría dirigida en todo caso a la antropología social y cultural entendida como disciplina empírica, y no a una antropología filosófica que no tendría por objeto las culturas humanas

Asimismo, el mundo entorno vital inmediato que constituye la experiencia antepredicativa consta de realidades exteriores al sujeto: objetos puramente sensibles que no constituyen substratos de identidades sintéticas y que son dados de manera puramente intuitiva. Tales objetos se contraponen a los objetos que son constituidos sintéticamente por la actividad cognitiva del sujeto:

“Naturalmente llegamos en último término a substratos que no son a su vez substratos originariamente sintéticos, y estos son primeramente los objetos sensibles en sentido propio. Estos están ya ahí con anterioridad a la comprensión, previamente dados de manera intuitiva, aún no comprendidos, aún no convertidos en objeto para un sujeto cognoscente: aún no “pensados” en la primera y más primitiva fase de pensamiento”.¹⁵

El riesgo del reduccionismo antropológico de la fenomenología husserliana

CONFORME A LA SEGUNDA DE LAS POSIBLES INTERPRETACIONES del mundo de la vida, Husserl mentaría con esta expresión el mundo tal y como nos es dado de forma pasiva, de manera previa a la actividad intencional constitutiva de cada sujeto. Esta realidad previamente dada es intersubjetiva e históricamente constituida y por tanto contiene ya las objetividades surgidas del quehacer científico y el obrar intelectual colectivo, en definitiva, las objetualidades que han sido sintéticamente constituidas, tanto aquellas que parten de los datos sensibles como los objetos puramente abstractos. Es un mundo inmerso en un horizonte de experiencias factuales y posibles dentro del cual puede ser permanentemente ampliado y, por tanto, se refiere a la experiencia que trasciende en todo caso la esfera primordial de lo inmediatamente vivido. En este segundo sentido, Husserl se referirá al *Lebenswelt* como mundo en sentido propio (*Welt*) o mundo de la experiencia (*Welt der Erfahrung*)¹⁶ y ya no como mundo entorno vital (*Lebensumwelt*):

particulares, sino más bien las condiciones trascendentales para hablar de seres humanos en cuanto tales (SAN MARTÍN, 2015). A esta dificultad que atañe a las competencias de ambas disciplinas se añade una pregunta de mayor alcance en cuanto a las pretensiones de la etología, a saber, la pregunta acerca de si es posible explicar el *mundo de la vida* a partir de la etología, entendiendo las prácticas que tienen lugar en el mismo como meras pautas de comportamiento.

¹⁵ Traducción propia del fragmento recogido en el volumen XXXIX de Husserliana: “*Offenbar kommen wir nun letztlich auf Substrate, die nicht selbst wieder ursprünglich synthetische Substrate sind, und diese sind die im ersten und eigentlichen Sinn sinnlichen Gegenständen. Sie sind gewissermaßen schon vor dem Erfassen für ursprünglich da, anschaulich vorgegeben, und doch noch nicht angeschaut, noch nicht erfasst, noch nicht Objekte für den Erkennenden: noch nicht in dem ersten, primitivsten Denkschritte ‘gedacht’*”. Hua XXXIX Beilage IV Vorgegebenheit sinnlicher und synthetischer (kategorialer) Gegenständlichkeiten, p. 40. Añadido a una lección impartida en 1928.

¹⁶ Cfr. Hua XXXIX Nr. 5 *Reine Erfahrungswelt, die wahrnehmbare im weitesten Sinn. Vorgegeben. Darin mitvorgegeben: die weltliche Subjektivität. (...) Welt der Erfahrung “als die “vorgegebene” Welt im Wie des Erfahrenseins.* (

Cada uno posee en efecto su vida de conciencia individual junto con el mundo que es le es previamente dado de manera pasiva, el cual adquiere nuevos repertorios de sentido por mor de su propia y continuada actividad *Planteamiento de la exposición de la idea de mundo de la vida: conciencia de mundo y mundo de la vida. Mayo de 1936*¹⁷.

La tarea de la filosofía trascendental conforme a este segundo sentido del mundo de la vida abarcaría el mismo campo de estudio que aquel que es propio de una antropología en sentido trascendental, ya que la constitución de sentido que se efectúa en la correlación fenomenológica obedece a fines de naturaleza antropológica¹⁸. A este mundo constituido conforme a los fines que son propios de la naturaleza humana, le reserva Husserl la noción de cultura (*Kultur*). El objeto de la fenomenología trascendental es, en última instancia, la realidad antropológica, cuyo carácter histórico va siendo acentuado en los últimos textos husserlianos de los años 30:

Este mundo de la vida (tomado universalmente) no es otra cosa sino el mundo histórico (...) Si se efectúa la epoché sin tener en cuenta la temática histórica surge entonces el problema del mundo de la vida, es decir, de la historia universal”.¹⁹ *Crítica a Ideas I*. Verano de 1934.

El mundo de la vida entendido como mundo en sentido propio (Welt) corresponde al mundo de la experiencia cotidiana en el cual aparecen las primeras

Texto Nr 5. El mundo de la pura experiencia, el que puede ser percibido en sentido amplio. Pre-dado. Con ello es pre-dado a su vez la subjetividad mundana (...) “El mundo de la experiencia” como el mundo “predado” en cuanto al modo en que es experimentado.).

¹⁷ Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: “*Jedermann hat doch sein individuelles Bewusstseinsleben mit der ihm passiv vorgegebenen Welt, die von ihm her, vermoge seiner eigenen fortlaufenden Aktivität neue Sinnbestände erhält*”. Hua XXIX, Text N°15. Ansatz der Auslegung der Lebenswelt: Weltbewusstsein und Lebenswelt. Mai 1936. p. 201.

¹⁸ Cfr. Hua XXIX Texto n° 26 *La estructura finalística del mundo de la vida y las ciencias descriptivas* (Die Zweckstruktur der Lebenswelt und die deskriptiven Wissenschaften . Ende August 1936) y texto n° 28 *El mundo antropológico* (Die anthropologische Welt Ende August 1936). Véase también Hua XXXIX Nr. 7 *Urhistorizität der vorgegebenen Welt. Erste und zweite Horizont als vertrauter Vorgegebenheitsstil und als offener Horizont möglicher neuer Vorgegebenheitsstile* . 1932. S.57: “*Das wäre also Ontologie der Welt als Welt möglicher Erfahrung oder, was gleichwertig, einer Welt, die Menschenwelt ist und in infinitum für die in Kommunikation tretenden Menschen und Menschheiten soll als dieselbe konstituiert und erkennbar sein können trotz aller einzelsubjektiven und wechselseitigen Korrekturen und ergänzenden Erweiterungen*. Diese Ontologie wäre also eine apriorische Anthropologie”. (Texto n°7. 1932. Historicidad originaria del mundo previamente dado. Primer horizonte como estilo familiar de pre-donación y segundo horizonte como horizonte abierto a posibles nuevos estilos de pre-donación. Página 57: “Ella sería, de este modo, una ontología del mundo como el mundo de la experiencia posible o, lo que es lo mismo, un mundo humano, y tiene que poder ser *ad infinitum* reconocido y constituido como siendo el mismo por las personas que entablan comunicación. Esta ontología sería, en definitiva, una antropología a priori.”)

¹⁹ Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: “*Diese Lebenswelt (allzeitlich genommen) nichts anderes ist als die historische Welt. (...) Wenn man die Epoche einführt ohne die geschichtliche Thematik so kommt das Problem der Lebenswelt bzw. der universalen Geschichte hinten nach*”. Hua XXIX Text n°34 Zur Kritik an den Ideen I. Sommer 1934. p. 426

formas de permanencia y reiteración que harán posible y serán el germen de las posteriores idealizaciones del pensamiento científico. Tal mundo de la vida constituido por la subjetividad trascendental, que es de índole intersubjetiva, ha de reunir las condiciones que hagan de él la base adecuada para las construcciones ideales propias del pensamiento científico. Entre tales condiciones se hallan la reiterabilidad, la permanencia de los fenómenos en el cambio y el reconocimiento de habitualidades. El mundo de la vida, por tanto, no consiste en un absoluto presente conformado por acontecimientos y datos sensoriales caóticos, imprevisibles y perecederos, sino en un nivel intencional ordenado de fenómenos que aparecen en condiciones de duración y regularidad. “En la esfera intencional tenemos un sinfín de “formas” y un sinfín de implicaciones, de modificaciones intencionales, de síntesis continuas, de reiterabilidad etc. que por ello poseen una típica esencial a priori, pero aquí no se trata plenamente de aproximaciones o idealizaciones”.²⁰ (Hua XXIX, texto n° 13, La filosofía trascendental como punto de partida del mundo de la vida y de la psicología. Preparación de la conclusión de la *Crisis*. Marzo de 1936.)

Sobre la ambivalencia en la comprensión del mundo de la vida que origina la posibilidad de esta doble interpretación versan algunos de los añadidos a la *Crisis* desarrollados en 1936:

Pero a partir de esta conexión esencial entre el mundo de la vida y el mundo objetivo- científico, que han de ser contrastados con tanto cuidado, llegamos a incómodas dificultades.

¿No debe aquello que está enraizado en el mundo de la vida, o por usar otra imagen, no deben aquellas teorías construidas de manera objetiva sobre este suelo del mundo de la vida pertenecer a él mismo, tal y como el edificio que es construido sobre la tierra pertenece a esta misma tierra? *La evidencia del mundo de la vida. Añadidos al párrafo 34 de la Crisis. Verano de 1936*²¹.

²⁰ Traducción propia de fragmento extraído del texto n°13 recogido en Husserliana XXIX: *In der intentionalen Sphäre haben wir eine Unendlichkeit von “Gestalten” und Unendlichkeit der Implikation, der intentionalen Modifikation, der kontinuierlichen Synthesen, der Iterierbarkeit usw., die durchaus ihre apriorische Wesenstypik haben, aber von Approximation, von Idealisierungen usw. Ist hier sinnvoll nicht die Rede.* Hua XXIX *Transzendentalphilosophie im Ausgang von der Lebenswelt und der Psychologie. Vorbereitung zum Schlussteil der Krisis.* März 1936. p. 176.

²¹ Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: “*Aber nun kommen wir mit dieser Wesensverbundenheit von Lebenswelt und objektiv-wissenschaftlicher Welt, die mit solcher Sorgfalt kontrastiert werden mußte, in einige unbehagliche Schwierigkeiten. Muß nicht, was in der Lebenswelt wurzelt, oder in einem anderen Bild, was wir objektive Theorien Erarbeitenden auf diesem Boden erbauen, ihr selbst dann zugehören, so wie das Gebaude, das auf dem Erdboden erbaut ist, nun zu ihm, zur Erde selbst gebort?*”. Hua XXIX, Text N°17. *Lebensweltliche Evidenz. Beilage zur Krisis 34§.* Sommer 1936. p. 214.

Husserl reflexiona en estos textos acerca de si la actividad científica objetivadora no constituye una praxis más entre las muchas que integran el mundo de la vida:

A cada tipo de praxis le está previamente dado el mundo de la vida, lo que esta praxis se propone y lleva a cabo entra a formar parte del mundo de la vida y pertenece a él en adelante para todos y así sucede también con la praxis teórica, con independencia de que se quiera distinguir a esta de otras prácticas y oponer de este modo la teoría a la praxis²².

Pero con ello se produce la dificultad señalada en relación a la conciliación del referido carácter intuitivo del mundo de la vida y la presencia en él de los resultados de procesos de objetivación. Esta dificultad amenaza el propósito de la idea de mundo de la vida tal y como se plantea en la *Crisis*, a saber, el propósito de garantizar la evidencia del pensamiento científico objetivo. En ausencia de la posibilidad de un acceso al mismo intuitivo e inmediato, el criterio de verdad de las construcciones científicas puede convertirse en una quimera:

¿No constituye en definitiva el regreso de las ciencias objetivas a la realidad del mundo de la vida solo un indicio de que la intuición dada en sí misma, la evidencia, en la cual se funda la ciencia objetiva (...) le falta a estas ciencias objetivas y lo que para ellas resulta evidente, no es evidencia de que aquello a lo cual se refieren con sentido dichas ciencias y en relación a lo cual arrojan sus teorías?²³

A esta dificultad se añade el riesgo de reducir el proyecto husserliano en su conjunto a una suerte de antropología filosófica: la identificación del ámbito trascendental de constitución de sentido con el conjunto de prácticas que constituyen la realidad antropológica conduciría, en última instancia, a la reducción de la fenomenología o filosofía trascendental a una forma de antropologismo. El rechazo de Husserl a este reduccionismo antropologista del proyecto trascendental quedó recalcado en las conferencias impartidas en Frankfurt, Berlín y Halle en 1931²⁴.

²² Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: "Jeder Art Praxis ist die Lebenswelt vorgegeben, was sie vorhat und verwirklicht, geht in die Lebenswelt ein und gehört für jedermann ohne weiteres ihr zu und so auch die theoretische Praxis, mag man auch diese von anderen Formen der Praxis scheiden und aus Theorie und Praxis einen Gegensatz machen" *ibid.*

²³ Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: "Ist nicht am Ende die Rücknahme der objektiven Wissenschaften in die Lebensweltlichkeit nur eine Anzeige dafür, daß die selbstgebende Anschauung, die Evidenz, in der sich objektive Wissenschaft begründet, in der sich nach allen ihren wahren und echten Theorien sich selbst wirklich verantwortet und allein verantworten kann - daß diese Evidenz (den) objektiven Wissenschaften fehlt und das, was an ihnen Evidentes ist, nicht Evidenz dessen ist, von dem sie sinngemäß sprechen, wofür sie Theorien entwerfen, in den Naturwissenschaften also die Evidenz von der Natur?" *Op.cit.* p. 215.

²⁴ Cfr. Hua XXVII *Phänomenologie und Anthropologie (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle 1931)* pp. 164-181.

Propuesta de una comprensión dinámica de las relaciones entre Umwelt/Lebensumwelt y Welt/ wahres Welt como posible solución al problema de la interpretación adecuada de la noción de mundo de la vida.

EL CARÁCTER AMBIVALENTE y las dificultades que entraña la idea de mundo de la vida se mantienen vigentes hasta los últimos textos redactados por Husserl, en los que se advierte expresamente del relativismo al que puede conducir la interpretación del mundo de la vida en el segundo sentido que hemos señalado:

Todo esto no se presenta aquí como una afirmación que pudiera ser tomada sin más como fundada. Solamente se han planteado algunas preguntas y posibilidades cuya respuesta no se ofrece ni tampoco se puede ofrecer. Provisionalmente vemos que la necesaria contraposición entre el `mundo de la vida predado´y ´el mundo en sí mismo de la objetividad científica´y, por otro lado, de la necesidad de que ambos se refieran uno a otro de manera esencial, nos conduce a una relativización paradójica del concepto de `mundo de la vida´y a comprensiones paradójicas de las ciencias objetivas y evidentes, en definitiva, a dificultades paradójicas que deben inquietarnos filosóficamente²⁵.

La inquietud que rodea a la comprensión adecuada de la idea de *Lebenswelt* se plasma no solo en las variaciones terminológicas con las que Husserl hace referencia al mundo de la vida (Umwelt, Welt, Lebensumwelt, wahres Welt, Sonderwelt...), las vacilaciones como vemos no se tratan de una cuestión meramente nominal, sino que persiste la pregunta acerca de cuál sea la correcta definición del mundo de la vida, bien sea recalcando su carácter puramente inmediato o, por el contrario, el reconocimiento del mismo como mediado por la objetivización y las determinaciones intersubjetivas e históricas que constituyen la experiencia del mundo. Por otro lado, la ambivalencia en la descripción del mundo de la vida no se observa solamente a partir de la comparación entre las referencias a dicha idea que aparecen en diversas obras publicadas y manuscritos de Husserl, desarrollados a lo largo de cuarenta años de desempeño en el desarrollo de su planteamiento filosófico, sino que el mismo volumen XXXIX de la colección de Husserliana, que recopila exhaustivamente los textos dedicados a la idea de mun-

²⁵ Traducción propia del texto original recogido en el volumen XXIX de Husserliana: "Das alles ist hier nicht als Behauptung aufgestellt, die ohne weiteresals begründet hingenommen werden konnte. Es würden ja nur Fragen gestellt, Möglichkeiten in Frage gestellt, die nicht etwa von der Hand zu weisen sind, aber auch nicht auf der Hand liegen. Vorläufig sehen wir, wie die notwendige Kontrastierung: "vorgegebene Lebenswelt" und "in wissenschaftlicher Objektivität an sich seiende Welt" und andererseits dann deren Notwendigkeit um der wesensmäßigen Aufeinander-Bezogenheit beider Genüge zu tun, uns in einige paradoxe Relativierungen des Begriffs "Lebenswelt" und paradoxe Auffassungen der evidenten objektiven Wissenschaften hineindrängt, kurzum, in paradoxe, Schwierigkeiten, die uns philosophisch beunruhigen müssen" Hua XXIX, Text N°17. *Lebensweltliche Evidenz*. Beilage zur Krisis 34§. Sommer 1936. p. 216.

do de la vida y su papel en la fenomenología husserliana, constituye un extenso compendio de las variaciones que experimenta esta cuestión. En los textos de este volumen no hallamos una respuesta a la pregunta acerca de cuál de las dos posibles comprensiones del mundo de la vida sea la correcta, sino que más bien (como queda reflejado en la cita a la que nos acabamos de referir) Husserl constata los problemas que mantiene esta idea y advierte acerca del carácter posiblemente irresoluble de los mismos.

Ante esta situación, podemos tratar de encontrar una salida a la paradoja encerrada en la idea de *Lebenswelt* que, sin aparecer mencionada de forma textual en los textos de Husserl, puede quizá derivarse de la observación de la forma de composición de los mismos. Para ello podemos llevar a cabo una aplicación del método de variaciones imaginativas, que Husserl propone desde *Ideas I* como vía para el acceso al *eidos* de los fenómenos. De este modo podremos dar con los rasgos esenciales de la idea de mundo de la vida. En efecto, las variaciones terminológicas y conceptuales con las que Husserl se refiere al *Lebenswelt* como *Umwelt*, *Lebensumwelt*, *Sonderwelt*, *wahres Welt*, *Welt*, aluden a diversos aspectos esenciales característicos de la noción de mundo de la vida, que no solo es definido o descrito de este modo a partir de la enumeración de rasgos contrapuestos. Tal enumeración, como hemos visto, solo puede arrojar como resultado una comprensión de la idea de mundo de la vida como noción paradójica. Se trata, por el contrario, de comprender dicha idea como el paso necesario de una descripción (*Umwelt*) a otra (*Welt*). El mundo de la vida es así entendido en su complejidad, desde una perspectiva fenomenológica, como una realidad en continua ampliación, esto es, como un mundo entorno que trasciende permanentemente su condición de pura inmediatez y adquiere su sentido en un horizonte abierto que alberga las determinaciones de los fenómenos que son paulatinamente desveladas. Por tanto, podemos definitivamente abandonar la dicotomía entre mundo entorno inmediato (*Lebensumwelt*) y mundo verdadero o mundo en sentido propio (*Welt*), asumiendo que la comprensión adecuada del mundo de la vida no se encuentra en ninguno de ambos extremos, sino justamente en el espacio intermedio, no siendo este entendido como un ámbito estático, sino como el paso o desplazamiento desde una descripción de mundo de la vida como *Umwelt*, a una descripción del mismo como mundo verdadero o *Welt*. Con esta conclusión podemos dejar también a un lado la pregunta acerca del carácter específicamente antropológico del mundo de la vida, por comparación a otros mundos entornos vitales que puedan darse en otras especies animales. En efecto, una vez que abordamos el mundo de la vida como paso descriptivo desde la idea límite de *Umwelt* a la idea de mundo en sentido propio, queda fuera de la pregunta propiamente

fenomenológica aquella otra pregunta (insistente en los debates en el campo de la antropología filosófica) acerca de cuáles sean los rasgos empíricos característicos de unos entornos vitales inmediatos u otros, y si estos puedan ser atribuidos indistintamente a humanos u otras especies animales. Concerniendo la pregunta fenomenológica a qué sea el mundo de la vida como tal y de manera general, puede constituir una vía alejada de la fenomenología el enfoque del carácter ascendente propio de la explicación biologicista de la antropogénesis o planteamiento del desarrollo gradual de la especie humana a partir de la evolución seguida por otras especies animales, así como el enfoque descendente que trate de fundamentar la especificidad de la especie humana respecto de otras especies animales apelando a cualidades innatas poseídas por el género humano. Tratar la idea de mundo de la vida o *Lebenswelt* haciendo uso del método fenomenológico nos obliga, por consiguiente, a dejar a un lado estos otros enfoques y atender a la idea misma de mundo de la vida en cuanto tal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Eibl-Eibesfeldt, I . 1993, *Biología del comportamiento humano*, Madrid: Trotta.
- Embree, L. 2015, *Es pot aprendre a fer Fenomenologia?* Barcelona: Societat Catalana de Filosofia.
- Husserl, E. 2014, HUA LXII *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik, Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*, Dordrecht, Leuven: Springer.
- Husserl, E. 2008. HUA XXXIX *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. 1993. HUA XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass. 1934-1937*. Dordrecht, The Netherlands : Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1989, HUA XXVII *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. 1976, HUA VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff; trad. al español a cargo de Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- Husserl, E. 1976 HUA III *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973, HUA I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1956, HUA VII *Erste Philosophie. Erster Teil. (1923/1924)*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Natanson M. ed. 1970 *Phenomenology and social reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- San Martín Sala, J. 2015, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid: UNED.
- Walton, R. 2015 *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial Aula de Humanidades. Universidad de San Buenaventura.



*The Principal Role of the Selfhood of Dasein at the Moment
of Transition between I and II Section of Being and
Time: Methodical and Thematic Fixations*

*El rol protagónico de la mismidad del
Dasein en el momento de transición
entre la I y II Sección de Ser y Tiempo:
atenencias metódicas y temáticas*

JUAN JOSÉ GARRIDO PERIÑÁN

Universidad de Sevilla
jjgarper@us.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.022>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 411-428



Recibido: 08/10/2017

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

Se trata de pensar el fenómeno de la mismidad del Dasein por sobre los rendimientos metódicos y temáticos expresados en el momento de transición entre la I y II Sección de Ser y Tiempo, a fin de desvelar el rol protagónico que, en líneas generales, la noción de la mismidad del Dasein juega en el opus magnum heideggeriano. La conclusión del artículo de investigación no solo sitúa y tematiza la mismidad del Dasein en Ser y Tiempo, sino que la constituye en tanto fenómeno fundante para el posterior desarrollo de la propiedad explicitada en la II Sección del celeberrimo libro de Heidegger.

Palabras clave: Mismidad; Fenomenología; Propiedad; Transparencia.

Abstract

It tries to think the phenomenon of Selfhood of Dasein over methodical and thematic yields expressed at the moment of transition between I and II Section of Being and Time. This attempt is carried out in order to reveal the principal role that the notion of Selfhood plays in the Heidegger's opus Magnum. The conclusion of this research paper not only situates and thematizes the Selfhood of Dasein in Being and Time, but it tries to constitute this Selfhood as a foundational phenomenon for the later development of the property, which is explicitated in II Section of the famous Heidegger's Book.

Keywords: Selfhood; Phenomenology; Property; Transparent.

1. Introducción

LO EXPRESADO HASTA AQUÍ PESA, es plúmbeo, ya que conlleva aceptar unas consecuencias de atenciones metodológicas y sistemáticas en la obra de Heidegger *Ser y Tiempo*¹, por cuanto se intentó desvelar, desde el *horizonte* presentado a través de la “Analítica Existencial”, los posibles rendimientos fenomenológicos de la “mismidad”² [*Selbstheit*] del *Dasein* sobre los tres momentos fundamentales del “ser-en” [*In-sein*], que, a su vez, constituyen el existenciario, el cual denota la característica cínica del propio *Dasein*, denominado bajo el rótulo de “ser-en-el-mundo”³ [*in-der-Welt-sein*]. Y todo ello, teniendo muy presente los modos de acceso que acompañan a los tres ámbitos co-originarios del ser-en-el-mundo, en cuanto “mundo-entorno” [*Umwelt*], “mundo compartido” [*Mitwelt*] y “mundo de sí-mismo”⁴ [*Selbstwelt*], o sea, y con protagonismo: el carácter de ser de lo a la mano [*Zuhandenheit*], el ca-

* El artículo de investigación se realiza al amparo de las investigaciones desarrolladas por el Proyecto I+D (Excelencia): “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica” (FFI2017/83770-P), financiado por el Ministerio de Innovación, Ciencia y Universidades del Reino de España. Y, además, se engloba dentro de un Contrato de Investigación Postdoctoral ofrecido por el VI Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla

¹ Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer. A partir de ahora, el autor del texto asume las traducciones del alemán de las obras de Heidegger.

² El sí-mismo, o la mismidad, apunta a un fenómeno temporal en las dimensiones prácticas del “mundo entorno” [*Um-welt*], “mundo compartido” [*Mit-welt*] y, por último, “mundo de sí mismo” [*Selbst-welt*] (Cfr. Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische, Forschung. II. Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2006, p. 176; *Phänomenologie des Religiösen Lebens, II. Abteilung, Band 60*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1995, pp. 11, 13, 103, 187-188, 192, 204, 211, 212- 214, 227-228, 232, 237-241, 245-247, 253-255, 298, 331-332; *Platon: Sophistes. II. Abteilung, Band 19*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992, pp. 54-58, 342, 348, 440-441; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), II Abteilung, Band 63*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1988, pp. 29 y 102; *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976, pp. 236, 338-344-347; *Der Grundprobleme der Phänomenologie, II Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1975, pp. 194, 224-228, 242, 249, 394- 395, 422, 425.

³ Nos permitimos citar el siguiente artículo de investigación, a fin de que el lector pueda encontrar un análisis centrado en el existenciario “ser-en-el-mundo”: Garrido-Periñán, J.J., “Horizontes fenomenológicos de la espacialidad Ser y Tiempo: la relevancia del ser-en como vía de acceso a la mismidad del *Dasein*”, *Eidos: Revista de Filosofía*, 29, 2019, 150-174.

⁴ La referencia al mundo de sí-mismo no hace mención, como se verá a lo largo de la meditación, a una instancia subjetiva o realidad egológica, sino a una referencia, basada en una posibilidad existencial que, en cada caso, ha de ejecutarse conforme a lo que es el *Dasein*. La mismidad es un fenómeno relativo a la temporalidad del *Dasein* (Cfr. Rodríguez, R., *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 61-81). Por tanto, desde el horizonte abierto por Heidegger, no es posible argumentar el fenómeno de la mismidad ligado a las diferentes corrientes filosóficas que abogan por la subjetividad como fenómeno fundante en su sentido amplio.

rácter de lo teórico/cosa [*Vorhandenheit*], desde el plano respectivo del ente intramundano, y, por último, el carácter de ser de la existencia y/o la existencialidad, en las formas de “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkei*], desde el plano perteneciente al *Dasein*, el único ente que “le va su ser en ser (existir)” [*es geht ihm um sein Sein*]. Desde este sentido, dual y casi abismático, se aprecia nítidamente la radical diferencia establecida en el análisis existencial entre los entes intramundanos y los entes que son *Dasein*, esto es, en cada caso, nosotros mismos. ¿Cómo abrir, pensar y articular tal diferencia radical, desde el contexto del *opus magnum* heideggeriano, a fin de que tal diferencia venga a presencia por sí misma, sin presuponer teorizaciones, idealizaciones y sin acudir, en último término, a otras obras posteriores del propio Heidegger?⁵ Y, entre tanto, ¿por qué fijar el ámbito de nuestra investigación solo en la obra *Ser y Tiempo*?

La fijación temática de nuestra investigación en *Ser y Tiempo* permite, por más que pudiera aparentar una cortedad de miras inusual y algo estrambótica, determinar tal obra como en sí misma, como un tratado sistemático, desarrollado bajo criterios rigurosos en términos metodológicos, los cuales deben ser tenidos suficientemente en cuenta, sobre todo si se tiene la intención de aclarar la cosa misma de lo que está pensando Heidegger, a sabiendas de que el desarrollo de la Análítica Existencial no era más que un paso previo a fin de colocar la cuestión de la pregunta por el sentido⁶ del ser en su recto punto de acceso⁷. Siendo así, el

⁵ Y esto a pesar de que Heidegger, a partir de la segunda mitad del año 1927 hasta prácticamente 1930, desarrollara la temática de la libertad, aparentemente en estrecha vinculación con una tentativa de desarrollo del fenómeno de la mismidad Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), 2019, pp. 175-200. De forma muy resumida, en aquellos escritos, Heidegger intenta elaborar la temática de la “libertad” [*Freiheit*] (Cfr. Fígal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologische der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013; Schmidt, S., *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dodrecht, Springer, 2015) en términos de “trascendencia” [*Transzendenz*] del *Dasein*, en un intento, casi frenético, de librar a su propio pensar de los caracteres que definen el contorno de un pensar metafísico. De ahí que la gesta de llevar a cabo una “superación de la metafísica” [*Überwindung der Metaphysik*] no se pudiera ejercer desde la misma metafísica. Por último, durante este intervalo temporal, la figura de Kant gana protagonismo, por cuanto trascendencia del *Dasein*, *mutatis mutandis*, significa llevar a cabo la posibilidad de un trascender finito, que Heidegger creyó encontrar en el pensamiento de Kant (Cfr. Vigo, A., “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad” en *Anuario Filosófico* 43(1), 2010, pp. 61-181).

⁶ Al mentar la expresión sentido se quiere significar, a la par, el horizonte de “previedad” desde-donde el *Dasein*, siendo en el mundo, abre los propios respectos que conforma los útiles en sus “para-algo” [*Um-zu*], descubre a los otros, compartiendo mundo, y se topa con su propio ser. Es menester, por lo demás, desechar concepciones que articulen la noción de sentido como un horizonte añadido a un fenómeno por el que acontezca una suerte de comprensión como *a posteriori*.

⁷ Y esto sin olvidar que meta del Tratado era la elaboración de un horizonte temporal, re-obtenido por mor de una hermenéutica de la “temporalidad” [*Zeitlichkeit*] mundana del *Dasein*, que sirviera como un “trascendental” desde el que comprender el ser del ente en general, en tanto “temporalidad” [*Temporalität*]. Este horizonte trascendental y temporal iba a ser expuesto en la III Sección, que no ha sido publicada jamás, por mucho que se considere el curso del Semestre de verano de 1927 su continuación (Cfr. *Der Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit.).

mismo Heidegger es consciente de la limitación de su análisis, desarrollado en la I Sección, ya que, en los devenires de la II Sección, intitulada “Dasein y Temporalidad”⁸, una vez diagnosticado las posibles insuficiencias y fallas del análisis, de lo que se trata es de proporcionar una interpretación existencial que tenga en la temporalidad⁹ su propio fundamento, pues la temporalidad es “aquello a partir de lo cual en general el *Dasein* entiende e interpreta implícitamente algo así como el ser”¹⁰.

Pues bien, como se echa de ver, en virtud de las fallas marcadas por el propio Heidegger, nuestra investigación buscará mostrar de qué modo esas fallas y/o insuficiencias de la analítica existencial tienen su origen a causa de no haber considerado, con suficiencia, el fenómeno de la mismidad del *Dasein*, entendido éste como un fenómeno co-derivado del “estado de propiedad” [*Eigentlichkeit*] y la “verdad de la existencia”¹¹ [*Wahrheit der Existenz*], por el que este ente es su más genuino “poder-ser” [*Sein-können*], en la manera de ser sí-mismo, como estado de apertura óptimo que se abre para sí¹², o sea sin la impronta y la ayuda del estado de apertura impropio -aquel que nivela y autodelega en la estructura llamada “el uno” [*das Man*] las consecuencias existenciales de su “irrespectivo” [*unbezüglich*] quedar en franquía- del “uno-mismo”¹³ [*man-selbst*].

A fin de lograr tal tentativa, tomaremos en consideración cuatro momentos fundamentales extraídos de la I Sección del libro, los cuales han sido seleccionados de modo cronológico, tal y como aparecen en el contenido temático de la I Sección, atendiendo a su sistematicidad metódica, a saber: 1) la definición particular y algo inaudita de la ontología, empleada por Heidegger, a diferencia de la definición de la ontología tradicional basada en la fundamentación de las causas (*archai*) del ser;

⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 231-437.

⁹ Al contrario que el Prof. José Eduardo Rivera, que traduce “temporalidad” por *Temporalität* y “temporeidad” por *Zeitlichkeit*, preferimos no atender a tal división, pues, en cualquier caso, ambos fenómenos, desde el plano de la obra cumbre heideggeriana, vienen a manifestar algo casi idéntico, sobre todo, si nos ceñimos a una de las hipótesis vertidas en el tratado: el *Dasein* es el ente que trasluce y transparenta, de algún modo, el darse mismo del ser. No hay darse del ser si no pasa por el *Dasein*. Por tanto, ambos conceptos deben entenderse como horizontes de tiempo, esto es, en tanto temporalidad. Lo que sucede es que la palabra *Temporalität* tiene una finalidad trascendental, pues de lo que se trata es de ganar el horizonte general de presentación del ser del ente. Pero, no lo olvidemos, este horizonte general, de presentación del ser del ente mismo, es la existencia, esto es, *Dasein*.

¹⁰ *Sein und Zeit*, op. cit., p. 17: “daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt”.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 221-222.

¹² Justamente, desde el tratamiento de la libertad, desarrollado por Heidegger con posterioridad a *Ser y Tiempo*, se versa sobre un “ser-libre” [*Freisein*] en tanto correlato de tal apertura para sí del *Dasein*, y no como una apertura proyectada y/o absorbida en el mundo.

¹³ Baste nombrar la articulación del *das Man* en la obra heideggeriana y la siguiente afirmación (*Sein und Zeit*, op. cit., p. 271): “Perdido en la opinión pública del uno y en su habladoría, el *Dasein*, al escuchar al uno-mismo, pasa por alto su propio sí-mismo”. [“Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst”].

2) el lugar señalado, en virtud de su no-extrañeza¹⁴, del *Dasein* en el marco sistemático de la obra ; 3) la atencencia al método fenomenológico, el cual busca partir del modo de estar en la experiencia, priorizando el “cómo”¹⁵ [*Wie*] sobre el qué [*Was*], y obligando a comenzar el análisis fenomenológico desde la “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*]; 4) y, en último lugar, el desarrollo de la propiedad del *Dasein*, con relación a su posibilidad de “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], constituida como verdad de la existencia. En este último punto, se comprenderá el papel protagónico de la noción mismidad. Vayamos por partes.

2. Fenomenología y ontología: rendimientos relativos a la aletheia

LA ONTOLOGÍA, TEMA CARACTERÍSTICO de la llamada *Filosofía Primera*, fue considerada, por la tradición, como un saber de corte arqueológico. Se trataba de, en el mejor de los casos, determinar los primeros y últimos principios (*archai*) y causas (*aitia*) de aquello más idiosincrático del ente, esto es, su “es”, que es (*on ens*). Desde un sentido muy particular se podría decir que la ontología, para Heidegger, aquella que esboza y desarrolla en *Ser y Tiempo*, no está exenta de tal objetivo, por la sencilla razón de que las cuestiones del sentido (o sentidos), y la verdad, son temas en correlación intrínseca con el problema de la determinación de los principios y las causas del ente. Quizás, por lo que sabemos de la influencia de Aristóteles sobre Heidegger¹⁶, la articulación de sentido y la verdad de aquello que es, el ente, venga determinado por un predominio interpretativo que obliga a pensar el ser del ente según el modo de las categorías, o según, a la par, el acto y la potencia. La sugerencia que guía las pesquisas de Heidegger, en su lectura histórica, estriba en enfatizar un olvido de la tradición, prematura con respecto al olvido del ser, el cual no determina al ser del ente según la

¹⁴ Heidegger explicita que, aparte de ser el “más lejano” [*am fernsten*] y el “más cercano” [*am nächsten*], el ser del *Dasein*, su sentido, es “no-extraño” [*nicht fremd*] (Ibid., p. 16). Esta posición de transición representada por la no-extrañeza, entre la cercanía y lejanía en el orden relativo a la comprensión, será muy importante dentro del análisis fenomenológico-existencial empleado por Heidegger, pues gracias a la no-extrañeza el *Dasein* puede atestiguar los fenómenos circunscritos en la Analítica Existencial. La atestiguación por vía de la experiencia es la estructura garante de la propia fenomenología para Heidegger.

¹⁵ La mención al “cómo” debe entenderse conforme a la transformación hermenéutica de la propia fenomenología, por la que, desde entonces, los fenómenos “tematizables” en el discurrir fenomenológico no quedan definidos por la *quiddidad*, sino que son, en el mejor de los casos, fenómenos de acceso.

¹⁶ Esta influencia ha sido extensamente estudiada. En tal sentido, nos abstenemos a enumerar una larguísima serie bibliográfica. Tan solo mencionar al, en nuestra opinión, profesor que con más ahínco y sapiencia logró tematizar el legado aristotélico en Heidegger: Volpi, F., “Ser y Tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco?”, *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Colombia, Uni-norte, 2010, pp. 3-31; “La riabilitación de la *dynamis* e dell’ *energeia* in Heidegger”, en *Aquinas* 33, 1990, pp. 3-28; “Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d’Aristote”, *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1988, pp.1-44.

verdad¹⁷ (*on hos alethes*). Por esta razón, el *dictum* heideggeriano sobre el “olvido del ser” [*Vergessen des Seins*], el cual parece extenderse y repetirse a lo largo de su longeva obra cual estribillo, no hace más que mostrar la importancia de otro olvido: la posibilidad de determinar el ser del ente según su verdad.

Precisamente, siguiendo el hilo conductor dejado por la cuestión ontológica, la posibilidad de la ontología misma radicaría en su reconversión en *aleteología*¹⁸. Lo que en términos dogmáticos digiera Heidegger: “La ontología es solo posible como fenomenología”¹⁹, deberá entenderse en relación con la operación ejercida mediante la transformación temática y metódica inoculada por y sobre las páginas de *Ser y Tiempo*. En esta obra, la fenomenología juega un rol importantísimo, ya que adopta el papel de posibilitadora con relación a la ontología, al amparo de una modificación de los términos verdad y sentido, siendo que la fenomenología se encargaría de tematizar y llevar a término la apertura a la comprensión de eso que expresamos cuando decimos “ser”, o sea, que el ente “es”. La fenomenología es, pues, la posibilidad de la misma ontología porque hace temática la comprensión, muchas veces socavada y como alienada, relativa al ser del ente, y lo hace, a la par, si y solo si, porque la verdad es, en último término, apertura posibilitadora de sentido. Como muestra el tan importante §.7²⁰, el modo de darse del ser, siempre revestido en un sentido, lo hace siempre de una manera “procedente y concomitante”²¹ [*vorgängig und mitgängig*], por lo que la fenomenología, en su gesta, tratará de llevar al plano de la mostración, temática y ontológica, aquello que se da de manera a-temática, a través de la cotidianidad del término medio. Solo de este modo, Heidegger puede manifestar que el concepto fenomenológico de fenómeno hace referencia a lo que mostrándose no se muestra como tal.

Por último, esta transformación fenomenológica de la ontología no se contenta con ser una transformación contingente y relativa; antes bien, es una transformación con visos de “trascendencia”, pues la verdad fenomenológica, en la medida en que apunta a hacer temática las condiciones de posibilidad de la apertura de la comprensión del ente en su sentido, es, *de facto*, una verdad trascendental, al modo tradicional de entender la *veritas transcendentalis*²². Con el solo hecho de esbozar esta transformación, Heidegger y su obra, quedan comprometidos en inocular, en la misma concepción re-

¹⁷ Cfr. Aristóteles., *Metafísica*, IX, 1051b, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994, pp. 389-392.

¹⁸ Nos valemos del término empleado por Vigo, quien a su vez lo toma de H.G. Gadamer (*Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 2*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp. 177 ss.). Para A. Vigo (*Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos*, Berlin, Logos Verlag, 2014, pp. 129-158), la *aleteología* es un intento por reubicar la temática de la verdad, entendida como *aletheia*, dentro de lo que, por la tradición, se denominó “verdad trascendental”, esto es, como la apertura que permite la comprensión del ente en su ser.

¹⁹ *Sein und Zeit*, op. cit., p. 35: “Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich”.

²⁰ *Ibid.*, pp. 27-39.

²¹ *Ibid.*, p. 31.

²² *Ibid.*, p. 38.

lativa a la fenomenología, un horizonte hermenéutico, el cual hará que el análisis fenomenológico, además de ser un ejercicio radical de auto-transparencia de la vida fáctica, comience siempre ya desde aquello que se abre y experimenta en la cotidianidad²³.

3. El acceso al fenómeno de la mismidad del *Dasein*

LA CONCEPCIÓN TRASCENDENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA elaborada por Heidegger radica, en su mayor parte, en el importante rol temático y metódico del *Dasein*. En lo que nos concierne a nosotros, dentro del marco de la obra *Ser y Tiempo*, el importante lugar del *Dasein* ha de ser comprendido siempre en relación con la transformación, de corte fenomenológico, emprendida sobre la ontología. Desde este aspecto, la ontología no constituiría una rama del saber eximia, ni preeminente, por sobre la realidad misma, sino que es, más bien, deudora de una previa comprensión, de carácter a-temático, que siempre ya el *Dasein* comporta sobre aquello es. De este modo, la ontología no se encargaría de lograr una determinación, *stricto sensu*, sobre lo que es, el ser del ente. La ontología no podría introducir las reglas del juego que den cuenta de la apertura a la comprensión, o sea, aquello que manifiesta el aspecto trascendental del ser del ente. La apertura a la comprensión de aquello que “es”, antes bien, constituye un fenómeno correlacional al *Dasein* mismo, sobre todo si se entiende por *Dasein* un fenómeno por el que se articula y es soportada la fáctica pre-comprensión de los entes. Tal derivación explica, a su vez, que el *corpus* temático de la ontología no radique en la formulación de la *quiddidad* del ente, sino en la posibilidad de esbozar, desde la misma pre-comprensión fundante que soporta el *Dasein* en su existir, “indicaciones formales” [*formale Anzeigen*] y/o “existenciaros” [*Existenzialen*], siendo, entonces, que lo que es tematizado, en cada caso, por la ontología son fenómenos de acceso, nunca realidades al modo de la *Vorhandenheit*. Ahora bien, estos aspectos formales y metódicos se deben al propio papel que juega el *Dasein* en el proyecto de *Ser y Tiempo*, también, en el establecimiento de la llamada ontología fundamental. Es el fenómeno de la pre-comprensión el que marca al *Dasein* como el lugar donde acontece la apertura a la comprensión; o mejor: el *Dasein* es el que debe soportar el “Ahí” [*Da*] del ser, el lugar de manifestación del ser. La ontología fenomenológica proyectada por Heidegger es, por tanto, trascendental en virtud del *Dasein* mismo, pues es este ente por donde se instaura y tiene lugar la apertura a la comprensión, a su sentido, del ser del ente.

²³ Cfr. Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1999, pp. 15-26.

Resulta notable apreciar, por otro lado, que el señalamiento del *Dasein*, su prioridad óntico-ontológica basada en la comprensión del ser²⁴, no es debida a una suerte de definición substancial de este ente, ni se expresa acudiendo al auxilio de explicaciones de género, o apelando a la noble y distinguida *humanitas*. El señalamiento tiene lugar porque, en cada caso y situación, desde la vida fáctica, se ha apreciado ya que el *Dasein* comprende y le va su ser en ser (existir). Este es el motivo más potente para que Heidegger manifieste que el *Dasein* es el ente ontológico por antonomasia, pero tal signatura, en las carnes del *Dasein*, no es muestra de una relevancia y dignidad, pues tan solo significa que tal ente se mueve, desde siempre, en comprensiones del ser de ente, yendo más allá de su plena manifestación óntica, de una manera nivelada e insuficiente. La prioridad óntico-ontológica significa, en el mejor de los casos, que el *Dasein* está siempre ya en una posesión de carácter pre-ontológico vaga e insuficiente²⁵.

No es una apreciación banal y superflua la relativa a las dos últimas adjetivaciones mostradas sobre la prioridad óntica-ontológica del *Dasein*, ya que, desde aquí, aunque parezca lo contrario, se define no solo la posibilidad extrema del proyecto denominado *Ser y Tiempo*, sino nuestra interpretación sobre la mismidad. La referencia a la pre-comprensión, en tanto fenómeno relativo a lo que se podría denominar *pre-ontología*, en primer lugar, posibilita la pregnancia fenomenológica de la ontología, a razón de que tal pre-comprensión sería la “concreción óntica” [*ontische Zunächst*], el medio de atestiguación por el que se asentaría el saber ontológico, siendo que lo obtenido, al modo ontológico, nunca es supuesto, sino dado²⁶; en segundo lugar, la ontología, estando en deuda con la pre-comprensión, es dependiente de una analítica del *Dasein*, pues, como dijimos, el único ente señalado por la pre-comprensión del ser del ente es el *Dasein*. El *Dasein* mismo, por ende, es más que el punto de partida para la comprensión del ser del ente, sino que, más bien, constituye la puerta para toda posible comprensión del ente, tanto del ente intramundano como de los entes que están marcados por la existencia, los otros-*Dasein*. Esto es de vital importancia a fin de comprender que la analítica del *Dasein*, al menos en la obra *Ser y Tiempo*, no tiene tan solo un papel protagónico porque permitiera una correcta introducción de cara a elucidar el sentido del ser, sino que, intrínsecamente, la ontología fundamental, o sea, el saber que intenta desvelar las

²⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 8-14.

²⁵ Cfr. Garrido-Perián, J.J., “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del *Dasein*: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 75 (285), 2019, pp. 887-911.

²⁶ Las palabras: aparecer, se da, donación, acontecer, etc., en sus múltiples variables metódicas, manifiestan una misma cosa por pensar y que, en nuestra opinión, podría ser unificado dentro de una inspiración husserliana del pensar: el objeto no está, solamente ahí, representado, sino que es dado. Para Heidegger esta expresión de lo que se da, vendría recogido por la facticidad.

estructuras y el sentido del ser en cuanto tal, se constituye al socaire de una exigencia para con el *Dasein* mismo: este ente tiene que lograr un pleno conocimiento, llamado “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], de sí mismo. Es en el *Dasein* donde pivota la posibilidad de que algo así como el ser del ente se abra para la comprensión.

A partir de lo expresado, entre tanto, no se quisiera manifestar que la “analítica” del *Dasein* y los fenómenos pre-comprensivos sean la misma cosa, sino que advienen en correlación, en la medida en que el *Dasein* constituye la única prueba fehaciente de tales fenómenos pre-comprensivos. En último término, por lo demás, es posible manifestar que todo el análisis ontológico vertido por Heidegger en su *opus magnum* es un corolario que tiene por nombre *comprensión pre-ontológica*²⁷. Esto explicaría, además de la importancia del *Dasein* mismo, la fijación temática en los fenómenos de “auto-encubrimiento” [*Selbstentäusserung*] y “auto-enajenación”²⁸ [*Selbstverdeckung*], a lo largo de las páginas de la obra, pues tales fenómenos, de obturación de la posibilidad de apertura del ser, son también correlativos e intrínsecos a la misma comprensión de rango pre-ontológico. Esta afirmación, por lo pronto, debe ser tomada con cautela, sobre todo si se consolida el pensamiento de que el *Dasein* es a diario el “uno-mismo” [*man-selbst*]. Justamente, la importancia, cual fundamento, que tiene la pre-comprensión aquí, y en lo que nos interesa, estriba en el nexa “comprensión pre-ontológica/comprensión ontológica”, ya que tales fenómenos de encubrimiento y desfiguración obturan y socavan la misma posibilidad de la fenomenología esbozada por Heidegger: los fenómenos de desfiguración, inherentes a la comprensión pre-ontológica, impiden experimentar la posibilidad del conocimiento al modo propio de la ontología, entendida en clave existencial, es decir, como fenómenos relativos al modo de ser del *Dasein*, no de aquello propio de la *Vorhandenheit*. Como se echa de ver ya, la relación de subordinación metodológica entre comprensión pre-ontológica y comprensión ontológica va mucho más allá de aspectos formales, sino que, antes bien, afecta al mismo contenido de la fenomenología, en su razón de ser, apuntando a que la ontología, su saber, debe ser buscado en la vida fáctica²⁹, en tanto medio de acreditación y “atestiguación” [*Bezeugung*] del propio conocimiento fenomenológico, el cual lo resguarda de caer en teorizaciones y “presupuestos” [*Voraussetzungen*].

Para terminar, la localización del contenido ontológico en la vida fáctica es lo que permite, de nuevo en relación con el *Dasein*, que Heidegger emplee el término de “ruina” [*Ruinanz*] o “refracción ontológica”³⁰ [*ontologische Rückstrahlung*], en

²⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 15 ss., y 19.

²⁸ *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 126-130.

²⁹ *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, op. cit., p. 54.

³⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 15-16.

aras de manifestar la complejidad esencial que acompaña a todo ejercicio filosófico, siempre desarrollado en la *praxis* fenomenológica. En este sentido, la vida fáctica, adonde tiene lugar el reino de las pre-comprensiones, se impone como tarea que ha de ser abierta en sus más propios términos, pues es ahí donde habita la posibilidad de la ontología fundamental, y, como veremos, la posibilidad de desarrollo de la mismidad del *Dasein*. Este aspecto no solo sirve para posicionar el problema de la mismidad, ya en el inicio del proyecto de *Ser y Tiempo*, sino que, más bien, constituye un fenómeno posibilitador para con la misma ontología fundamental, meta en términos generales de *Ser y Tiempo*. Mismidad es posibilidad de que el *Dasein* experimente lo que es. Lo veremos más adelante.

4. El acceso al fenómeno de la mismidad del *Dasein*

EL ENDEUDAMIENTO, POR ASÍ DECIRLO, en términos de dependencia metódica, entre comprensión pre-ontológica y ontológica, excede el ámbito natural e intrínseco de la cuestión relativa al método fenomenológico, y, por tanto, se debe apuntar y precisar una definición fenomenológica del *Dasein* en tanto ente señalado por la comprensión de su ser y de los entes que no son como él. La rigidez con la que Heidegger parece situar el análisis, por cuanto necesita de un modo de comparecencia que parta desde el término medio, se torna casi trágica cuando la pregunta engloba y concierne al modo de apertura que el *Dasein*, en tanto ente existencial, soporta para sí. En este punto, se puede apreciar lo que sería una *disimetría*, según el acceso a su propio ser, abismal, pues no hay ningún ente intramundano que comporte, en su ser, las características existenciales del tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío. ¿Qué hacer, entonces? ¿Contentarnos con la fatalidad de que, siempre ya, el *Dasein* es el uno-mismo, esto es, una posición existencial alienada? Cuando se hace mención a la *disimetría ontológica*, que el *Dasein* soporta en tanto que existe, nos estamos refiriendo a una falta de correspondencia en el acceso que este ente tiene para con su ser, en virtud de su movilidad intencional denominada ser-en-el-mundo, o sea, lo que el *Dasein* sabe acerca de sí aparece de modo mezclado, confuso, en una mixtura que no distingue claramente lo abierto, en calidad de fenómeno de sentido y/o comprensión afectiva, en los diversos planos por lo que este ente se mueve: lo que es, en el modo de la ejecución hermenéutica, relativa a la cotidianidad, dista de lo que éste retiene en su horizonte de pre-comprensión y, más aún, de lo que este ente es al modo de su demarcación ontológica. De esta suerte, el *Dasein* es el fenómeno más oscuro, en términos de lograr su aprehensión fenomenológica, ya que, siendo (existiendo), tal ente está en una constante espiral, tensado, entre

modalidades de comprensión-ejecutivas familiares e inhóspitas, también de pertenencia, y de formas extrañas, cual meteco, en el mundo. Todo lo que, luego, Heidegger va a desarrollar desde el empleo de los existenciaris: “refracción ontológica” [*ontologische Rückstrahlung*], “estado de caída” [*Verfallen*], y las demás modalidades de encubrimiento relativas al *Dasein*³¹, tienen que ser entendidas como correlatos de tal des-ajuste ontológico que este ente (com)porta “tensionalmente”, por cuanto es un ente “en-el-mundo” [*in-der-Welt*] y no tan solo “en-(junto)-al-mundo” [*bei-der-Welt*]. Es obvio, como señala lucidamente a nuestro juicio Ramón Rodríguez, que el extrañamiento, entendido al modo de la imposibilidad de tener experiencia de sí, no ha de ser completo e íntegro mientras el *Dasein* es³², ya que, si esto fuera así, la posibilidad de atestiguación, simiente del análisis fenomenológico, quedaría inmolado en su fuero interno: la posibilidad de la fenomenología, como decíamos, radica en que la experiencia y el fenómeno sea dado, no representado³³.

Sería menester, empero, no olvidar tal principio fenomenológico que Heidegger parece haber acatado piadosamente, pues, entre tanto, es aquí donde se juega ya un primer tanteo ante la posibilidad de abrir tal experiencia del sí-mismo del *Dasein*: la posibilidad de que el *Dasein*, siendo lo que es, se dé de bruces con un modo de apertura en concordancia con su singular modo de ser. Para llevar a cabo tal tentativa, Heidegger tiene que partir de una concepción de mismidad del *Dasein* que no cosifique lo que es este ente. El “sí-(mismo)” [*Selbst*] no puede tomar la forma de la cosa, de aquello que presenta el carácter de la *Vorhandenheit*. Hay, por tanto, que provocar una dilatación fenomenológica en la concepción relativa al sí-mismo del *Dasein*, según la cual las formas auto-delegatorias, respectivas al modo de ser del uno, tengan cabida, pudiéndose presentar, en el mismo seno de la existencia de tal ente, un sí-mismo que, justamente, sea concebido como “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], o sea, como no-yo. Esta es unas de las cuestiones más importantes para comprender el distanciamiento entre Heidegger y Husserl³⁴: la experiencia relativa al “yo soy”, la cual es co-extensiva al intento de tematizar el sí-mismo del *Dasein*, no es fenomenológicamente acreditable de primeras, el yo no es un polo unificador y originario que cohesionese, por así decir, todos los actos intencionales del ser-cons-

³¹ Ibid., pp. 15 ss.

³² Me valgo del término “represión” [*abdrängen/Abdrängung, verdrängen/Verdrängung*] empleado por Ramón Rodríguez (*La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra de Heidegger*, Madrid, Tecnos 1997, p. 197 ss.), quien manifiesta, dentro de una explicación sobre el tránsito impropiedad-propiedad, que, durante el estado de impropiedad, algo tiene que molestarle al *Dasein*, algo tiene que permanecer como reprimido, a fin de que este mismo ente se decida a ser-propio y la impropiedad sea evaluada como tal.

³³ Cfr. Supra., nota 26.

³⁴ No es posible considerar pormenorizadamente las razones filosóficas de tal distanciamiento, ni tan siquiera la posibilidad de determinar si realmente, una vez leídas las extensas obras de ambos pensadores, se pueda hablar de un distanciamiento. Nos abstenemos de desarrollar tan interesante cuestión.

ciente³⁵, sino que, a juicio de Heidegger, el yo es una modalidad de apertura nivelada constituida por la influencia e impronta del uno. Desde este sentido, la transformación del término yo en una “indicación formal” [*formale Anzeig*] da cuenta, por sí misma, de la impertinencia de pensar al yo como un concepto cósmico, bajo la forma de la “objetualidad”, pues tal yo es una forma de comprensión de índole ejecutiva, la cual no es realmente nada óptico, sino un “cómo” [*Wie*]. El siguiente planteamiento, por tanto, en torno a la mismidad del *Dasein*, además de constituirse negativamente, por cuanto se parte de la imposibilidad de una aprehensión originaria naciente del modelo de la subjetividad y/o intersubjetividad, está ineluctablemente conectado con el desarrollo de la impropiedad y propiedad del *Dasein*, perteneciente a la II Sección de la obra *Ser y Tiempo*. Y lo está, precisamente, porque el yo, pudiendo entenderse latamente como el sí-mismo del *Dasein*, se constituye primariamente como una forma auto-delegada e huidiza de ser, en tanto pérdida de sí, o sea, siempre ya, en tanto modo basado en la impropiedad, con la peculiaridad, óptima y ontológica, de que, en tanto poder-ser, este sí-mismo puede devenir en propiedad. Con estas, podemos afirmar, y encontrar, una salida explicativa que se haga cargo de tal experiencia de la mismidad desde la impropiedad a la propiedad, pero no al revés, pues la impropiedad es un correlato comprensivo-ejecutivo del fenómeno de la pérdida de sí y de la cotidianidad del término medio. Las definiciones de “modificación” [*Verwandlung*] y “contramovimiento” [*Gegenbewegung*], por la que Heidegger presenta la posibilidad de articular fenomenológicamente la propiedad del existir, son un claro ejemplo según el cual la impropiedad constituye la única vía de acreditación fenomenológica por la que el *Dasein* puede ser lo que más recta y propiamente es: el ser(ente) ontológico por antonomasia. Según lo visto, la posición adoptada por Heidegger sobre la mismidad está ligada con el ajuste metódico que se ejerce en el tránsito impropiedad y propiedad. Esto nos sirve para pensar que tal conexión ha de significar, por de pronto, que ser-sí-mismo, como modo óptimo e íntegro de apertura de sí, ha de significar, también, ser en propiedad.

5. Conclusión. Tematización de la mismidad: fundamento de transición entre I y II Sección

TEMATIZAR LA APERTURA DE SÍ, en franquía con su ser, de parte del *Dasein*, es muy complicado, pues el *Dasein* es siempre ya el uno-mismo. De suerte que tal fijación, por la que la mismidad adquiere los caracteres de la pérdida de sí, se pueda hablar

³⁵ Cf. *Der Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pp. 219-251.

análogamente de “recuperación”³⁶ [*Nachholen*]. Obviamente, tales concepciones quedan alejadas del opeo relativo al modo de determinación de las cosas, sino que, antes bien, ambos fenómenos, tanto el relativo a la pérdida como el propio de la recuperación, han de ser comprendidos en tanto fenómenos ontológicos que, en cada caso, se concretan existencialmente, por decirlo así: *a través de una vida*. El énfasis de la vida y/o existencia, en términos latos, entendidos como el lugar donde se habita y se muere, no es baladí, sino crucial e importante. Entre otras cosas, la enfatización señala que los fenómenos de la pérdida de sí y de la recuperación (de sí), por donde primeramente se atisba algo así como la mismidad del *Dasein*, han de ser concebidos como fenómenos que “son” mientras el *Dasein* es, o sea, por y a través de la vinculación con su forma existencial basada en una comprensión de corte fáctico, por la que este ente es proyectado en posibilidades concretas y siempre ya articuladas. Lo importante, por tanto, consiste en captar que no puede haber una captación de índole fenomenológica, relativa a la experiencia de sí-mismo, que no se vivencie, y se abra, desde la vinculación con la forma relativa al *Dasein*, siendo que, tanto pérdida como recuperación de sí, han de ser pensadas como fenómenos auto-referenciales en relación con este *Dasein*. El binomio pérdida/recuperación, como ya se ha insinuado, es homologable con la forma existencial-ontológica de la impropiedad y propiedad, formas que regulan las condiciones de posibilidad del análisis existencial, en su aspiración a constituirse en ontología, por cuanto, como el mismo Heidegger muchas veces repitiera, la “analítica existencial”, proyectada en *Ser y Tiempo*, constituye un intento por aprehender las condiciones de posibilidad que hacen posible la preparación de la pregunta por el ser. Ahora bien, aunque la recuperación sea un fenómeno deudor de aquel que manifiesta la pérdida de sí por parte del *Dasein*, tal aserto no ha de significar la imposibilidad de postular una pregunta que intente hacer accesible, integral y holísticamente, la experiencia de la mismidad. Para ello, es menester tematizar aquello que mienta la palabra recuperación. El hecho de que la recuperación sea sobre sí³⁷, y no sobre otra cosa: el mundo, los otros, los árboles o los útiles, debe hacernos pensar en una posible conexión, la cual radica en el hecho primigenio de que el *Dasein*, cuando se recupera de la pérdida en la que vive, se encuentra con algo así como un sí-mismo. A este descubrimiento, relativo a la experiencia de sí-mismo, lo denomina Heidegger con el rótulo algo inusual de “transparencia”³⁸ [*Durchsichtigkeit*]. La transparencia

³⁶ Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 367 ss.

³⁷ Heidegger emplea en concreto la expresión “recuperación de una elección” [*Nachholen einer Wahl*] (*Sein und Zeit*, op. cit., pp. 280-289). Aquello recuperado es, siempre ya, una posibilidad intrínsecamente conectada con el ser del *Dasein*, no al modo de ser relativo a los entes intramundanos, aunque éstos se abran, a la par, por y desde el *Dasein*. Por tanto, lo que es recuperado es una posibilidad que es el *Dasein* mismo, siendo una recuperación de sí, de la experiencia de su mismidad.

³⁸ *Ibid.*, p. 146.

hace referencia a un acto de “autoconocimiento” [*Selbsterkenntnis*] por la que el *Dasein* logra atisbarse, constituyendo un correlato de su ser, cual modo de acceso, en la que tal ente se topa con una determinada posibilidad de comprender su existencia totalmente. La comunión entre posibilidad (afectiva-fáctica) y comprensión significa que tal transparencia, naciente por y a través del acto de recuperación de sí, tiene que ser considerada como una “manera de existir” [*Weisen zu existieren*] que, vaciada de un contenido *quidditativo*, es desarrollada y determinada ejecutivo-comprensivamente en correlación con el “estado de abierto” [*Erschlossenheit*], el cual el *Dasein* siempre es, haciéndose responsable, impropia o propiamente. La importancia del estado de abierto es, a nuestro juicio, capital, pues que el *Dasein* tenga, ciertamente, que hacerse cargo de su “apertura” [*Erschlossenheit*] significa que lo ha de hacer por morde su constitución en tanto ser-en-el-mundo, mediante los tres momentos estructurales, cual correlato de su intencionalidad, constituidos por el mundo-entorno, el mundo-compartido y el mundo-de-sí. La transparencia, entonces, es la posibilidad de que, ejecutiva y comprensivamente, el *Dasein* pueda atisbarse desde su total integridad, articulando, global y holísticamente, todos los momentos estructurales a su constitución existencial. Las consecuencias fenomenológicas, relativas al modo como el *Dasein* es sí-mismo, son muy graves y van más allá de la crítica al ideal subjetivista que postula al yo como un *subiectum*. Con la ligazón establecida entre transparencia e integración holística por sobre cada momento estructural que compone el ser-en-el-mundo, se está afirmando que la mismidad, en tanto experiencia en concordancia con la posibilidad de que el *Dasein* se abra a sí-mismo lo que es, estriba en la tarea de hacer accesible el mundo-entorno, donde se engloban los útiles y las acciones prácticas, y el mundo compartido, donde tienen cabida los otros-*Dasein*, que, además de ser junto al [*bei*] mundo, *tienen mundo*³⁹. Todo esto puede verse desde otro prisma, sin entrar en las consecuencias adyacentes a la teoría de la verdad vertida en el § 44 de *Ser y Tiempo*⁴⁰, en la transformación del concepto de verdad. La mismidad, entendida como correlato de la comprensión de sí-mismo por parte del *Dasein* de y desde sus propias posibilidades, es un fenómeno fundante, pues va a regular y/o determinar la apertura del ámbito de comprensibilidad de la aparición de los fenómenos del mundo y de los otros. Esto quiere decir, entre tanto, que, cuando el *Dasein* es en verdad su sí-mismo, los ámbitos del mundo-entorno y el mundo-compartido adquieren otros caracteres más genuinos, siendo comprendidos en su posibilidad ontológica radical. *Nota bene*, a través de lo último expresado, no se quiere mentar una desconexión entre las dimensiones posibilitadoras relativas a la impropiedad y la propiedad, ya que, en

³⁹ Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*”, op.cit., pp. 175-200.

⁴⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 212-230.

términos metódicos, la propiedad permanece siempre en deuda con la impropiedad por cuanto ésta constituye su vía de acreditación. Pero ello no es óbice para que, en términos ontológicos, la propiedad sea el fenómeno eminente, una propiedad que está siendo entendida en cierta homologación con el fenómeno de la mismidad del *Dasein*. Quizás lo más importante aquí estriba en la tematización que adquiere el fenómeno de la mismidad, que queda emparentado en tanto fenómeno de apertura. Lo que se juega con la mismidad es, más bien, una forma eminente e integral de apertura, a través de la cual el *Dasein* puede hacerse cargo de lo que es, no reflejándose en el mundo en el que vive, huyendo y aceptando modos de apertura medianos, auto-delegatorios, que taponan su propia posibilidad ontológica, en tanto ente que está transido por el “ahí” [*Da*] del “ser” [*Sein*]. Cuando, por lo demás, se ha manifestado que la mismidad es un fenómeno eminente, el cual ha de ser tematizado como forma de apertura existencial, se está haciendo referencia, casi en exclusividad, a la constatación de su morfología como posibilidad ejecutiva-comprensiva. En virtud de tal constatación, la mismidad, además de aparecer como un fenómeno singular y relativo al *Dasein*, también puede aparecer en calidad de correlato cadente, reflejo del mundo, radicado en el uno-mismo. Tal mismidad, como se ve, ambivalente, recobra la forma de la apertura de sí, y no en tanto refracción del mundo, si y solo si es tematizada como un “proyectar yecto (arrojado)” [*gewordene Entwurf*], siendo que el *Dasein* se abre para sí mismo en y como su más propio “poder-ser” [*Sein-können*].

Por tanto, sin esta exigencia hacia la mismidad, como demanda para que el *Dasein* se abra a sí-mismo lo que “es”, frente a la imitación de reflejarse en el mundo en el que se ocupa, no va a poder ser entendidos los desarrollos ulteriores sobre la propiedad de la existencia (II Sección), los cuales se anclan en los fenómenos del “llamado” [*der Ruf*], “la conciencia” [*das Gewissen*], “la culpa” [*die Schuld*], “el ser-entero” [*die Ganzsein*] y, en último término, en el fenómeno de la “temporalidad”⁴¹ [*Zeitlichkeit/Temporalität*], que nuclean, en su determinación, el propósito final de la obra. La marca que deja la constitución ambivalente del *Dasein*, con relación a la mismidad, va a asegurar un recto punto de partida de la comprensión de la propiedad del existir; o sea, sin la injerencia de los fenómenos respectivos a la “desfiguración” [*Verstellung*], no puede ser entendida la excelsa tarea de dilucidar la propiedad, en tanto posibilidad de atisbar, articular y tematizar el conocimiento específicamente ontológico, a diferencia de otro tipos de modalidades cognoscitivas, ora pragmáticas, ora teoréticas. Solo de este modo resulta factible la transformación fenomenológica de la ontología, por cuanto se trata de hacer temáticos fenómenos de apertura. Y el fenómeno más eminente de apertura es la mismidad del *Dasein*.

⁴¹ Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 302-437.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles., *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994
- Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M., Anton Hain, 2013.
- Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 2*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.
- Garrido-Perián, J.J., “Horizontes fenomenológicos de la espacialidad en Ser y Tiempo: la relevancia del ser-en como vía de acceso a la mismidad del Dasein”, *Eidos: Revista de Filosofía*, 29, 2019, 150-174
- Garrido-Perián, J.J., “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), 2019, pp. 175-200.
- Garrido-Perián, J.J., “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del Dasein: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 75 (285), 2019, pp. 887-911.
- Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische, Forschung. II. Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2006.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2002.
- Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1999.
- Heidegger, M., *Phänomenologie des Religiösen Lebens, II. Abteilung, Band 60*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1995.
- Heidegger, M., *Platon: Sophistes. II. Abteilung, Band 19*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, M., *Ontologie (Hermeneutik der Factizität), II Abteilung, Band 63*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1988
- Heidegger, M., *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, M., *Der Grundprobleme der Phänomenologie, II Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1975.

Rodríguez, R. *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004

Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

Schmidt, S. *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dordrecht, Springer, 2015.

Vigo, A., *Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos*, Berlin, Logos Verlag Berlin, 2014.

Vigo, A., “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad” en *Anuario Filosófico* 43(1), 2010, pp. 61-181

Volpi, F., “Ser y Tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco?”, *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Colombia, Uni-norte, 2010, pp. 3-31.

Volpi, F., “La riabilitazione della dynamis e dell’ energie in Heidegger”, en *Aquinas* 33, 1990, pp. 3-28.

Volpi, F., “Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1988, pp.1-44.

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.022>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 411-428



From Weak Thought to New Realism

*Del pensamiento débil
al nuevo realismo*

ERNESTO CASTRO

Universidad Complutense de Madrid
<http://ernestocastro.tumblr.com>

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.023>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 429-440



Recibido: 08/02/2018

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

En este artículo analizamos la evolución del “pensamiento débil” de Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti desde sus orígenes en el “pensamiento negativo” de Massimo Cacciari y la “crisis de la razón” de Aldo Gargani hasta su final en el “nuevo realismo” de Umberto Eco y Maurizio Ferraris. También analizamos el malentendido que llevó a la invención del término “pensamiento débil” (la misreading de un artículo de Carlo Augusto Viano) y el debate sobre este movimiento filosófico que tuvo lugar en Italia durante los años 80.

Palabras clave: pensamiento débil, nuevo realismo, Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris, Massimo Cacciari, Umberto Eco.

Abstract

In this article we analyse the evolution of Gianni Vattimo’s and Pier Aldo Rovatti’s “weak thought” from its origins in Massimo Cacciari’s “negative thought” and Aldo Gargani “crisis of reason” to its end in Umberto Eco’s and Maurizio Ferraris’s “new realism”. We also analyse the misunderstanding which lead to the invention of the term “weak thought” (a misreading of an article from Carlo Augusto Viano) and the debate about this philosophical movement which took place in Italy during the 80s.

Keywords: weak thought, new realism, Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris Massimo Cacciari, Umberto Eco.

El término “pensamiento débil” fue acuñado por Vattimo en un artículo escrito a comienzos de la década de 1980 en el que propone debilitar la metafísica, en el doble sentido de rebajar sus pretensiones filosóficas y de abrazar la vulnerabilidad, renunciar a la violencia. Estos dos sentidos del término “débil” están claramente vinculados con el contexto social e intelectual del artículo. El contexto social era el final de los años de plomo, una década en la que la Guerra Fría se materializó en Italia bajo la forma de cientos de atentados terroristas de la extrema derecha e izquierda; y el contexto intelectual estaba marcado por la publicación del libro *Krisis* de Masimo Cacciari en 1976.

Cacciari —posteriormente dos veces alcalde de Venecia— era entonces un intelectual y diputado del Partido Comunista Italiano (PCI) y su libro se puede entender como un ajuste de cuentas con la filosofía analítica y con *Asalto a la razón* de György Lukács. Si la filosofía analítica solo se había interesado por las contribuciones científicas y lógico-formales de ciertos filósofos austriacos (Ernst Mach, Ludwig Wittgenstein, etc.), y si Lukács había trazado una línea de continuidad entre el pensamiento nazi-fascista y ciertos filósofos de la voluntad alemanes (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, etc.), Cacciari combinará y subvertirá estas dos lecturas, mostrando las similitudes entre estos dos grupos de filósofos, subrayando el carácter irracionalista de los primeros y las propuestas emancipatorias de los segundos. Wittgenstein no es solo el padre del neopositivismo lógico sino también el místico de la ética y la estética como lo que no puede decirse pero que se muestra; Nietzsche no es solo el profeta de la raza de los superhombres sino también el crítico de la religión y la metafísica en nombre de la creatividad y el individuo. En ambos casos nos encontramos ante un “pensamiento negativo” que no pretende resolver las contradicciones, como la ciencia o la dialéctica, sino que aspira a permanecer en un proceso constante de crisis y de refundación, del que brotan múltiples “dialectos” y “nuevos órdenes”, en vez de un idioma unificado y un único nuevo orden.

“Crisis”, “refundación” y “nuevo orden” serán algunos de los términos alrededor de los cuales dará vueltas el debate político dentro del PCI desde el giro eurocomunista de esos años hasta la disolución después de la caída de la Unión Soviética. Se puede considerar a Cacciari como el equivalente italiano de los “nuevos filósofos” franceses en la medida en que su obra filosófica plantea una crítica similar al “racionalismo totalitarismo” y su trayectoria política traza una conversión similar hacia posiciones cada vez más de derechas —la biografía típica del intelectual poscomu-

nista, a la que los italianos suelen añadir la obsesión por la escatología cristiana. Ya en *Krisis*, Cacciari se ponía del lado del economista liberal Eugen Böhm von Bawerk en su polémica con el economista socialdemócrata Rudolf Hilferding sobre la consistencia de *El capital* [*Das Kapital*] de Karl Marx: hay una contradicción entre la teoría del valor del libro I y el análisis de la transformación del libro III que expresa el carácter cíclico y político de las crisis capitalistas¹.

La idea de crisis tuvo mucha circulación a finales de la década de 1970. En 1979 se publicó el libro colectivo *Crisis de la razón* [*Crisi della ragione*], coordinado por Aldo Gargani, en el que se denunció a la “racionalidad clásica” por sus pretensiones de conocimiento teórico y control práctico, que en el fondo “reflejan una constelación de poderes y de funciones de dominio”². Vattimo acuñó la expresión “pensamiento débil” inspirándose en un capítulo de este libro, “La razón, la abundancia y la creencia” [“La ragione, l’abbondanza e la credenza”], de Carlo Augusto Viano. Allí se analiza el “eclipse de la razón” en la filosofía moderna: esto es, la desvinculación de la racionalidad respecto de la ciencia y su identificación con unas creencias más o menos normativas. En las conclusiones del capítulo Viano afirma que “la teoría de la razón ha buscado un saber que fuese más allá del saber positivo y que estuviese en condiciones de autoimponerse, ya fuera indicando fines o fundándose sobre sí mismo: esto es, un saber de algún modo ligado a la fuerza”³ y distingue entre teorías fuertes, históricamente fundadas, teorías menos fuertes, naturalistamente fundadas, y teorías débiles, formalmente fundadas. Estas últimas “indican las condiciones de aceptación del saber y le atribuyen una función en los procesos de decisión”⁴. Como se puede ver, en la acuñación de la expresión “pensamiento débil” hay un malentendido sobre en qué consiste tal debilidad, un *misreading* por parte de Vattimo.

El artículo de Vattimo sobre el pensamiento débil se publicó en 1983, en un libro colectivo homónimo, coordinado por él y por Pier Aldo Rovatti, que incluía textos de toda clase y condición, desde una apostilla de Umberto Eco al árbol de Porfirio hasta una confrontación entre la hermenéutica y la deconstrucción a cargo Maurizio Ferraris, pasando por unas exégesis de Franz Kafka francamente poco

¹ Cfr. Cacciari, Massimo, *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milán, Feltrineli, 1977, cap. 1.1. Y sobre los “nuevos filósofos” franceses cfr. Eribon, Didier Eribon, *D’une révolution conservatrice et des ses effets sur la gauche française*, París, Leo Scheer, 2007.

² “riflettono una costellazione di poteri e di funzioni del dominio” (Gargani, Aldo (coor.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Turín, Einaudi, 1979, p. 40).

³ “la teoria della ragione ha cercato un sapere que andasse al di là del sapere positivo e che fosse in grado di autoimporci o indicando fini o fondandosi su se stesso: un sapere cioè in qualche modo legato alla forza” (Viano, Carlo Augusto, “La ragione, l’abbondanza e la credenza”, en Aldo Gargani (coor.), *Crisi della ragione, op. cit.*, p. 347).

⁴ “indicano le condizioni di accettazione del sapere e attribuiscono a esso una funzione nei processi di decisione” (*Ibid.*, p. 348).

memorables. El libro se consideró el manifiesto fundacional de un nuevo colectivo filosófico, a pesar de que la mayoría de los capítulos ni siquiera mencionaban la expresión “pensamiento débil” y los únicos que se molestaron en definirla fueron los propios coordinadores.

Tal y como lo define Vattimo, el pensamiento débil es una continuación de la “disolución de la dialéctica” iniciada por Jean-Paul Sartre, Ernst Bloch y Walter Benjamin y seguida por Nietzsche y Heidegger, los “pensadores de la diferencia” —aunque yo no me imagino cómo un filósofo del siglo XIX puede seguir a tres del XX. Según Vattimo, Sartre, Bloch y Benjamin disuelven la dialéctica en la medida en que no proyectan la revolución hacia el futuro sino hacia el pasado y no buscan la síntesis de los opuestos en el todo porque piensan que el todo es lo no verdadero. Pero esta tesis tiene dos problemas. En primer lugar, la interpretación de Sartre como un filósofo de la no-totalidad escamotea que el objetivo del primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* [*Critique de la raison dialectique*] es ofrecer “una antropología estructural” que sea “la condición misma de una totalización en curso y perpetuamente orientada”⁵. En segundo lugar, la interpretación de Bloch como un revolucionario orientado hacia el pasado olvida las primeras páginas de *El principio de esperanza* [*Das Prinzip Hoffnung*]: “De modo primario todo hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado viene más tarde; y el genuino presente casi todavía no existe en absoluto”⁶. El hecho de que Vattimo tenga que adular el pensamiento de un creyente alejado de sus posiciones filosóficas como Bloch, en vez de reconocer su proximidad con un ateo como Theodor W. Adorno (el padre de la dialéctica negativa y, en cierto sentido, de la filosofía de la diferencia), es un síntoma del *cristianismo de armario* en el que estaba encerrado Vattimo hasta que publicó *Creer que se cree* [*Credere di credere*], una salida-confesión donde declara cosas como esta:

me doy cuenta de que, en una determinada interpretación de su pensamiento, prefiero a Nietzsche y a Heidegger respecto a otras propuestas filosóficas con las que he entrado en contacto porque encuentro que sus tesis están también (y quizás sobre todo) en armonía con un sustrato religioso, específicamente cristiano, que ha permanecido vivo en mí⁷.

⁵ “une anthropologie structurelle”, “la condition même d’une totalisation en cours et perpétuellement orientée” (Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, París, 1960, p. 156).

⁶ “Primär lebt jeder Mensch, indem er strebt, zukünftig, Vergangenes kommt erst später, und echte Gegenwart ist fast überhaupt noch nicht da.” (Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, p. 2)

⁷ “mi rendo conto che preferisco Nietzsche e Heidegger, in una certa specifica interpretazione del loro pensiero, rispetto ad altre proposte filosofiche con le quali sono venuto in contatto, anche (e forse soprattutto) perché le loro tesi mi sembrano in armonia con un sostrato religioso, specificamente cristiano, che è rimasto vivo in me” (Vattimo, Gianni, *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996, p. 24).

De este modo, dos de los filósofos más ajenos a Cristo de la historia de la filosofía occidental son interpretados a la luz doctrinas específicamente cristianas. La historia del ser de Heidegger no se comprende como el recuerdo de lo olvidado por todos los filósofos, sino que el propio ser se concibe como ese proceso ambivalente de olvido [λήθη] y desocultamiento [ἀλήθεια], equiparable con el proceso también ambivalente de la secularización y de la revelación de Dios. Del mismo modo que el olvido del ser genera su desocultamiento como la nada que despierta la angustia de nuestra propia finitud, así mismo la secularización de Dios genera su revelación como el ser humano que se sacrifica por nuestra vida eterna. En ambos casos nos encontramos con un debilitamiento, con un anonadamiento del ser, que deja de ser una perfección o un ente trascendente, y con un vaciamiento [κένωσις] de lo sagrado, que abandona la violencia del sacrificio (René Girard)⁸.

En cuanto a Nietzsche, Vattimo sigue la lectura heideggeriana de considerarle el último gran intento de superar a la metafísica y la lectura francesa de considerarle un culturalista y un libertario. La voluntad de poder, esa fuerza medio metafísica medio biológica que atraviesa a todos los animales, no se toma como el centro de la filosofía nietzscheana y se le da más importancia a la tesis de que no hay hechos sino solo interpretaciones. El sujeto nietzscheano sería una capa tras otra de máscaras, una apertura a la alteridad que comienza dentro de uno mismo, y no un espíritu libre que impone su voluntad sobre la moral del rebaño. La genealogía del platonismo y del judeocristianismo como enfermedades morales de Occidente no se plantearía en vistas a restituir nuestra salud, sino a aceptar nuestro destino enfermo según la doctrina del eterno retorno. El pasaje de la muerte de Dios se referiría más a la imposibilidad de la metafísica como ontoteología que a la transvaloración nihilista de los valores. Vattimo traduce *Übermensch* como “ultrahombre” [*oltreuomo*] en vez de “superhombre” [*superuomo*] para subrayar, no tanto que está más allá del bien y del mal, cuanto que tiene otra [*alter*] concepción de lo bueno y de lo malo⁹.

La última gran influencia del pensamiento débil es la hermenéutica, entendida como la lengua común [κοινή] de la posmodernidad, es decir, de una época de hibridación cultural similar a la helenística, en la que los medios de comunicación no permiten tener una relación inmediata con la realidad. El pensamiento débil es, por lo tanto, una “ética de la interpretación” que no pretende superar [*überwinden*] la tradición sino solo declinarla [*verwinden*] y transmitirla [*überliefern*], esto es, que tiene piedad [*pietas*] con los juegos de lenguaje, los monumentos y el destino [*Geschick*] que hemos heredado históricamente. Vattimo anticipó las objeciones que se puede formular contra esta concepción retórica de la verdad, tan pedantemente

⁸ Cfr. Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset, 1978, lib. II, cap. 2.

⁹ Cfr. Vattimo, Gianni, *Il sogeto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, Bompiani, 1974.

trufada de expresiones en alemán, latín y griego, que no es sino “la ausencia de un auténtico proyecto propio, el puro re-rastreo [*ripercorrimento*] parasitario de lo que ya ha sido pensado con un propósito sustancialmente edificante y estético: el revivir el pasado como pasado únicamente con la intención de disfrutarlo en una suerte de degustación de anticuario”¹⁰.

Y esa fue la objeción que formuló Viano contra los “débiles” [*flebilì*]: que declaran que la realidad es muy compleja para ahorrarse tener que analizarla con detalle; que no se toman en serio a los clásicos de la filosofía y los mezclan con total falta de rigor para que todos digan lo mismo; que rebajan las pretensiones de sus teorías hasta el punto de convertirlas en tan infalibles como hueras; en suma, que son “los continuadores de la cultura de la consolación presente en la empresa fallida”, una expresión más del “antiguo gusto italiano por las recuperaciones y las mezclas culturales”¹¹. Como dice Paolo Rossi, estamos ante “una forma de tradicionalismo [que] se limita a decir cómo son las cosas, se vuelve hacia la estética y la literatura, inspira la sabia placidez propia de los convalecientes y retoma por completo su función consolatoria tradicional. El pensamiento débil es en realidad solo una subespecie de la anti-ilustración fuerte”¹².

No es de extrañar que los contribuyentes más avisados de *El pensamiento débil* se distanciaran con el tiempo de sus implicaciones más inconsistentes. Así, Eco, que desde la publicación en 1968 de *La estructura ausente* [*La struttura assente*] había defendido la doctrina peirceana de la semiosis ilimitada —según la cual todo signo remite a otro signo, en una cadena semiótica infinita, sin contrastarse nunca con una realidad extralingüística—, publicó en 1990 *Los límites de la interpretación* [*I limiti dell'interpretazione*], en el que se argumenta, contra los críticos literarios deconstructivos, que no todas las lecturas de un texto son igualmente válidas¹³.

Eco consumó su giro realista en 1997, con la publicación de *Kant y el ornitorrinco* [*Kant e l'ornitorinco*], en el que se postula que la realidad extralingüística es un “continuum” que pone ciertas resistencias a nuestro desenvolvimiento en el mundo. “La aparición de estas Resistencias —escribe Eco— es lo más cercano que

¹⁰ “la mancanza di un autentico progetto proprio, il puro ripercorrimento parassitario di ciò che è già stato pensato con un proposito sostanzialmente edificante ed estetico: il rivivere il passato come passato unicamente allo scopo di goderne in una sorta di degustazione antiquariale” (Vattimo, Gianni, “Dialettica, differenza, pensiero debole”, en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (coor.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983, p. 23).

¹¹ “continuatori della cultura consolatoria, presente nell'azienda fallita”, “L'antico gusto italiano per i ricuperi e le miscele culturali” (Viano, Carlo Augusto, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Turín, Einaudi, 1985, pp. 20 y 16).

¹² “una forma di tradizionalismo, si limita a dire come stanno le cose, si volge verso l'estetica e la letteratura, ispira la saggia pacatezza che è propria dei convalescenti e riprende in pieno la sua tradizionale funzione consolatoria. Il pensiero debole è in realtà solo una sottospecie dell'antiilluminismo forte.” (Rossi, Paolo, *Paragone degli impegni moderni e postmoderni*, Boloña, Il Mulino, 1989, p. 23.)

¹³ Cfr. Eco, Umberto, *I limitici dell'interpretazione*, Milán, Bompiani, 1990, cap. 4, sec. 6.

se pueda encontrar, antes de toda Filosofía Primera o Teología, a la idea de Dios o de Ley. Sin duda, es un Dios que se presenta (si y cuando se presenta) como pura Negatividad, puro Límite, puro “No”, aquello de lo que el lenguaje no debe o no puede realidad”¹⁴. Quizás nunca lleguemos a conocer positivamente la esencia completa de ese “zócalo duro del ser”, pero sí que sabemos negativamente las teorías que están equivocadas acerca de él. En el ámbito práctico las cosas tienen ciertas disposiciones [*affordances*] que habilitan ciertas actividades y no otras. Por poner un ejemplo que salió en un debate entre Richard Rorty y Eco en Cambridge en 1990: un destornillador puede servir para muchas cosas (atornillar un tornillo, abrir un paquete, matar a alguien, etc.), pero no para limpiarse los oídos. Este “realismo negativo” es compatible, sin embargo, con un cierto relativismo y una cierta hermenéutica:

Que el ser ponga límites al discurso mediante el cual nos establecemos en su horizonte no es la negación de la actividad hermenéutica: es más bien su condición. Si supusiéramos que del ser se puede decir todo, ya no tendría sentido la aventura de su interrogación continua¹⁵.

Ferraris, el principal promotor del nuevo realismo en Italia, tuvo una conversión similar a la de Eco. Después de haber sido un derridiano de estricta observancia en la década de 1980, y de haber escrito en un capítulo *El pensamiento débil* que “la gramatología pone radicalmente entre paréntesis el problema de la “referencia” a lo real”¹⁶, Ferraris experimentó una epifanía y se cayó del caballo del giro lingüístico durante una conferencia de Hans-Georg Gadamer en Nápoles en 1992, en la que se le reveló la falsedad del principio hermenéutico de que “*el ser que se puede conocer es lenguaje*”¹⁷. Tras despertar del sueño dogmático de la deconstrucción, Ferraris vuelve a Alexander Gottlieb Baumgarten y compone una estética, entendida como teoría del conocimiento sensible y de lo análogo a la razón [*analogon rationis*], que permite dar cuenta del ser extralingüístico olvidado por la mayoría de los filósofos del siglo XX.

¹⁴ “L'apparizione di queste Resistenze è la cosa più vicina che si possa trovare, prima di ogni Filosofia Prima o Teologia, alla idea di Dio o di Legge. Certamente è un Dio che si presenta (se e quando si presenta) come pura Negatività, puro Limite, puro “No”, ciò di cui il linguaggio non deve o non può parlare” (Eco, Umberto, *Kant e l'ornitorinco*, Milán, Bompiani, 1997, p. 40).

¹⁵ “Che l'essere ponga dei limiti al discorso mediante il quale ci stabiliamo nel suo orizzonte non è la negazione dell'attività ermeneutica: ne è piuttosto la condizione. Se assumessimo che dell'essere si può dire tutto non avrebbe più senso l'avventura della sua interrogazione continua” (*Ibid.*, p. 37).

¹⁶ “la grammatologia mette radicalmente tra parentesi il problema della “referenza” al reale” (Ferraris, Maurizio “Invecchiamento della “scuola del sospetto”, en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (coor.), *Il pensiero debole*, *op. cit.*, p. 133).

¹⁷ “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1986, p. 478).

El resultado fue *Estética racional* [*Estetica razionale*], “el mayor esfuerzo teórico de mi vida —dijo Ferraris en 2011—, en el cual ha confluído todo mi trabajo hasta entonces y del cual (me doy cuenta ahora, a casi quince años de distancia) deriva todo lo que he hecho después”¹⁸. Se trata, sin embargo, de un tocho doxográfico, alejado del estilo propositivo del posterior Ferraris, donde es arduo discriminar entre la posición del autor y la de los autores que está comentando. Si he entendido algo, la estética de Ferraris no afirma que el conocimiento de la realidad extralingüística sea inmediato, sino mediado por la imaginación, la facultad que, desde Platón hasta Kant, media entre lo sensible y lo inteligible, en la medida en que tiene al mismo tiempo un carácter pasivo (sobre ella se imprimen las percepciones sensibles) y activo (a partir de ella se abstraen los conceptos inteligibles) y por ende se proyecta hacia el pasado, bajo la forma del recuerdo, y hacia el futuro, bajo la forma de la figuración.

La estética no es, por lo tanto, un campo filosófico menor que solamente versa sobre las bellas artes, sino la filosofía primera, que versa en general sobre el conocimiento sensible y lo análogo a la razón. La unidad del campo estético viene dada por atributos como la claridad, que la tradición filosófica asocia tanto a la belleza como a la certeza (las ideas claras y distintas de René Descartes). Frente al programa gadameriano de que “*la estética debe disolverse en la hermenéutica*”¹⁹, Ferraris subordina los demás campos filosóficos a la estética; esto es, por orden jerárquico: la ontología, la fenomenología, la hermenéutica y la icnología o teoría de los rastros [ἵχνη]. Esta última disciplina, inaugurada y bautizada por el propio Ferraris, pretende ocuparse de las entidades ideales, tomando como referencia las primeras obras de Derrida, sobre el origen de la geometría y el problema del signo en Husserl: las entidades ideales no pueden ser concebidas como abstractas, porque entonces tendríamos el problema del paso de lo abstracto a lo concreto (del número 3 en abstracto a este número “3” en concreto); deben ser concebidas mejor como series de particulares indefinidamente iterables, como los signos del alfabeto, que se pueden repetir hasta el infinito y por lo tanto se puede decir poéticamente que nunca están completamente presentes ni completamente ausentes, sino que son la presencia de una ausencia, rastros que vienen del pasado y apuntan al futuro²⁰.

El problema de esta rehabilitación realista de Derrida es que, por mucho que él criticase al *logocentrismo*, su teoría de la escritura seguía presa de la cárcel del

¹⁸ “il maggiore sforzo teorico della mia vita, in cui è confluito tutto il mio lavoro fino ad allora, e da cui (me ne accorgo adesso, a quasi quindici anni di distanza) deriva tutto quello che ho fatto dopo” (Ferraris, Maurizio, *Estetica razionale*, Milán, Raffaello Cortina, 2011, p. XI).

¹⁹ “*Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen*” (Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I, op. cit.*, p. 170).

²⁰ Cfr. Ferraris, Maurizio, *Estetica razionale, op. cit.*, cap. 1 y 5; Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, París, PUF, 1962; Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène. Introduc-*

lenguaje de la filosofía del siglo XX con su “no hay afuera del texto”²¹. Del mismo modo, Ferraris no puede postular la existencia de una realidad fuera del texto, no puede escapar a la máxima gadameriana de que el ser que puede ser conocido es lenguaje, porque su estética sigue pensando el conocimiento sensible en términos lingüísticos y textuales: “la estética no es una ciencia de la sensación en cuanto tal (cuya posibilidad, como veremos, parece dudosa y contestable), sino una ciencia de la sensación inscrita y retenida [sic], por ejemplo, en la mente o en la imaginación como *tabula rasa*”²². Para ser un verdadero realista, Ferraris necesita un criterio que le permita discriminar entre la realidad y la apariencia, pero el enfoque estético que ha adoptado confunde irremediabilmente estos dos ámbitos al tomar a la imaginación (la *φαντασία* de Platón, la *Einbildungskraft* de Kant) como la facultad del conocimiento sensible.

Más revelador del giro realista de Ferraris es su cambio de enfoque acerca de la filosofía nietzscheana. Si en 1989, en *Nietzsche y la filosofía del siglo XX* [*Nietzsche e la filosofia del Novecento*], Ferraris había expuesto históricamente, sin juzgarlas, las diversas interpretaciones que se han ofrecido de Nietzsche después de su muerte, desde la nazi-fascista hasta la sesentayochista; en el 2000, una década después, en *Nietzsche y el nihilismo*, juzgará duramente tales interpretaciones desde el punto de vista de la biografía intelectual del propio Nietzsche. Esta muestra a un pensador autodidacta fuertemente influido por el positivismo, el materialismo y el neokantismo, especialmente a través de la obra de Friedrich Albert Lange, y por las ciencias de su época (la doctrina de la voluntad de poder y del eterno retorno no se entiende sin la química y la biología alemanas de la segunda mitad del siglo XIX); lejos del mito de Nietzsche como “artista de sí mismo”, “irracionalista totalitario”, “inversor de la metafísica”, “anarquista dionisiaco”, “maestro de la sospecha”, “nihilista pos-moderno”, etc. Aunque no cita en ningún momento a Vattimo, es evidente que Ferraris está asesinando al padre²³.

tion au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, París, PUF, 1967.

²¹ “Il n’y a pas de hors-texte” (Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 227).

²² Ferraris, Maurizio, *Estetica razionale*, op. cit., p. 49.

²³ Cfr. Ferraris, Maurizio, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milán, Bompiani, 1989; *Nietzsche y el nihilismo*, traducción de César Rendueles y Carolina del Olmo, Madrid, Akal, 2000.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.
- Cacciari, Massimo, *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milán, Feltrineli, 1977.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967.
- , *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1967.
- Eco, Umberto, *I limitici dell'interpretazione*, Milán, Bompiani, 1990
- , *Kant e l'ornitorinco*, Milán, Bompiani, 1997
- Eribon, Didier Eribon, *D'une révolution conservatrice et des ses effets sur la gauche française*, París, Leo Scheer, 2007.
- Ferraris, Maurizio, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milán, Bompiani, 1989
- , *Nietzsche y el nihilismo*, traducción de César Rendueles y Carolina del Olmo, Madrid, Akal, 2000.
- , *Estetica razionale*, Milán, Raffaello Cortina, 2011.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tubinga, Mohr, 1986.
- Gargani, Aldo (coor.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Turín, Einaudi, 1979.
- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset, 1978.
- Husserl, Edmund, *L'origine de la géometrie*, traducción e introducción de Jacques Derrida, París, PUF, 1962
- Rossi, Paolo, *Paragone degli impegni moderni e postmoderni*, Boloña, Il Mulino, 1989.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, Paris, 1960.
- Vattimo, Gianni, *Il sogeto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán, Bompiani, 1974.
- , *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996.

Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (coord.), *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983.

Viano, Carlo Augusto, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Turín, Einaudi, 1985.

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.023>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 429-440

Filosofía Española e Iberoamericana

Spanish and Iberoamerican Philosophy





Geopolitics and geophilosophy: the place of Ibero-America in the world

Geopolítica y geofilosofía: el lugar de Iberoamérica en el mundo

ANTONIO CAMPILLO

Universidad de Murcia
campillo@um.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.024>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 443-458



Recibido: 06/07/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

La filosofía debe asumir la paradoja que la constituye: tiene una clara vocación de universalidad, pero al mismo tiempo se inscribe siempre en un contexto espacial y temporal concreto. Con ocasión de la creación de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), que pretende defender los estudios de Filosofía en el sistema educativo, vertebrar a la comunidad filosófica iberoamericana y promover a escala mundial el pensamiento en español y portugués, en este artículo se esboza una reflexión geopolítica y geopolítica sobre los muchos estratos históricos que han configurado el espacio cultural iberoamericano y sobre la necesidad de que cuente con instituciones filosóficas como la RIF, para contrapesar la hegemonía geopolítica y geofilosófica del espacio cultural anglo-americano y el creciente poder del espacio índico-pacífico.

Palabras clave: Iberoamérica, geopolítica, geofilosofía, español, portugués.

Abstract

Philosophy must assume the paradox that constitutes it: it has a clear vocation for universality, but at the same time it is always inscribed in a specific spatial and temporal context. On the occasion of the creation of the Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), which aims to defend Philosophy studies in the educational system, to structure the Ibero-American philosophical community and promote thought in Spanish and Portuguese on a global scale, this article outlines a geopolitical and geopolitical reflection on the many historical strata that have shaped the Ibero-American cultural space and on the need to have philosophical institutions such as the RIF, to counterbalance the geopolitical and geophilosophical hegemony of the Anglo-American cultural space and the growing power of space Indico-Pacific.

Keywords: Ibero-America, geopolitics, geophilosophy, Spanish, Portuguese.

I

LA FILOSOFÍA ES CONSTITUTIVAMENTE PARADÓJICA. Por un lado, tiene una clara vocación de universalidad, en la medida en que está abierta a todos los seres humanos. Por otro lado, se encuentra siempre históricamente situada en un lugar y un tiempo dados, lo que da origen a la diversidad de las filosofías y a la disputa entre ellas.

Hemos de reconocer el carácter insoluble de esta paradoja y afrontarla con la mayor lucidez posible. No podemos aspirar a la universalidad sin tener en cuenta que toda filosofía está ineludiblemente situada. Y, a la inversa, no podemos ser conscientes de nuestra propia situación si no la ponemos a prueba en el debate abierto con los otros.

Nos hemos congregado en este Simposio personas que procedemos de distintos países y tenemos distintas biografías, pero que al mismo tiempo compartimos la vocación por la filosofía y el marco cultural iberoamericano. Y nos hemos reunido porque queremos constituirnos como un actor colectivo en un mundo globalizado en el que, sin embargo, no impera el universalismo cosmopolita, sino más bien relaciones de dominación política, desigualdad económica y hegemonía cultural entre los pueblos.

En mi ponencia, me limitaré a enumerar brevemente los acontecimientos que considero cruciales para comprender la historia común de la que procedemos y los retos que hemos de afrontar en el futuro como Red Iberoamericana de Filosofía. Seguiré un procedimiento arqueológico, para poder mostrar que el actual territorio iberoamericano está formado por una serie de estratos culturales que se fueron sedimentando en sucesivas épocas históricas y que siguen condicionando el tiempo presente.

* Una primera versión de este texto fue presentada el 12 de noviembre de 2018 en el Simposio de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF) “Cinco siglos de filosofía iberoamericana: problemas y retos actuales”, coordinado por Ambrosio Velasco, en el marco del XIX Congreso Internacional de Filosofía “Mundo, Pensamiento, Acción”, organizado por la Asociación Filosófica de México (AFM) y celebrado en la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México), del 12 al 16 de noviembre de 2018.

II

LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD ha sido una historia de constantes desplazamientos espacio/temporales: el *homo sapiens* es un *homo viator*, los humanos no tenemos raíces sino pies, somos animales constitutivamente migratorios, no hemos cesado de movernos de un lugar a otro, adaptándonos a los ecosistemas más diversos, enfrentándonos unos con otros, pero también mezclándonos y formando nuevas agrupaciones humanas. Son las migraciones geográficas las que han provocado las grandes mutaciones históricas.

Las primeras migraciones estuvieron protagonizadas por las más antiguas comunidades humanas, las sociedades tribales, que surgieron en África hace 200.000 años y comenzaron a migrar hace 65.000 años a la vecina Eurasia y desde allí a América y a Oceanía. Estos grupos nómadas realizaron la hazaña de poblar toda la Tierra y crear las instituciones más básicas de la convivencia humana. Hoy sabemos que todos los pueblos actuales somos parientes, todos tenemos antepasados negros, todos descendemos de los primeros migrantes africanos. El supuesto de que hay distintas razas humanas jerarquizadas entre sí carece de base científica. Nuestro común origen africano es el primer estrato arqueológico que compartimos todos los seres humanos.

Además, las sociedades tribales no sólo son las más antiguas sociedades humanas y las primeras en extenderse por toda la Tierra, sino que algunas han logrado perdurar hasta hoy, aunque se encuentran confinadas en lugares cada vez más aislados y amenazados ante el avance devastador del capitalismo globalizado. Actualmente hay unos 370 millones de personas indígenas y 40 millones de ellas siguen siendo nómadas.

En resumen, las sociedades tribales han protagonizado más del 95% de la historia humana. Sin embargo, la mayor parte de los filósofos y teóricos sociales del Occidente euro-atlántico las han menospreciado como «prehistóricas», «primitivas», «salvajes», «bárbaras», etc. Según Hegel, la Historia Universal de la Humanidad sólo comienza con la aparición del Estado, es decir, con los grandes imperios agrarios.

III

EL SEGUNDO TIPO DE MIGRACIÓN y, por tanto, nuestro segundo estrato arqueológico lo protagonizan precisamente las sociedades con Estado. Aparecen en Mesopotamia hace 5.300 años y más tarde en Egipto, India, China, América central y andina, África subsahariana y algunas islas de Oceanía. Surgen como un archipiélago de

Estados-ciudad, hasta que uno de ellos conquista a sus vecinos y se transforma en un Estado-imperio. Algunos imperios fueron muy extensos, como China y Roma en Eurasia, Malí en África, Maya en América o Tu'i Tonga en Oceanía, pero en general se ignoraban entre sí y todos colapsaron por crisis internas o por el auge de otros imperios.

Sin embargo, en el continente euroasiático, por ser el más extenso² y por sus características ecológicas -al estar situado en la zona templada del hemisferio norte y orientado longitudinalmente entre el este y el oeste-, se crearon redes de comunicación horizontal entre el Oriente pacífico y el Occidente atlántico -por tierra la ruta de las caravanas y por mar las rutas del Índico y el Mediterráneo-, que también conectaron a Eurasia con África del norte y del este, permitiendo así el movimiento y la mezcla de personas, animales, plantas, microbios, enfermedades, técnicas, idiomas, ideas, etc.

En cambio, el continente americano, aunque es el segundo más extenso³, está orientado latitudinalmente entre los dos polos terrestres, por lo que la comunicación vertical entre el norte y el sur ha sido siempre más difícil. Algunos geógrafos e historiadores actuales⁴ consideran que estas diferencias ecológicas son las que permitieron a los pueblos europeos acumular los recursos biológicos, tecnológicos y políticos necesarios para conquistar las tierras de los pueblos americanos y no a la inversa. En cualquier caso, hasta 1492, el Atlántico y el Pacífico mantuvieron a los pueblos de América casi completamente separados de los de Eurasia, África y Oceanía.

IV

AHORA BIEN, EN EL CONTINENTE EUROASIÁTICO se produjo una gran división entre el Oriente y el Occidente, entre Asia y Europa. La civilización occidental o europea se inicia hace unos 2.500 años mediante su confrontación geopolítica con el Oriente asiático y el Sur africano. Es entonces cuando se forja el mito del «milagro griego», según el cual el *logos* y la *pólis* nacieron en Grecia como Atenea de la cabeza de Zeus, sin precedente histórico alguno y sin paralelo en otras tradiciones culturales, de modo que sólo en ese lugar y ese tiempo se produjo el tránsito de

² Eurasia tiene 55 millones de km², el 10,6% del planeta y el 36,2% de la zona terrestre, unos 5.000 millones de habitantes en 91 países, el 72,5% de la población mundial y una densidad de 88,5 hab./km².

³ América tiene 43,3 millones de km², el 8,4% del planeta y el 30,2% de la zona terrestre, más de 1.000 millones de habitantes en 35 países, el 12% de la población mundial y una densidad de 24,03 hab./km².

⁴ Crosby, A. W., *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Barcelona, Crítica, 1988, orig. 1986; Diamond, J., *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Madrid, Debate, 2004, orig. 1997.

la narración fabulosa a la argumentación racional, pero también de la tiranía a la libertad, en resumen, de la barbarie a la civilización⁵. Este relato fundacional es el gran mito eurocéntrico del pensamiento occidental. Derrida lo definió como la «mitología blanca»⁶. La filosofía griega nace como una «geofilosofía» vinculada a una «geopolítica»: desde que las ciudades helenas derrotaron al imperio persa, su cultura se expandió por todo el Mediterráneo y, con ella, el mito de la superioridad del Occidente libre sobre el Oriente despótico. La idea de Europa como cuna de la civilización tiene aquí su origen.⁷

El imperio romano y la iglesia católica heredaron la «mitología blanca» creada por los griegos y la desarrollaron mediante la teoría de la *translatio imperii et studii*. Según esta teoría, en la historia humana se ha dado un desplazamiento geográfico de los imperios y de la sabiduría que ha seguido el curso del sol, de Oriente a Occidente y del Índico al Atlántico. Esta teoría recorre la historia de Europa, de san Agustín a Hegel.⁸

En España, la idea de la *translatio imperii et studii* la retoman en el siglo XV varios humanistas, entre ellos Antonio de Nebrija (1441-1522), autor de la primera *Gramática sobre la lengua castellana*, publicada en Salamanca en 1492, el mismo año en que los Reyes Católicos unifican los reinos hispanos y Colón llega a América. Nebrija dedica el libro a Isabel la Católica, reina de Castilla, y en el Prólogo le dice:

Quando bien comigo pienso, mui esclarecida reina, i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación i memoria quedaron escriptas, una cosa hallo i saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio i de tal manera lo siguió que junta mente començaron, crecieron i florecieron i, después, junta fue la caída de entrambos.

(...) Después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos ternían necesidad de recibir las leyes quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi arte, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros dependemos el arte de la gramática latina para deprender el latin.⁹

⁵ Burnet, J., *La aurora de la filosofía griega*, México, Argos, 1944, orig. 1915.

⁶ Derrida, J., “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 247-311. Véase también Young, R. J. C., *White Mitologies. Writing History and the West*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990, 2ª ed. 2004.

⁷ Cacciari, M., *Geofilosofía de Europa*, Cuenca, Alderabán, 2001, y *Europa o la Filosofía*, Madrid, Antonio Machado, 2007; Duque, F., *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Nobel, 2003; Nájera, E., y Pérez Herranz, F. M. (eds.), *La filosofía y la identidad europea*, Valencia, Pre-textos, 2011.

⁸ Padua, M. de, *Sobre el poder del imperio y del papa. El defensor menor. La transferencia del imperio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005; Goetz, W., *Translatio imperii*, Tübingen, Mohr, 1958; León Florido, F., “*Translatio studiorum*: traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media”, en *Revista general de información y documentación*, vol. 15, nº 2, 2005, 51-77.

⁹ Nebrija, A. de, *Gramática sobre la lengua castellana* (1492), ed. de C. Lozano, y *Paginae nebrisenses*, ed. de F. González Vega, Madrid y Barcelona, RAE y Galaxia Gutenberg, 2011, p. 3.

V

CON LA LLEGADA DE COLÓN a América se inicia un nuevo movimiento migratorio y, con él, un nuevo estrato geológico de lo que hoy llamamos Iberoamérica. Se produce entonces el encuentro o, más bien, el «encontronazo» -como lo llamó Rafael Sánchez Ferlosio¹⁰- de los pueblos europeos con los pueblos del continente americano.

La *translatio imperii et studii* siguió desplazándose hacia Occidente, pero ahora cruzando el Atlántico y legitimando los imperios ultramarinos, como hizo Hernán Cortés frente al imperio mexica y el Inca Garcilaso de la Vega frente al imperio inca.

A partir de entonces se crea la primera sociedad mundial de la historia y con ella una nueva forma de dominación global que conecta a todos los pueblos de la Tierra y da lugar a fenómenos como el comercio de esclavos negros entre Europa, África y América. Al mismo tiempo, se inicia la llamada Modernidad, con la que Europa pretende promover el progreso material, intelectual y moral de toda la humanidad.

En efecto, para legitimar la hegemonía mundial de la Europa atlántica y la superioridad de la época moderna sobre todas las épocas precedentes, las élites europeas elaboran una filosofía de la historia basada en la idea de progreso¹¹. Fue Hegel quien formuló de manera más sistemática esta concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia humana y del propio pensamiento filosófico. Por eso, algunos teóricos de los estudios «postcoloniales» han tomado a Hegel como la gran referencia polémica.¹²

En el nuevo espacio/tiempo de la moderna sociedad capitalista, se dan tres grandes desplazamientos geopolíticos y geofilosóficos:

1. El desplazamiento de la hegemonía mundial, que en los siglos XVII y XVIII pasa de los imperios coloniales de la Europa católica del sur (España y Portugal) a los de la Europa protestante del norte (Holanda, Francia y, sobre todo, Inglaterra). Este desplazamiento de la hegemonía afectó también a las colonias americanas y acabó condicionando toda la época moderna. Todavía hoy, la alianza militar más poderosa del mundo es la OTAN y está liderada por la ex colonia estadounidense. Además, este desplazamiento del sur al norte no sólo afectó al poder político sino también al poder cultural: los historiadores angloamericanos, además de difundir la «leyenda negra» sobre el imperio español, sitúan el inicio de la Modernidad en la Reforma protestante y no en el Renacimiento

¹⁰ Sánchez Ferlosio, R., *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*, Barcelona, Destino, 1994. Incluido en *Ensayos y artículos*, 2 vols., Barcelona, Destino, 1992, vol. II, pp. 517-803.

¹¹ Campillo, A., *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Barcelona, Anagrama, 1985, 2ª ed. 1995, y *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001.

¹² Chakrabarty, D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton / Oxford, Princeton U. P., 2000.

católico; de este modo, la filosofía moderna comienza con el racionalismo francés, el empirismo inglés y el idealismo alemán, y no con los debates hispanos sobre la legitimidad de la conquista, ni con Maquiavelo, Galileo o Suárez.

2. El segundo gran desplazamiento de la época moderna se produce entre 1740 y 1830, con los movimientos de descolonización e independencia de las colonias americanas (Estados Unidos, Haití y los demás países del Caribe y América Latina). La gran paradoja de este proceso es que, por un lado, los pueblos americanos se emancipan de los imperios coloniales europeos; pero, por otro lado, las élites que protagonizan la independencia acaban aplicando en sus propios países las ideas y políticas europeas, sobre todo frente a la resistencia de las comunidades indígenas y campesinas.¹³
3. El tercer desplazamiento se produce en el siglo XIX. Aparecen tres nuevos movimientos sociales emancipatorios que denuncian las insuficiencias de la primera Declaración de Independencia (Estados Unidos, 1776) y la primera Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (Francia, 1789), en la medida en que dejan fuera de los derechos de ciudadanía a la mayor parte de la población: a) el movimiento antiesclavista y antisegregacionista de las comunidades negras e indias; b) el movimiento obrero y socialista de los trabajadores asalariados; c) el movimiento sufragista y feminista de las mujeres (europeas y americanas, burguesas y trabajadoras).

VI

EN EL SIGLO XX CONTINÚAN los tres grandes desplazamientos de la época moderna (el traslado de la hegemonía mundial del sur al norte euro-atlántico, los procesos de descolonización de las colonias europeas en África, Asia y Oceanía, y los movimientos emancipatorios de las mujeres, los trabajadores y los pueblos subalternos), pero se producen también otros desplazamientos completamente nuevos:

1. La Guerra Civil Europea (1914-1945), que incluye guerras, revoluciones, deportaciones, genocidios, etc., con un saldo de 90 millones de muertos. En ese

¹³ Un ejemplo de esta paradoja es Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), uno de los políticos argentinos más importantes del siglo XIX y uno de los más fervientes defensores de la colonización de América por los europeos. Entre su ingente obra literaria y ensayística, destaca *Facundo o Civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845). Véase el artículo de Scavino, D., "Sarmiento y la *translatio imperii*", en *Estudios de Teoría Literaria*, año 5, n° 10, septiembre 2016, pp. 167-177.

ciclo se inscriben la Guerra Civil Española (1936-1939) y las largas dictaduras de Franco en España (1939-1975) y Salazar en Portugal (1926-1974), que provocan un importante exilio de intelectuales españoles y portugueses a Europa y América, contribuyendo así a crear una comunidad cultural iberoamericana de pensadores «desterrados» o «transterrados». Un exilio paralelo se produjo desde Europa central hasta América del Norte, sobre todo por parte de muchos judeo-alemanes. Todos estos exiliados europeos emprenden la gran autocrítica de la Modernidad occidental. Se produce así la crisis de la filosofía moderna que había prevalecido en Europa desde la conquista de América.

2. Después de 1945, Europa pierde la hegemonía mundial y pasan a disputársela dos nuevas superpotencias mundiales (Estados Unidos y la Unión Soviética), con sus bloques económicos y militares. Es el inicio de la Guerra Fría (1945-1991). El mundo se divide entonces en tres grandes áreas geopolíticas: el Primer Mundo (el Occidente capitalista), el Segundo Mundo (el Oriente comunista) y el Tercer Mundo (el Sur global, que pasa a ser el territorio disputado por los dos bloques del Norte).
3. Se inicia una nueva ola de descolonización en el Tercer Mundo, sobre todo en África y Asia, promovida por Estados Unidos y la Unión Soviética, lo que desencadena una serie de guerras civiles (Corea, Vietnam, Palestina, Angola, Sáhara, Afganistán...), y, en el caso de América Latina, golpes y dictaduras militares, guerrillas insurgentes, grupos paramilitares, cárteles de la droga, el bloqueo a Cuba, etc.
4. Paralelamente, el proceso de modernización de las ex colonias europeas del Tercer Mundo adopta la forma de una expansión del capitalismo global bajo el discurso del «desarrollo». Se divide a los países en una nueva jerarquía: «desarrollados», «en vías de desarrollo» y «subdesarrollados». Frente a esta jerarquía, surgen movimientos teóricos y prácticos que denuncian las relaciones de «dependencia» estructural entre el «desarrollo» del Norte enriquecido y el «subdesarrollo» del Sur empobrecido. Esta «dependencia» es cuestionada como una forma de «neocolonialismo», en la que participan las élites autoritarias y corruptas de los países del Sur, y cuyo resultado son los numerosos estragos sociales y ambientales sufridos en las últimas décadas.¹⁴

¹⁴ Escobar, A., *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, prólogo de Orlando Fals Borda, Bogotá, Norma, 1996. Orig. inglés: *Encountering Development. The making and unmaking of the Third World*, Princeton, 1995. Según Escobar, “el modelo del desarrollo desde sus inicios contenía una propuesta

5. Entre 1945 y 1991, hay también algunos fenómenos positivos: la creación de la ONU, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el proceso de construcción y ampliación de la Unión Europea -en la que España y Portugal, tras su transición democrática, ingresan en 1986-, la formación del Estado de bienestar, la segunda ola del movimiento feminista y, por último, a partir de 1961, el Movimiento de Países No Alineados en el Sur global, promovido por India, Egipto e Indonesia.

VII

LA ÉPOCA ACTUAL SE INICIA TRAS 1968, con el triunfo del neoliberalismo (Pinochet en 1973, Thatcher en 1979 y Reagan en 1981), el final de la Guerra Fría (1991) y el choque del capitalismo con los límites biofísicos del planeta, anunciado ya en 1972 por el informe *Los límites del crecimiento*. Recordaré algunos fenómenos relevantes:

1. Estados Unidos se convierte en la potencia hegemónica mundial. Pero, en contra de los ideólogos del «final de la historia»¹⁵, esa hegemonía encubre su paulatino declive¹⁶. La crisis iniciada en 2007-2008 ha mostrado que se está produciendo un desplazamiento del centro geopolítico del mundo desde el Occidente euro-atlántico al Oriente asiático-pacífico, en donde se concentra ya la mitad de la población mundial. Es como si la *translatio imperii et studii* hubiera dado la vuelta a la Tierra y regresado de nuevo a Oriente. Así lo dicen expresamente los actuales estrategas chinos: el primer milenio fue de China, el segundo lo fue de Europa y el tercero lo será nuevamente de China. En realidad, ahora nos encontramos en un interregno en el que prevalece un nuevo desorden westfaliano a escala mundial, una multipolaridad global en la que ninguna potencia puede imponer su dominación imperial a las demás. Este cambio geopolítico está teniendo ya algunas consecuencias geofilosóficas: no es ninguna casualidad que las sedes de los Congresos Mundiales de Filosofía se hayan desplazado también en los últimos años (la *translatio studii*) desde las grandes capitales del Occidente euro-atlántico hacia las capitales de las

históricamente inusitada desde un punto de vista antropológico: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados del llamado Primer Mundo”. El libro narra cómo este “sueño” se transformó en “pesadilla”.

¹⁵ Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

¹⁶ Mann, M., *El imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional*, Barcelona, Planeta, 2004; Todd, E., *Después del imperio. Ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano*, Madrid, Akal, 2012; Patiño Villa, C. A., *Imperios contra Estados. La destrucción del orden internacional contemporáneo*, Bogotá, Debate, 2017.

nuevas potencias emergentes: Estambul (2003), Seúl (2008), Atenas (2013), Beijing (2018) y Melbourne (2023).

2. Este desplazamiento geopolítico y geofilosófico es compatible con la gran expansión mundial del capitalismo en su fase neoliberal, que está vinculada a la revolución de las TICs y la financiarización de la economía, pero también al incremento de las desigualdades Norte-Sur, el expolio de los recursos naturales, la producción masiva de desechos, el cambio climático antropogénico, las nuevas migraciones globales y las nuevas políticas xenófobas en los países receptores. Todas las grandes potencias -sean de Occidente como Estados Unidos o de Oriente como China-, a pesar de sus conflictos geopolíticos, aceptan la hegemonía global del capitalismo, y esto ha dado origen a la gran paradoja de una «globalización amurallada»: apertura total de fronteras para el capital y cierre total para los migrantes y refugiados sin recursos.¹⁷
3. La hegemonía del neoliberalismo está transformando también las formas de creación y transmisión del conocimiento. Es lo que se conoce como «capitalismo académico»¹⁸. Mencionaré sólo tres fenómenos: a) la reducción de la financiación pública de la educación, la ciencia y la cultura, y su creciente privatización o bien su gestión con criterios empresariales; b) la identificación del conocimiento con la triada I+D+i, es decir, con las innovaciones tecnológicas susceptibles de ser patentadas y mercantilizadas, mientras que las artes, las humanidades, las ciencias sociales y la filosofía -con algunas excepciones como la industria del entretenimiento y las tareas ideológicas de los académicos neoliberales- son consideradas como económicamente no rentables y socialmente perturbadoras, así que las políticas educativas neoliberales van orientadas a su progresiva reducción o marginalización; c) por último, la imposición del inglés como *lingua franca* universal de la educación, la ciencia y la cultura.¹⁹

¹⁷ Michael Hart y Antonio Negri se refieren a este imperio global del capitalismo, distinto de los imperios territoriales y coloniales del pasado, en *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005. Me ocupo de la «globalización amurallada» en mis dos últimos libros: *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2015, y *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos*, Barcelona, Herder, 2018.

¹⁸ Sousa Santos, B. de, *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005; Slaughter, S., y Leslie, L. L., *Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University*, Baltimore, Johns Hopkins U P, 1997; Slaughter, S., y Rhoades, G., *Academic Capitalism and the New Economy: Markets, State, and Higher Education*, Baltimore, Johns Hopkins U P, 2009; Campillo, A., «La Universidad en la sociedad global», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52, enero-junio 2015, pp. 15-42.

¹⁹ El número de hablantes, en millones, de las llamadas «lenguas mundiales»: inglés (1.500), español (560) y francés (285), las tres de origen europeo. Los hablantes de las lenguas «suprarregionales»: chino mandarín (1.345),

VIII

EN RESUMEN, EL ESPACIO GEOPOLÍTICO y geofilosófico al que hoy llamamos Iberoamérica es el resultado de una serie de desplazamientos espacio/temporales que se han ido acumulando en el curso de la historia y que constituyen nuestro ineludible horizonte existencial, la situación a partir de la cual hemos de pensar y actuar.

España y Portugal, que hace cinco siglos crearon los primeros grandes imperios coloniales ultramarinos en el continente americano, hoy son dos Estados de tamaño mediano/pequeño situados en el Norte rico, concretamente en la Unión Europea, pero en ella ocupan una posición subalterna. Latinoamérica y el Caribe, que desde comienzos del siglo XIX se emanciparon de los imperios español y portugués, hoy son un heterogéneo grupo de Estados que han pasado a depender de las grandes potencias del Norte anglófono y del Oriente asiático, y no han sido capaces de federarse como región geopolítica para hacer valer sus intereses en el nuevo desorden mundial.

En este contexto, los países de América Latina, el Caribe y la Península Ibérica necesitamos aliarnos no sólo para preservar nuestro pasado común, sino también para actuar de forma coordinada en el gran escenario geopolítico de la sociedad global.

En cuanto al futuro de la filosofía iberoamericana, en mi opinión nos enfrentamos a tres grandes retos:

1. Construir vínculos institucionales, intelectuales y personales entre profesores, estudiantes e investigadores de ambos lados del Atlántico, para reivindicar nuestras lenguas, nuestra diversidad cultural y nuestra creatividad filosófica, frente a la hegemonía política, económica, lingüística y cultural de los países anglófonos.

2. Reivindicar la importancia del pensamiento filosófico en el sistema educativo, en las universidades, en la investigación, en la cultura y en los grandes debates de la vida pública, frente a las políticas neoliberales que pretenden imponer el «pensamiento único» o «pensamiento cero» mediante la reducción del conocimiento a las llamadas disciplinas STEM: ciencias, tecnologías, lengua inglesa y matemáticas.

3. Renovar profundamente la tradición filosófica para afrontar las grandes transformaciones del siglo XXI. Los movimientos intelectuales más innovadores, entre ellos las filosofías europeas que han llevado a cabo la autocrítica de la Modernidad occidental, los estudios «postcoloniales» o «decoloniales» de América Latina, África

hindustaní (490), árabe (450), portugués (220), ruso (300), alemán (180), malayo e indonesio (176/250), lenguas iraníes (150/200), suajili (100), tamil (77), italiano (70) y holandés (46).

y Asia, las organizaciones «sin fronteras» defensoras de los derechos humanos, los estudios feministas y de género, el pensamiento ecologista y sus propuestas de transición ecosocial hacia una nueva civilización planetaria, etc., no sólo están cuestionando el paradigma evolutivo y eurocéntrico en cuyo marco ha sido contada en los últimos cinco siglos la historia de la humanidad, sino que también están tratando de pensar con otras categorías las grandes mutaciones de la sociedad global, para abrir nuevos horizontes vitales a los más de 7.600 millones que habitamos ya sobre la Tierra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Burnet, J., *La aurora de la filosofía griega*, México, Argos, 1944, orig. 1915.
- Cacciari, M., *Geofilosofía de Europa*, Cuenca, Alderabán, 2001.
- Cacciari, M., *Europa o la Filosofía*, Madrid, Antonio Machado, 2007.
- Campillo, A., *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Barcelona, Anagrama, 1985, 2ª ed. 1995.
- Campillo, A., *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001.
- Campillo, A., “La Universidad en la sociedad global”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52, enero-junio 2015, pp. 15-42.
- Campillo, A., *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2015.
- Campillo, A., *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos*, Barcelona, Herder, 2018.
- Chakrabarty, D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton / Oxford, Princeton U. P., 2000.
- Crosby, A. W., *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Barcelona, Crítica, 1988, orig. 1986.
- Derrida, J., “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 247-311.
- Diamond, J., *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Madrid, Debate, 2004, orig. 1997.
- Duque, F., *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Nobel, 2003.
- Escobar, A., *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, prólogo de Orlando Fals Borda, Bogotá, Norma, 1996. Orig. inglés: *Encountering Development. The making and unmaking of the Third World*, Princeton, 1995.
- Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- Goez, W., *Translatio imperii*, Tübingen, Mohr, 1958.

- Hardt, M., y Negri, A., *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005.
- León Florido, F., “*Translatio studiorum*: traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media”, en *Revista general de información y documentación*, vol. 15, nº 2, 2005, 51-77.
- Mann, M., *El imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional*, Barcelona, Planeta, 2004;
- Nájera, E., y Pérez Herranz, F. M. (eds.), *La filosofía y la identidad europea*, Valencia, Pre-textos, 2011.
- Nebrija, A. de, *Gramática sobre la lengua castellana* (1492), ed. de C. Lozano, y *Paginae nebrissenses*, ed. de F. González Vega, Madrid y Barcelona, RAE y Galaxia Gutenberg, 2011.
- Padua, M. de, *Sobre el poder del imperio y del papa. El defensor menor. La transferencia del imperio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Patiño Villa, C. A., *Imperios contra Estados. La destrucción del orden internacional contemporáneo*, Bogotá, Debate, 2017.
- Sánchez Ferlosio, R., *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*, Barcelona, Destino, 1994. Incluido en *Ensayos y artículos*, 2 vols., Barcelona, Destino, 1992, vol. II, pp. 517-803.
- Scavino, D., “Sarmiento y la *translatio imperii*”, en *Estudios de Teoría Literaria*, año 5, nº 10, septiembre 2016, pp. 167-177.
- Slaughter, S., y Leslie, L. L., *Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University*, Baltimore, Johns Hopkins U P, 1997.
- Slaughter, S., y Rhoades, G., *Academic Capitalism and the New Economy; Markets, State, and Higher Education*, Baltimore, Johns Hopkins U P, 2009.
- Sousa Santos, B. de, *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
- Todd, E., *Después del imperio. Ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano*, Madrid, Akal, 2012.
- Young, R. J. C., *White Mitologies. Writing History and the West*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990, 2ª ed. 2004.



*The liberalism of María Zambrano: from Ortega and
Blas Zambrano to the League for Social Education*

*El liberalismo de María Zambrano:
de Ortega y Blas Zambrano a
la Liga de Educación Social*

JUAN BAGUR TALTAVULL

Universidad Complutense de Madrid.
juanbagur@ucm.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.025>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 459-476



Recibido: 14/12/2017

Aprobado: 02/10/2017

Resumen

El artículo estudia el liberalismo de la filósofa española María Zambrano, atendiendo tanto a sus fuentes intelectuales como a su proyección en la Liga de Educación Social. En este sentido, se reconstruye el influjo de su padre Blas Zambrano y también el de su maestro José Ortega y Gasset, todo ello dentro del contexto político de la dictadura de Miguel Primo de Rivera.

Palabras clave: María Zambrano, Ortega y Gasset, Blas Zambrano, liberalismo, democracia, filosofía política..

Abstract

This article aims to study the liberalism of the Spanish philosopher María Zambrano, focusing on both its intellectual origins and its repercussion in the League for Social Education. In this sense, the influence of her father Blas Zambrano and her master José Ortega y Gasset are analyzed, all in the context of the Dictatorship of Miguel Primo de Rivera

Keywords: María Zambrano, Ortega y Gasset, Blas Zambrano, liberalism, democracy, political philosophy.

1. Introducción

EL OBJETIVO DEL PRESENTE TRABAJO es el estudio del pensamiento y la acción política de María Zambrano entre los años 1928 y 1930. Es un periodo que forma parte de la primera etapa de la configuración de su filosofía, que abarca hasta 1934¹, y que está delimitado por dos hechos encuadrados políticamente en la dictadura de Primo de Rivera: en 1928 participó en la creación de la Liga de Educación Social, y en 1930 publicó su primer libro, *Horizonte del liberalismo*.

Con la voluntad de comprender la Liga desde sus precedentes, y asimismo el pensamiento de María Zambrano a partir de sus orígenes, reconstruiremos no únicamente el eje horizontal en que se inscribe, sino también el vertical². Esto es, rastreadremos el influjo de Ortega y Gasset, inscribiendo a ambos autores en el fenómeno de la actuación política a través de las “Ligas”. Para ello partimos de un hecho histórico, del que tal vez no fuera consciente Zambrano pero en el que vemos inscrita su actuación: existen en esta forma de actuación intelectual dos tradiciones correspondientes con otras tantas culturas políticas, la una elitista, y la otra popular. Históricamente, 1907 es un año en el que aparecieron juntas, cuando Ortega y Nuñez Arenas fundaron la *Fabian Society*. Sin embargo, dicha actuación no tuvo relevancia, y esto se debe a que las dos tradiciones señaladas hacían incompatible la actuación conjunta de los dos. Arenas fundará la Escuela Nueva en 1910, mientras que Ortega formará en 1913 la Liga de Educación Política.

Desde esta base, la hipótesis que planteamos es la siguiente: la Liga de Educación Social supone la superación de la escisión anterior, incorporando en su seno la tradición emanada de Ortega y la derivada de Arenas. Como hipótesis secundarias señalaremos dos: primero, que esto se debe a que María Zambrano es heredera de ambos intelectuales –del segundo por vía de su padre Blas Zambrano–; segundo,

* El presente artículo, y la comunicación en que se basa, han sido realizados como parte de una investigación doctoral titulada “La idea de nación en el pensamiento y la acción política de José Ortega y Gasset”, dirigida por Juan Pablo Fusi Aizpurúa y Anonio López Vega, y financiada por una beca FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

¹ Moreno Sanz, J., “Presentación”, Zambrano, M., “Horizonte del Liberalismo”, *Obras completas. I, Libros (1930-1939)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores, 2015, p.26.

² Recurrimos al paradigma que plantea C.E. Schorske, en virtud del que todo objeto intelectual es fruto del entrecruzamiento de dos ejes, uno vertical-diacrónico, y otro horizontal-sincrónico. Vid.: Schorske, C. E., *La Viena de fin de siglo: política y cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 16.

que esto es posible porque la malagueña también “supera” la filosofía orteguiana, avanzando en su libro de 1930 *la Razón Poética*³.

2. España entre Blas Zambrano y Ortega y Gasset

LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA contó con la oposición de gran cantidad de estudiantes como María Zambrano. Su amigo José López Rey narra cómo en 1924, el mismo en que se fundó la Unión Patriótica, nació la Federación Universitaria Escolar de Madrid⁴. Frente al nacionalismo conservador de aquélla, defendían un nacionalismo proyectivo que forma parte de la cultura política liberal en la que se integran también Ortega y Blas Zambrano, y que se remonta a Nietzsche. Oponía la *Vaterland* o patria de los padres, a la *Kinderland*, o patria de los hijos, por considerarla *res facta* y antes que *nata*⁵. Ya en 1910 Ortega le nombra directamente⁶, y Unamuno vuelve a repetirlo en una frase que dejará una viva impronta en López Rey: en la carta que envía desde su exilio parisino, vetada, pero aun así repartida en octavillas, consignaba el vasco el amor a España, “más nuestra hija que nuestra madre”⁷.

Desde 1926, tres años después del golpe militar, María Zambrano se estableció en Madrid y acudió a la Universidad Central. Allí fue alumna de José Ortega y Gasset, del que diría en 1943 que “ha sido y será mi maestro”⁸. Pero también pervivieron en ella ideas procedentes de su padre Blas Zambrano, quien le introdujo en un “círculo donde se entremezclan las relaciones filiales con las intelectuales”⁹. Nacido en 1874, y por tanto hombre del 98, Blas Zambrano estuvo influido por el krausismo, mostrando desde el principio una idea de nación proyectiva. Escribe así que España “ha de dejar de ser una nación vieja”, y “siendo jóvenes vosotros, esto es, los jóvenes de España, durante mucho tiempo, es como España dejará de ser vieja”¹⁰. Además es esencial su concepción de la educación, considerando su ausencia como el fundamento del mal social. En una conferencia dada en 1900 afirma que

³ Moreno Sanz, J., “Presentación”, op. Cit., p. 28.

⁴ López Rey, J., *Los estudiantes frente a la dictadura*. Madrid, Javier Morata, 1930, pp. 5-6.

⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 219.

⁶ Ortega y Gasset, J., “La pedagogía social como programa político”, *Obras completas. Tomo II (1916)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 86-102, p.89.

⁷ López Rey, J., *Los estudiantes...*, op. cit., p. 22.

⁸ Zambrano, M., “Conferencia de San Juan de Puerto Ricos sobre Ortega y Gasset”, *Escritos sobre Ortega. Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 247-266, p. 248.

⁹ Mora, J.L., “Introducción”, Zambrano, B. J., *Artículos, Relatos y Otros Escritos*, Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, 1998, pp. 3-42, p. 4.

¹⁰ Zambrano, B., “Juventud”, *Artículos...*, op. cit., pp. 208-211, p. 208 y 211.

“la plena educación de todos los hombres será el único medio de que se acelere la revolución social”. Apostaba por la formación de los obreros, y la definía en sentido un “integral” que incluyera la “educación de la voluntad y de los sentimientos”¹¹. Este concepto será importante en María, quien lo retoma en 1955 para vincular la educación moral al imperativo de “ser persona íntegramente”¹². La diferencia es el carácter menos democrático de su padre, para el que esta “reconstitución nacional” desde la pedagogía partía de un “elitismo pedagógico-social”¹³. Aunque es un aristocratismo moral, igual al que tiene Ortega al hablar en 1913 del socialismo –en cuyo partido militó Blas entre 1917 y 1920– como “estado social donde influyen decisivamente los mejores”¹⁴. María Zambrano no será ajena a esta concepción en la que coinciden durante unos años su padre y su maestro. Todavía en 1937 escribirá en términos casi idénticos que el PSOE formó en España una “verdadera aristocracia moral e intelectual”. Frene a la tesis de la rebelión de las masas, plantea que constituían “una de las esencias más “nacionales” de nuestra España”¹⁵.

Pero aunque los dos personajes llegaron a defender una misma concepción aristocrática del socialismo, el método para alcanzarlo por vía de la educación es distinto. Para Ortega es la Universidad, mientras que Blas Zambrano estuvo directamente relacionado con la Escuela Nueva¹⁶. Había estudiado Magisterio en Sevilla en 1883, siendo su Universidad, después de la de Madrid, la de mayor presencia de krausistas¹⁷, y en tanto que maestro organizó La Obra, entidad obrera formada en 1899 por intelectuales, republicanos, ácratas y socialistas. El carácter de antecesor de la Liga de Educación Social se manifiesta en que, como ocurrirá con los movimientos universitarios en los que se comprometería María, el principal enemigo de esta institución, o por lo menos del órgano X, serían grupos católicos. La cuestión clerical fue clave en el combate intelectual de principios del siglo XX, y el institucionalismo –la ILE precisamente surgió en 1876 ante el ataque del neocatólico Orovio– fue la principal alternativa al nacionalcatolicismo¹⁸.

¹¹ Zambrano, B., “Resumen de la conferencia”, *Artículos...*, op. cit., pp. 97-107, pp. 100, 103 y 104.

¹² Zambrano, M., “Don José”, *Escritos sobre Ortega*, op. cit., pp. 125-127, p. 126.

¹³ Zambrano, B., “La despedida”, *Artículos...*, op. cit., pp.435-467, p.456.

¹⁴ Ortega y Gasset, J., “Socialismo y aristocracia”, *Obras completas. Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp.621-633, p. 623.

¹⁵ Zambrano, M., “Los intelectuales en el drama español. Los que han callado”, *Escritos sobre Ortega*, op. cit., pp.242-244, p. 243.

¹⁶ Calvo González, J., “Sobre horizonte del liberalismo (1930), o María Zambrano en claroscuro”, *Revista telemática de filosofía del derecho (RTFD)*, nº8 (2004-2005), pp. 99-124, p.100.

¹⁷ Marsset, J. C., *María Zambrano. I, los años de formación*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004, p. 43 y 84.

¹⁸ Utilizamos esta categoría para referir no la ideología del franquismo, sino aquella que, desembocando en ésta, es sin embargo muy anterior. Según Alfonso Botti, entre 1898 y 1923 se va distinguiendo del tradicionalismo y el ultramontanismo. Vid.: Botti, A., *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España, 1881-1875*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p.54.

Como hará luego su hija, Blas colabora en *El Liberal* desde 1907, y en otras publicaciones como *La Escuela Moderna*, y ya instalado en Segovia inicia una etapa que será determinante en ella. En 1909 fue admitido en la Sociedad Económica de Amigos del País, que daría paso tras su extinción a la Universidad Popular Segoviana. Participó en esta institución junto con Antonio Machado, que tanto influiría en María, o José Tudela, amigo de Ortega; en lo que muestra la continuidad de los ideales ilustrados con los del liberalismo de matriz institucionista. Una idea de España de nuevo alternativa a la conservadora¹⁹, que confirma la tesis de autores como Juan Marichal al sostener la existencia de una tradición liberal española emanada del siglo XVIII²⁰.

La Universidad Popular atrajo a conferenciantes ilustres como Américo Castro, García Morente, Eugenio d'Ors, María de Maeztu, Luzuriaga, Gregorio Marañón...Lo mismo por tanto que iniciativas orteguianas del estilo de la Residencia de Estudiantes. Pero con la diferencia de que su destino principal eran los obreros, a los que ofrecía clases nocturnas desde 1920 y para lo que se estableció la primera biblioteca circular de Segovia. María Zambrano conocería esta iniciativa no únicamente por su padre, sino también por vía directa porque daría conferencias –el 14 de febrero de 1920 la de “Noción de la cultura”–, y entre 1925 y 1926 sería profesora. Destacable es también que la intelectualidad segoviana promovió el amor y conocimiento a la patria chica en el más puro sentido noventayochista, buscando sus esencias medievales y su intrahistoria. Blas Zambrano dirigió en 1917 la revista *Castilla*, y los Zuloaga –Ignacio también fue amigo de Ortega–, instalaron su taller en esta ciudad. Tal vez la valoración positiva que María Zambrano haría de la generación del 98 se debe a estas circunstancias, dado que “Segovia está en los orígenes intelectuales de María Zambrano”²¹.

Ortega y Gasset no fue ajeno a la cultura política en la que se integraba la Escuela Nueva, ni tampoco a la educación de los obreros. Dio varias conferencias en la Casa del Pueblo, y en una intervención de 1910 en El Sitio define al socialismo en términos muy similares a los de Blas Zambrano. Reconoce que “el problema español es un problema pedagógico” que únicamente se solucionará con la “socialización de la escuela”, que ha de ser única y laica²². Pero esto lo escribe en la etapa de su pensamiento más cercana al socialismo, que corresponde con su formación neokan-

¹⁹ El nacionalcatolicismo hizo del XVIII el origen de los males de España: Ramiro de Maeztu dirá en 1934 que la “extranjización” de los Borbones era la fuente del mal, y si bien al tiempo reconocía la importancia de las Sociedades Económicas de Amigos del País, no por ello deja de llamar “Antipatria” a la España nacida de allí. Vid., Maeztu, R., *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Homo Legens, 2005, p. 6.

²⁰ Marichal, J., *El secreto de España: Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1996, p.19.

²¹ Abellán, J.L., *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo*, Rubí, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 32.

²² Ortega y Gasset, J., “La pedagogía social...”, op. cit., pp. 97 y 99.

tiana. Desde 1912 cambiará su postura poco a poco, abandonando el socialismo en favor del reformismo, y desarrollando con la Razón vital fu filosofía original²³. La Liga de Educación Política que funda en 1913 se inscribe ya en un marco elitista, dentro además del primer “partido de la intelectualidad”, el Partido Republicano Reformista de Melquíades Álvarez²⁴.

3. La Liga de Educación Social: origen, naturaleza y método de actuación

LAS LIGAS FUERON UN INSTRUMENTO DE ACTUACIÓN intelectual muy difundido en la Europa del momento, destacando en Francia la Liga para la Defensa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano –imitada en España en 1913 por Luís Simarro–, y en Gran Bretaña la Sociedad Fabiana –que también quiso copiarse en 1907 desde el Ateneo madrileño. Además de la Joven España de 1910, en nuestro contexto destacó la Liga de Educación Política Española, presentada con el discurso “Vieja y nueva política” de marzo de 1914. Aunque duró poco, fue el primer intento serio de unir a los intelectuales españoles y por ello quedaría en su imaginario. Por eso un año después Ortega recibió una carta firmada por un tal Salvador Giner en la que le decía que después del fracaso de todas las ligas anteriores, era menester formar una “Liga que nos defienda todos los derechos que la Constitución nos ha reconocido”. Como hará Zambrano, reivindicaba tanto la herencia de la Liga orteguiana como el socialismo, apelando a la inclusión de las “nuevas generaciones”²⁵.

López Rey parece atribuir un carácter más netamente político a la Liga de Educación Social, puesto que buscaban el apoyo de “algunos hombres *maduros* de izquierda” y su actividad se centraba en reclamar el compromiso del “hombre de izquierda inactiva”²⁶. La Liga de Educación Política no se había mostrado tan abiertamente izquierdista, y de hecho Maeztu señaló a Ortega que su planteamiento era tan ambiguo que los conservadores podrían aceptarlo²⁷. El propio Gabriel Maura escribió al filósofo indicándole que su propuesta no era muy alejada de la de su padre, el gran líder

²³ Sobre este proceso, ver Bagur Taltavull, J., *La idea de nación en la nueva política orteguiana. Desarrollo y crisis del patriotismo fenomenológico (1909-1916)*, Madrid, Apeiron Ediciones, 2016.

²⁴ Suárez Cortina, M., *El reformismo en España: republicanos y reformistas bajo la monarquía de Alfonso XIII*, Madrid, Siglo XXI de España, 1986, p.81.

²⁵ Giner, S., “Carta a Ortega y Gasset. Tenerife, 31-VIII-1916”, Fundación Ortega-Marañón, Fondo José Ortega y Gasset, Sig: C-89/20.

²⁶ López Rey, J., *Los estudiantes...*, op. cit., pp. 50-54.

²⁷ Citado en González Cuevas, P.C., “Maeztu y Ortega: dos intelectuales ante la crisis de la Restauración”, Gómez-Ferrer Morant, G., y Sánchez, R. (coords.): *Modernizar España: proyectos de reforma y apertura internacional (1898-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp.231-252, p.244.

conservador²⁸. María Zambrano por su parte resaltaré en 1952 que lo que pensaba en 1928 era que “no se trata de hacer política”, sino de abrir paso a la vida de España que se mostraba en oposición a la “falsedad oficial”²⁹. Lo mismo que Ortega, dado que en 1914 indicaba que no buscaba el poder sino aumentar la vitalidad de España³⁰. El prospecto de la Liga de Educación Social afirmaba que “un panorama social surge y se impone, y un cambio de vida adecuado ha de resolver sus problemas”³¹.

Para llevar a cabo esta misión, las dos instituciones tenían en común la apuesta por una respuesta “científica”, esto es, basada en el estudio de la realidad y no en la utopía. Había dicho Ortega años antes a Zulueta que era menester “ir formando la ciencia del fenómeno España”, “intuir España, ir la construyendo como una física”³². De modo similar, Zambrano planteaba la necesidad de “construir la vida española”³³ y hablará de utilizar la intuición por ser la vía de análisis del revolucionario, que desconfía de la razón que pretende agotar dentro de sus límites la realidad³⁴. Avanza la Razón poética aplicándola a la política, y ello explica una de sus principales diferencias con respecto a Ortega, quien utiliza la Razón vital y así una “política de base fenomenológica”³⁵.

Otra divergencia importante se refiere al sector al que se dirigían sus prospectos. El de María Zambrano hace mención directa a la integración dentro de la vida política de obreros y mujeres. Si Ortega se limitaba a mencionar la “cuestión obrera” animando al PSOE a identificarla con la “cuestión nacional”³⁶, la Liga de Educación Social apostaba por una integración del sector obrero como tal: “una clase social, joven y poderosa, el proletariado, se prepara a estructurarse”. Además, se hacía mención expresa de la mujer, que es el otro de los sectores que entró como protagonista del siglo XX. “La mujer interviene en la vida desconcertando el antiguo orden con actitudes nuevas”³⁷, señala, mientras que el texto de Ortega ni siquiera las menciona. Esto es importante porque el hecho de radicar el protagonismo en los

²⁸ Maura, G., “Carta a José Ortega y Gasset. 15-V-1914”, Fundación Ortega-Marañón, Fondo José Ortega y Gasset, Sig: C-67/21C.

²⁹ Zambrano, M., “Delirio y destino”, *Obras completas. VI, Parte II. Delirio y Destino (1952)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores, 2014, pp. 804-1109, p. 867.

³⁰ Ortega y Gasset, J., “Vieja y nueva política”, *Obras completas. Tomo I...*, op. cit., pp.709-737, p.716.

³¹ Citado en López Rey, J., *Los estudiantes...*, op. cit., p. 54.

³² Ortega y Gasset, J., “Carta a Luís de Zulueta. 15-XI-1911”, Fundación Ortega-Marañón, Fondo José Ortega y Gasset, Sig: CD-Z/9.

³³ Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., p. 867.

³⁴ Zambrano, M., “Horizonte del liberalismo...”, op. cit., p. 74.

³⁵ Cerezo Galán, P., “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en Llano Alonso, F., y Castro Sáenz, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tebar, 2005, pp. 625-646, p. 637.

³⁶ Ortega y Gasset, J., “Prospecto de la Liga de Educación Política Española”, *Obras completas. Tomo I...*, op. cit., pp. 738-744, p. 741.

³⁷ López Rey, J., *Los estudiantes...*, op. cit., p.55.

intelectuales, o en éstos junto con el pueblo, repercute en el método de actuación. La Liga de Educación Política únicamente llevó a cabo una actividad pública, la conferencia “Vieja y nueva política”, canalizándose su herencia desde 1915 a través de un semanario de intelectuales, *España*. La Liga de Educación Social por su parte centró sus actividades en ámbitos de socialización obrera, destacando en cuanto la conferencia que dio Zambrano en un local de cigarrerías, esto es, ante un público no únicamente trabajador sino también femenino³⁸.

Por otro lado, un elemento que conecta a las dos ligas es su apuesta por la descentralización de la actividad política frente a lo que Ortega llamará en estos años “madrileñismo”³⁹. Partiendo de la base de que la “circunstancia” española era la provincia, Ortega propuso en 1914 crear grupos provinciales, que quiso impulsar desde *España*. En esta línea, Zambrano pretendía expandir su movimiento por toda España, y afirmaría sobre ella que “en cada Universidad de provincias hay ya grupos, gente nuestra”⁴⁰. López Rey recuerda que la Liga “organizó conferencias en ciudades y pueblos”⁴¹, y de entre ellas es conocida la que ofreció junto a Zambrano en Valladolid el 13 de diciembre de 1928⁴². En esta línea, si *España* fue el “órgano de los intelectuales reformistas”⁴³, la Liga de Educación Social careció de un periódico propio. Pero fiel a su regionalismo contó con secciones en periódicos de diversas regiones: *El Norte de Castilla*, el santanderino *La Región*, el *Diario de Palencia*, *La Libertad* en Badajoz, *La Nau* catalana, y los madrileños *La Libertad* y *El Liberal*. En este último estuvo desde pronto adscrita Zambrano, publicando una quincena de artículos en las secciones “Aire Libre” y “Mujeres”⁴⁴.

Además, es contrapuesto el modelo que seguían las intervenciones: en la Liga orteguiana se había planteado evitar reuniones masificadas, y eliminar el caudillismo permitiendo que cada vez tomara la palabra una persona distinta: un especialista que utilizaría su conocimiento para encauzar el debate. Así por ejemplo, en una de las dos reuniones documentadas el propio Ortega tomó la palabra para exponer su idea de las generaciones⁴⁵. En el caso de Zambrano, expresamente afirma que no querían centrarse en los militantes, sino ir a hablar a los obreros, y más que eso, a

³⁸ Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., p. 880.

³⁹ Ortega y Gasset, J., “La redención de las provincias”, *Obras completas. Tomo IV (1926-1931)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pp.671-856, p.702.

⁴⁰ Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., p. 867.

⁴¹ López Rey, J., *Los estudiantes...*, op. cit., p. 55.

⁴² Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., p.866.

⁴³ Redondo, G., *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset: “El Sol”, “Crisol”, “Luz” (1917-1934)*, Madrid, Rialp, 1970, p.96.

⁴⁴ Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., pp. 878-879.

⁴⁵ Bagur Taltavull, J., “José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del “patriotismo fenomenológico””, *Ab Initio*, nº 10 (2014), pp.153-188, p. 169.

“convertirles”. Rememorando la conferencia con las cigarreras sostiene que “no es que les hubiesen hablado a ellas, sino con ellas”⁴⁶. Al mismo tiempo, su Liga recurrió a otra vía más informal y destinada al público estudiantil: las hojas impresas, de carácter clandestino por la naturaleza del régimen político. López Rey recuerda que, en el contexto de las huelgas universitarias –algunas impulsadas por integrantes como Antolín Casares–, se reunieron en el café *Spiedum* para redactar unas notas que pudieran “orientar a la masa escolar”. En una, González López trataba la cuestión de la libertad y la ciudadanía, y él mismo redactó otra⁴⁷.

Por otro lado, en lo que es otra muestra de las consecuencias políticas de la Razon poética, la Liga de Educación Social buscó la compenetración de generaciones, llamando “maduros” a quienes “en otro momento hubieran sido llamados «viejos»”⁴⁸. Frente a un Ortega al que creará algo anclado en la tradición de pensamiento occidental que, entre otras muchas cosas, apuesta por el progreso; Zambrano, desde Bergson o Nietzsche, desarrolla la teoría de la “multiplicidad de los tiempos”. Aunque también cita *Meditaciones del Quijote*, no parece su maestro la principal influencia cuando apela a romper el “tiempo cadena” y a sustituirlo por el “instante”, ligado a la vivencia temporal de los jóvenes⁴⁹. El orteguiano “vivir es convivir” es resignificado desde esta ruptura del orden lógico del tiempo, que permite la coexistencia de jóvenes y maduros. En ellos ve el ímpetu creador de una “tradición crítica”, de una “España antigua, universal, ancha”, nunca asfixiada por la “España oficial” y siempre dispuesta a “convertir” a los demás⁵⁰.

El grupo de hecho se constituyó con ayuda de los “maduros”. Si la Liga de Educación Política nació en el marco del Partido Reformista, la Liga de Educación Social lo hizo en el de la FUE. En la Residencia de Estudiantes organizaron López Rey, María Zambrano y otras personas una primera reunión, que ella describe en términos similares a los de Ortega. Éste afirmó al reunir por vez primera a sus seguidores que “hasta hace poco vivíamos ajenos unos de otros”⁵¹, y antes apeló a crear “una convivencia omnímoda, una fraternidad”⁵²; y ella recuerda que los antes solitarios formaron “un grupo, una unidad fraternal” en la Residencia⁵³. De esta primera entrevista, surgió el compromiso de ir en grupos de dos o tres a visitar a los “maduros”: Giral, Sánchez Román, Marañón, Pérez de Ayala, Azaña...Ortega no porque estaba en Argentina.

⁴⁶ Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., pp. 880-881.

⁴⁷ López Rey, J., *Los estudiantes...*, op. cit., pp. 56 y 96.

⁴⁸ Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., p. 874.

⁴⁹ Ortega y Gasset, J., “Conversaciones de la Liga de Educación Política”, Fundación Ortega-Marañón, Fondo José Ortega y Gasset, Sig: B-84/3.

⁵⁰ Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., pp. 867 y 874.

⁵¹ López Rey, J., *Los estudiantes...*, op. cit., p. 55.

⁵² Ortega y Gasset, J., “Carta a Luís de Zulueta...”, op. cit.

⁵³ Zambrano, M., “Delirio y destino...”, op. cit., p. 869.

Zambrano destaca a tres personas. Primero, a Manuel Azaña, quien desde el principio se opuso a la Dictadura, pero que no parecía muy entusiasmado con el proyecto dado que defendía una actuación más política. Segundo, habla de Gregorio Marañón, receptivo pero que se definió a sí mismo como un “francotirador” no afecto al compromiso –elemento que se mantendría hasta su compromiso no con la entidad zambraniana, sino con la orteguiana Agrupación al Servicio de la República. Finalmente, Luís Jiménez de Asúa, joven profesor que hacía las veces de intermediario entre las dos generaciones. Zambrano y sus compañeros lograron que unos y otros se reunieran el 24 de junio de 1928 en un merendero llamado La Bombilla. Pero no resultó del todo efectivo, dado que si bien fueron escuchados, no se sintieron entendidos⁵⁴. En todo caso, esto marcó el inicio de la actividad de la Liga, que fue clausurada por orden gubernativa en marzo de 1929. “Después no intentamos su reorganización –escribe López Rey–, pues quienes la formábamos hubimos de dedicar nuestra actividad a las entidades estudiantiles en batalla durante un año”⁵⁵.

Esta cuestión intergeneracional contrasta con la concepción de Ortega. Si en 1913 llamaba a la del 98 la “generación fantasma”⁵⁶, en “Vieja y nueva política” comienza su discurso diciendo que su generación no había tenido maestros. Considera que cada generación ha de desprenderse de los tópicos recibidos y “comenzar por ser fiel a sí misma”. Esto afirma porque su concepción del devenir histórico es muy claro: cada época histórica es “transición”, porque la sustancia histórica está en continuo cambio, y si coexisten modos de vivir el tiempo, es porque uno de ellos ha de ser superado: la “España oficial” que prolonga la edad fenecida, frente a la “España real”, que es la fidelidad a su época⁵⁷. María Zambrano utiliza categorías orteguianas, como la “España oficial” o la idea de “generación”, pero su interpretación de la temporalidad hace que el resultado sea radicalmente distinto. Pero también hay que señalar que Ortega, si bien tiene una concepción despectiva de sus mayores, no asume lo propio con respecto a sí mismo cuando es la suya la generación madura. Reconoce que hay etapas de la historia donde no ha predominado la juventud, sino una “ecuación dinámica” que representan por ejemplo en Grecia Sócrates y Alcibíades. En la España de finales de los años veinte, existiría un exceso de juventud, y reivindica su papel en la historia de España⁵⁸. Por ello fundará la mencionada Agrupación al Servicio de la República.

⁵⁴ Ibid., pp. 869-873.

⁵⁵ López Rey, J., *Los estudiantes...*, op. cit., p. 55.

⁵⁶ Ortega y Gasset, J., “Competencia”, *Obras completas. Tomo I...*, op. cit., pp. 602-606, p. 603.

⁵⁷ Ortega y Gasset, J., “Vieja y nueva política”, op. cit., pp. 712 y 714.

⁵⁸ Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005, pp. 247-248.

4. El horizonte liberal de la Liga de Educación Social

ENTRAMOS AHORA EN LA DEFINICIÓN DE LA NACIÓN, que separa a los dos autores. La de Ortega es elitista, la de María Zambrano democrática, y las diferencia el concepto de masa. Como muchos en su época, Ortega temía el “hecho de las aglomeraciones”, no por su carácter cuantitativo, sino su proyección cualitativa: el rebajamiento moral e intelectual consecuente del resentimiento⁵⁹. Esta definición estaba ya presente en la época de la Liga de Educación Política: unos años antes de crearla, define al pueblo por oposición a la elite: las “minorías científicas” son el “no pueblo”, dice a Maeztu en 1908⁶⁰. Cuando habla a Zulueta de crearla, le dice que “con el pueblo ni se ha hecho jamás política ni se hará nunca. El pueblo es solo un arma en una mano. Falta la mano”⁶¹.

De esta manera Ortega se integra en una corriente de intelectuales que, desde fines del XIX, construyeron la noción de “masa” ante el temor a ser desplazados del centro de la vida pública⁶². Frente a esto, el “pueblo” es el concepto que emplea Zambrano desde una cultura política contraria. También percibió la irrupción del nuevo sujeto colectivo, pero lejos de atribuirle un carácter despectivo, le convierte en depósito de virtudes. Invierte el análisis orteguiano, puesto que si el maestro sostiene que la elevación al carácter protagonista de la masa es causa de la decadencia de la política, para Zambrano la política está en decadencia porque el pueblo no es su director. La cultura política en que se integra es más cercana al populismo, desarrollado en la etapa de entreguerras con fuerza equiparable al socialismo y el comunismo. Alejandro Lerroux o Blasco Ibáñez representan en España esta idea que tiene tres elementos: el caudillismo, el planteamiento interclasista, y la atribución de una superioridad moral al pueblo⁶³.

María Zambrano no acude al primer factor, pero su propuesta es claramente cercana a los otros dos elementos: mediante la exaltación de las clases populares, diluye el efecto aristocrático de la minoría directora, y si lo hace es porque, precisamente contra un Ortega que vincula moralidad y elitismo, hace del pueblo español —y aquí se ve el influjo de la intrahistoria noventayochista— el depósito de la virtud humana. Los dos autores veían que existe una desmoralización en la España que componía su circunstancia, pero conciben la ética de modo muy

⁵⁹ Ibid., p. 65.

⁶⁰ Carta a Ramiro de Maeztu en 1908. Citada en Fox, E. I., “Sobre el liberalismo socialista: cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915”, Kossof, D. A., y Amor y Vázquez, J. (coords.), *Homenaje a Juan López Morillas: de Cadalso a Alexandre*, Madrid, Castalia, 1982, pp. 220-236, p. 225.

⁶¹ Ortega y Gasset, J., “Carta a Luís de Zulueta. 15-XI-1911”, op. cit.

⁶² Carey, J., *Los intelectuales y las masas: orgullo y prejuicio de la intelectualidad literaria, 1880-1930*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 19.

⁶³ Cruz, R., “Pueblo, Parapueblo y Contrapueblo en 1931”, Moreno Luzón, J., y Del Rey, F. (eds.), *Pueblo y nación. Homenaje a José Álvarez Junco*, Madrid, Taurus, 2013, pp.109-125, pp.112-113.

distinto. Para Ortega, son los intelectuales en exclusiva quienes están llamados a crear valores nuevos que hagan frente a la realidad vacía, proponer ideas que pasen después a ser creencias de la gente⁶⁴. María Zambrano asume las tesis de “El tema de nuestro tiempo” (1923), pero pone en guardia ante el elitismo liberal. Como Ortega, cree que el liberalismo abstracto, el que cae en lo que él llamaba el “utopismo como método intelectual”⁶⁵, no respeta la vida humana en tanto que crea un esquema atemporal que no incluye la realidad concreta. Pero esa realidad concreta ha de incluir lo “infrahumano”, las pasiones, a lo que el madrileño no prestaba atención. Zambrano señala que “el hombre carnal”, el “hombre masa” no se reconoce en la ética liberal, y se pregunta si “el reconocimiento de la legitimidad del instinto, de la pasión, de lo irracional, ¿no podrían ser la base y la meta de las tareas de nuestros días?”⁶⁶.

El utopismo se comprende también desde la acepción del tiempo. Si en el caso de los revolucionarios se da porque hacen del ser humano una entidad supratemporal, que no reconoce el carácter histórico de la persona, entre los conservadores ocurre que igualmente se oponen a reconocer el fluir de la existencia. La suya es otra utopía, aunque proyectada al pretérito, lo que Hobsbawm llamaría la “invención de la tradición”⁶⁷. Hacer de ésta el modelo a seguir porque, según escribiera Ortega en 1914, los tradicionalistas no son capaces de desarrollar ideas con las que dar sentido al futuro. En lugar de partir de su circunstancia y así mantenerla viva, lo que hacen es idealizar lo ya acaecido y pretender volver a él⁶⁸. Zambrano señala en esta línea que la política conservadora tiene como rasgo esencial traicionar la “esencia dinámica” de la política, llegar a una “nirvánica quietud” frente a la que ella propone incluir el “factor tiempo” en la política⁶⁹. Además como su maestro, buscaba las fuentes psicológicas del conservadurismo. En 1930 Ortega se preocupaba especialmente del hombre-masa revolucionario y fascista, y acudía a la explicación del “señorito satisfecho”, pero anteriormente centró su atención en el conservadurismo clásico y escribió en 1908 que su nota esencial es el egoísmo⁷⁰. Esta concepción es la que resucita su discípula, que atribuye a la pereza y al egoísmo las fuentes de la actitud conservadora, dos cuestiones que sin embargo no son tan lejanas de la psicología del hombre masa, puesto que este egoísmo, el creerse autosuficiente, es característica del señorito satisfecho.

⁶⁴ En el artículo sobre “Ideas y creencias” (1940) que luego formará parte del libro póstumo *El hombre y la gente* (1957).

⁶⁵ Ortega y Gasset, J., “Fraseología y sinceridad”, *Obras completas Tomo II...*, op. cit., pp. 595-596.

⁶⁶ Zambrano, M., “Horizonte del liberalismo”, op. cit., pp.85, 87 y 88.

⁶⁷ Hobsbawm, E., y Terence, R., *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2005.

⁶⁸ Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote. Edición de José Luís Villacañas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p.183.

⁶⁹ Zambrano, M., “Horizonte del liberalismo”, op. cit., pp. 64-65.

⁷⁰ Ortega y Gasset, J., “La solidaridad alemana”, *Obras completas. Tomo I...*, op. cit., pp.136-139, p.137

Horizonte del liberalismo está publicado en 1930, y en el mismo año aparece *La rebelión de las masas*, libro que terminó de editarse por artículos en *El Sol* en 1928, año en el que nació la Liga de Educación Social. Algo significativo, porque los dos autores meditan sobre la esencia del liberalismo en un contexto antiliberal, el de la Dictadura de Primo de Rivera. Éste intentó la actividad pública desde la Unión Patriótica, sentando las bases de un Estado autoritario contra el que Ortega se puso en guardia, aunque tardíamente. En 1926 escribe que existe una diferencia clave entre el liberalismo y la democracia, y es que si el segundo se refiere a los orígenes del poder, el primero hace lo propio con sus límites⁷¹. El Estado liberal es el que desarrolla un contrapeso de poderes frente al Estado, evitando una “hiperdemocracia” que rompa el equilibrio entre los dos. A pesar de que defendía la intervención del Estado en materia social, Ortega apostará cada vez con más fuerza por una política que reduzca su tamaño. En el libro de 1930 incluye el capítulo “El mayor peligro, el Estado”, porque considera que éste sustituye a la sociedad una vez que las masas lo identifican con su voluntad, excluyendo a las minorías⁷². Significativamente, señala que dos son los movimientos políticos que más claramente muestran esta tendencia: el fascismo, –y cita abiertamente a Mussolini en un momento en el que Primo de Rivera parece querer transformar su dictadura a imagen de la italiana–y lo que llama el “sindicalismo”, concepto éste que en 1919 opone al “socialismo”, relativo al movimiento obrero que aceptaba el principio liberal⁷³.

María Zambrano también se opone a la acción directa, pero su libro muestra dos diferencias. Primero, no critica el papel del Estado en los términos que hace Ortega. Fiel al legado socialista de su padre, se asemeja más al planteamiento liberal-socialista que tenía el propio filósofo años antes. Concibe también la existencia de una dicotomía entre liberalismo y democracia, pero si se ha de sacrificar una, es la segunda. No es la hiperdemocracia lo que más teme, sino un hiperliberalismo, que no nombra así pero expone separando los postulados económicos del liberalismo de los de carácter espiritual. Se ha de elegir entre uno u otro, y plantea superarlo no desde una limitación de la democracia, sino su desarrollo en sentido social. Habla de una “democracia económica”, porque “para salvar al primero (al hombre) hay que renunciar a la economía liberal. Para salvar al segundo (los valores) es precisa la libertad”. Alude también a una “aristocracia espiritual”, la única que puede emanar del liberalismo ético. Pero aunque este concepto tiene orígenes orteguianos, existe una diferencia notable porque es una libertad “fundada, más que en la razón, en la

⁷¹ Ortega y Gasset, J., “Notas del vago estío”, *Obras completas. Tomo II...*, op. cit., pp.531-548, p. 541.

⁷² Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, op. cit., pp. 71 y 150.

⁷³ Ortega y Gasset, J., “Ante el movimiento social”, *Obras completas. Tomo III (1917-1925)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2008, pp. 264-280, pp. 264-280.

fe, en el amor”⁷⁴. Ortega apeló a una “cultura del amor”⁷⁵, pero entendida como una integración –el amor es *pleonexia*– de los españoles bajo la dirección de las élites. Para María Zambrano sin embargo, el amor implica no únicamente los valores “suprahumanos” sino también los “infrahumanos”, lo irracional y pasional que se ha de salvar para, al modo de Nietzsche, obrar un milagro que “vuelva a crear el mundo”. Con esto a lo que se refiere es a la necesidad de integrar en la política a todos los hombres, y no únicamente a las clases⁷⁶.

No obstante, el liberalismo zambraniano emana directamente del orteguiano. Mucho después, en 1971, escribirá que “su idea de la radical soledad de donde el filosofar emana y de la radicalidad de que el pensar sea dado en la convivencia nos parece ser la idea propia del liberalismo, el fundamento último de toda postura y de toda conducta liberal”⁷⁷. Si Ortega critica al hombre masa, es entre otras cosas porque carece de interioridad, vive alterado, pendiente de estímulos externos y es incapaz de ensimismarse. Frente a ello propone la filosofía como función vital, pero en todo caso, reduciendo la capacidad de su desarrollo a una minoría.

5. Conclusión

SEGÚN HEMOS VISTO, EL PROYECTO LIBERAL de María Zambrano, manifestado históricamente durante la dictadura de Primo de Rivera a través de la Liga de Educación Social, recoge una doble herencia. Por un lado, la de la pedagogía popular y socialista que desarrolló su padre Blas Zambrano. Por otro, la de la pedagogía social elitista de su maestro Ortega y Gasset. La Liga de Educación Social es síntesis de ambos, y con ello también es la proyección de su pensamiento propio que más adelante configurará la Razón poética. Así, hay tres diferencias básicas con respecto a su maestro: una valoración integral de las generaciones mayores –consecuencia de su visión del tiempo–, una apuesta por el protagonismo del pueblo –derivado de su visión de la moral y de la persona–, y una concepción más democrática del liberalismo –consecuencia de los dos vectores anteriores. Finalmente, se ha de indicar que queda por hacer una comparación con la Agrupación al Servicio de la República, cuestión que no hemos tratado por no ser el objetivo de este trabajo, pero que también arrojaría datos sobre las similitudes y diferencias entre los dos filósofos y su compromiso público.

⁷⁴ Zambrano, M., “Horizonte del liberalismo”, op. cit., p.104.

⁷⁵ Ortega y Gasset, J., “Para la cultura del amor”, *Obras completas. Tomo II...*, op. cit., pp.276-280.

⁷⁶ Zambrano, M., “Horizonte del liberalismo”, op. cit., pp. 87 y 104.

⁷⁷ Zambrano, M., “Ortega y Gasset y la razón vital”, *Escritos sobre Ortega...*, op. cit., pp.179-202, p. 200.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abellán, J.L., María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo, Rubí, Barcelona, Anthropos, 2006.
- Bagur Taltavull, J., *La idea de nación en la nueva política orteguiana. Desarrollo y crisis del patriotismo fenomenológico (1909-1916)*, Madrid, Apeiron Ediciones, 2016.
- Bagur Taltavull, J., “José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del “patriotismo fenomenológico””, *Ab Initio*, nº 10 (2014), pp.153-188.
- Carey, J., *Los intelectuales y las masas: orgullo y prejuicio de la intelectualidad literaria, 1880-1930*, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Cruz, R., “Pueblo, Parapueblo y Contrapueblo en 1931”, Moreno Luzón, J., y Del Rey, F. (eds.), *Pueblo y nación. Homenaje a José Álvarez Junco*, Madrid, Taurus, 2013, pp.109-125.
- Botti, A., *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España, 1881-1875*, Madrid, Alianza Editorial, 2008..
- Calvo González, J., “Sobre horizonte del liberalismo (1930), o María Zambrano en claroscuro”, *Revista telemática de filosofía del derecho (RTFD)*, nº8 (2004-2005), pp. 99-124.
- Cerezo Galán, P., “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en Llano Alonso, F., y Castro Sáenz, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Tebar, 2005, pp. 625-646.
- Fondo José Ortega y Gasset, Archivo de la Fundación Ortega-Marañón.
- Fox, E. I., “Sobre el liberalismo socialista: cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915”, Kossof, D. A., y Amor y Vázquez, J. (coords.), *Homenaje a Juan López Morillas: de Cadalso a Aleixandre*, Madrid, Castalia, 1982, pp. 220-236.
- González Cuevas, P.C., “Maeztu y Ortega: dos intelectuales ante la crisis de la Restauración”, Gómez-Ferrer Morant, G., y Sánchez, R. (coords.): *Modernizar España: proyectos de reforma y apertura internacional (1898-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp.231-252.
- Hobsbawm, E., y Terence, R., *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2005.
- López Rey, J., *Los estudiantes frente a la dictadura*. Madrid, Javier Morata, 1930.
- Maeztu, R., *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Homo Legens, 2005.

- Marichal, J., *El secreto de España: Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1996.
- Marset, J. C., *María Zambrano. I, los años de formación*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*. Introducción de Julián Marías, Madrid, Espasa-Calpe, 2005.
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*. Edición de José Luís Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas. Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2005.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas. Tomo II (1916)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2010.
- Ortega y Gasset, J., “*Ante el movimiento social*”, *Obras completas. Tomo III (1917-1925)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2008.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas. Tomo IV (1926-1931)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2004.
- Redondo, G., *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset: “El Sol”, “Crisol”, “Luz” (1917-1934)*, Madrid, Rialp, 1970.
- Schorske, C. E., *La Viena de fin de siglo: política y cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Suárez Cortina, M., *El reformismo en España: republicanos y reformistas bajo la monarquía de Alfonso XIII*, Madrid, Siglo XXI de España, 1986.
- Zambrano, B. J., *Artículos, Relatos y Otros Escritos*, Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, 1998.
- Zambrano, M., *Escritos sobre Ortega*. Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada, Madrid, Trotta, 2011.
- Zambrano, M., *Obras completas. I, Libros (1930-1939)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores, 2015.
- Zambrano, M., *Obras completas. VI, Parte II. Delirio y Destino (1952)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores, 2014.



*Female references in the chronistics of the XVI century.
Reveal and unveil in the Chronicle of Juan de Maldonado*

*Referencias femeninas en la cronística
del siglo XVI. Desvelo de amor
en Juan de Maldonado*

REMEDIOS MORÁN MARTÍN

Catedrática de Historia del Derecho
Departamento de Servicios Sociales y Fundamentos Histórico-jurídicos
Universidad Nacional de Educación a Distancia
rmoran@der.uned.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.026>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 477-500



Recibido: 27/07/2019

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

Se mantiene a lo largo de la Historia una contradicción entre dos temas: la valoración de la mujer y su silencio en las fuentes, así como el sentimiento de amor y su frustración por diversos motivos, generalmente por ser amores prohibidos. En este trabajo se intenta indagar en lo que hay de este tema en las obras de Juan Maldonado, *De motu hispaniae* y *Somnium* alejado del tema inicial de la obra, sobre las Comunidades de Castilla.

Palabras clave: Juan Maldonado, María de Rojas, mujer, sueños ficticios.

Abstract

Over the course of history, a contradiction between two themes has remained: the valuation of women and silence of women in sources, for the one hand, and feeling of love and frustration for different reasons, generally because of forbidden loves, for the other hand. In this paper we try to investigate the importance of these two subjects in the works of Juan Maldonado, *De motu hispaniae* and *Somnium*, both so distant from the initial subject of the works: the Communities of Castile.

Keywords: Juan Maldonado, María de Rojas, Woman, fictional dreams.

I. Planteamiento

SOCIALMENTE MANTENEMOS A LO LARGO DE LA HISTORIA una contradicción entre dos temas: la valoración de la mujer y su silencio en las fuentes, así como el sentimiento de amor y de frustración por diversos motivos, generalmente por ser amores prohibidos. Pero de repente, en un documento de aplicación del Derecho, en una crónica, en un informe, en cualquier texto aparentemente ajeno al sentimiento amoroso, descubrimos entrelíneas una pasión oculta y eso da un carácter diferente al mismo, que nos permite un análisis desde perspectiva muy distinta a la que inicialmente fue concebido o quizás fue precisamente concebido para ello y ha pasado desapercibido para el otro.

Este es el caso que nos ocupa, en el que tras un análisis de las Crónicas y las llamadas Historias, de época de Carlos I, me centraré de modo especial tanto la crónica de Juan de Maldonado, *De motu hispaniae* como su opúsculo *Sommium*, cuya interpretación intento en las páginas que siguen.

II. El silencio de las fuentes. Búsqueda de una interpretación en el Derecho común

Lo que principalmente los incita a ser valientes y esforzados es, que no hacen sus escuadras y compañías de toda suerte de gentes, como se ofrecen acaso, sino de cada familia y parentela aparte. Y al entrar en la batalla tienen cerca sus prendas más queridas, para que puedan oír los alaridos de las mujeres y los gritos de los niños, y éstos son los fieles testigos de sus hechos y los que más alaban y engrandecen. Cuando se ven heridos, van a enseñar sus heridas a sus madres y a sus mujeres, y ellas no tienen pavor de verlas ni de chuparlas, y en medio de la batalla les llevan refresco y los van animando.

De manera que algunas veces, según ellos cuentan, han restaurado las mujeres batallas ya casi perdidas, haciendo volver los escuadrones que se inclinaban a huir, con la constancia de sus ruegos, y con ponerles delante los pechos, y representarles el cercano cautiverio que de esto se seguiría, el cual temen mucho más impacientemente por causa de ellas: tanto, que se puede tener mayor confianza de las ciudades que entre sus rehenes dan algunas doncellas nobles. Porque aún se persuaden que hay en ellas un no sé qué de santidad y prudencia, y por esto no menosprecian sus consejos, ni estiman en poco sus respuestas.

Así lo vimos en el imperio del divino Vespasiano, que algunos tuvieron mucho tiempo a Veleda en lugar de diosa. Y también antiguamente habían venerado a Aurinia y a otras muchas, y esto no es por adulación ni como que ellos las hicieron diosas, sino por tenerlas por tales¹.

Con estas palabras describía Tácito la percepción que tenían los romanos sobre la participación de las mujeres en la batalla en el caso de los pueblos germanos.

Esta visión de la participación real de las mujeres en la guerra nos es transmitida por numerosas referencias en el mundo clásico, tanto de su participación activa, como de la transmisión de valores a los hombres, sean hijos o maridos, para provocar el fortalecimiento de la moral del ejército, en general, por lo tanto, aún en la mente del soldado más ajena al amor en el momento de la guerra, estas visiones recogidas en diferentes relatos, llevan a introducir a la mujer en el alma del guerrero para conseguir su fortalecimiento.

Si bien es una obra de ficción, es paradigmática *Lisístrata*, de Aristófanes (s. V a. de C.) que en cierta medida su espíritu es reproducido entre nosotros cuando Salustio escribe:

Después que en ese lugar se descubrió que Pompeyo se aproximaba con un ejército hostil, como quiera que los ancianos les incitaban a la paz y a hacer lo que les mandase, [las mujeres] al no prosperar su negativa, tomaron las armas sin contar con los hombres y una vez ocupada una posición lo más segura posible junto a (...) ² afirmaban que aquellos estaban privados de patria, de madres, y de la libertad: que allí aguardaba a los hombres la cría de sus hijos, su descendencia y las restantes labores propias de las mujeres (...) Por todo lo cual encendidos los jóvenes, despreciando los acuerdos de los mayores... (se levantan en guerra contra los romanos) ³.

Se podrían poner numerosos ejemplos de la participación de la mujer en las revueltas y en la Guerra desde la antigüedad clásica⁴ hasta la época que aquí ana-

¹ Tácito, Cayo Cornelio, *La Germania*, Trad. de Carlos Coloma, M. Aguilar editor, Madrid, 1945, pp. 483-484.

² En otras ediciones “cerca Meo[briga]”, Salustio, *Historias*, II, 92.

³ Rodríguez Horillo, Miguel Ángel, “Las Historias de Salustio y los acontecimientos del año 75 a. C. en Hispania (fragmento I 125, II 89-97 M)”, en *Palaehispanica* 12, 2012, pp. 109-139, la traducción del texto citado en p. 133.

⁴ Relata Plutarco, de forma breve, el levantamiento del esclavo tracio Espartaco (c. 74 a. C.), contra Roma y en las escasas páginas que le dedica habla en varias ocasiones tanto de la mujer de éste como de otras mujeres que ofrecían sacrificios a los dioses para obtener su favor contra los enemigos: Plutarco, *Las vidas paralelas*, III, traducidas de su original griego al castellano, por el consejero de Estado D. Antonio Ranz Romanillos, Imprenta Nacional, Madrid, 1822, pp. 242 y ss. con motivo del relato de la vida de Marco Craso y las guerras civiles de su momento, http://books.google.es/books?id=_Zv5iD0XWEoC&dq=espartaco&lr=&as_brr=1&hl=es&pg=PA242&redir_esc=y#v=onepage&q=mujeres&f=false (consulta: 5-II-2014). Un excelente estudio sobre este tema en Pérez Rubio, Alberto, “La mujer y la guerra en el Occidente europeo (siglos III a. C.-I d. C.)”, en Jordi

lizamos del siglo XVI, en plena Guerra de las Comunidades, o en Guerras y movimientos populares posteriores, siendo quizás la Guerra de la independencia la más significativa entre las propias del Antiguo régimen, en las cuales está muy contrastada la participación de la mujer, tanto en las mismas batallas, como en otras actividades importantes como enfermeras, espías, confidentes e incluso con hechos heroicos algunos de ellos de todos conocidos como parte del imaginario popular⁵; no obstante de su participación activa en diferentes aspectos, nos llega a veces más el mito creado en torno a una figura que sus propios hechos. Son los casos de Aspasia de Mileto, Olimpia, Livia Drusa o Friné⁶, entre otras, respecto del mundo greco-romano; o bien María de Padilla en la Guerra de las Comunidades o Manuela Malasaña en la de la Independencia.

Esa presencia que se percibe tan clara en la literatura clásica no es tan evidente entre los siglos XIII al XVIII, quizás porque estamos ante una percepción de la mujer muy diferente, característica del Derecho común, debido a la influencia del Derecho canónico y de la ideología de la Iglesia, que da un alto valor social a la mujer, pero un escaso valor jurídico, por lo que se tiende al encubrimiento de su posición en cualquier aspecto de la vida pública, salvo mujeres de gran relevancia, de alta clase social, como pueda ser el caso de María de Padilla⁷ en el tema que aquí nos ocupa.

El tema de la mujer en este periodo está siendo objeto de múltiples estudios en los últimos decenios, por lo que no voy a entrar en su análisis, solo constatar cómo con la recepción del Derecho común se van perfilando dos imágenes de la mujer (Eva, pecadora por la que el mundo sufre y María, redentora como madre) y un mismo imaginario: subordinación de la mujer al hombre⁸, que se refleja en

Vidal y Borja Antela (eds.), *Más allá de la batalla. La violencia contra la población en el mundo antiguo*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2013, p. 97-126, con una bibliografía actualizada.

⁵ Hay una amplia bibliografía sobre el tema, *vid.*, Reder Gadow, Marion, "Mujeres en las Barricadas durante la Guerra de la Independencia (1808-1814): la rondeña María García 'La Tinajera'", en *Dossiers feministes*, 15, 2011 (Ejemplar dedicado a: Mujeres con mayúsculas. Barricadas, salones y escritorios (siglos XVII-XIX), pp. 9-25, entre la bibliografía por ella citada, *vid.*, Domergue, Lucienne, "Goya, las Mujeres y la Guerra contra Bonaparte", en *La Guerra de la Independencia en Málaga y su provincia (1808-1814)*, Servicio de Publicaciones del CEDMA, Málaga, 2005, pp. 231-248; Jiménez Bartolomé, Ana María, "Las mujeres en la Guerra de la Independencia: propaganda y resistencia", en *Ocupació i resistència a la Guerra del Francès (1808- 1814)*, Biblioteca de Cataluña, Barcelona, 2005, pp. 247-256; Fernández Jiménez, María Antonia, "La mujer en la guerra", en *España 1808-1814. La Nación en armas*, Secretaría General Técnica del Ministerio de Defensa y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Secretaría General Técnica del Ministerio de Defensa y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2008.

⁶ Pérez-Prendes, José Manuel, "El mito de Friné", en *Cuadernos de Historia del Derecho. Cuadernos de historia del derecho* (en homenaje a don Manuel Torres López.) 6, I y II, 1999-2000, pp. 211-232; *id.*, "El mito de Friné. Nuevas perspectivas", en *Anuario de la Real Academia de Bellas Artes de San Telmo* nº 5, 2005, pp. 33-46.

⁷ *Vid. Id.*, "María Pacheco, comunera por otro entusiasmo", en Szazdi León Borja, Istvan y Galende Ruiz, María Jesús, *Imperio y tiranía. La dimensión europea de las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, 2013, pp. 385-410.

⁸ Estas ideas están recogidas en Muñoz Fernández, Ángela, "Introducción", en *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Ed. Laya, Madrid, 1989, especialmente pp. 6-8, en esta obra se recogen diferentes aspectos sobre la mujer en

los tratados de la época sobre la condición de la mujer, siendo paradigmáticos el de Francesc Eiximenis, *Libro de las donas*⁹, Alonso de Madrigal en *De optima politia*¹⁰ o el de Fray Luis de León, *La perfecta casada*¹¹, por citar solo dos obras muy significativas de estos siglos.

Podría ser ésta una explicación de la falta de presencia femenina, por ejemplo, también en la crónica de la época, pero hay que adentrarse más en su lectura y en las diferentes versiones que de la época de Carlos I hacen los cronistas para acercarnos algo más a la percepción de lo femenino, con independencia de la participación efectiva de mujeres concretas en revueltas o en actos de la vida política, en general.

En este trabajo voy a centrarme en una de las primeras obras de época de Carlos I, que no se adapta exactamente al concepto de crónica ni de historia, sino que sigue un estilo dialogado, diferente, y que se centra en el tema de las Comunidades de Castilla, la obra de Juan Maldonado, *De motu Hispaniae* (c. 1525)¹², si bien su publicación es muy posterior.

En esta obra, como en crónicas e historias, se puede percibir de un modo diferente el tema que aquí se aborda, tanto por el estilo propio del cronista con el

la Edad Media desde el prisma del cristianismo. Muy bien reflejada la vida de las mujeres según su estado civil, en Vigil, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1986; Más recientemente, Fuente, M^a Jesús y Morán, Remedios (Eds.), *Raíces profundas de la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Ed. Polifemo, Madrid, 2011; desde el punto de vista que aquí se analiza, especialmente los trabajos de Tamayo Acosta, Juan José, “Las fuentes religiosas cristianas: La Biblia y los padres de la Iglesia”, en *ibid.*, pp. 27-44 y Pérez-Prendes, José Manuel, “Génesis, 2.25”, en *ibid.*, pp. 407-432.

⁹ Sobre esta obra, *vid.*, Cervera Vera, Luis, *Francisco de Eiximenis y su sociedad urbana ideal*, Col. Torre de la Botica, Swan, Real Sitio de San Lorenzo de El Escorial, MCMLXXXIX, especialmente pp. 61-62; Martín, José Luis, *La mujer y el caballero: estudio y traducción de los textos de Francesc Eiximenis*, Edicions Universitat de Barcelona, 2003.

¹⁰ Indirectamente es un tratado sobre las mujeres, excluyéndolas de la vida política y desde una perspectiva masculina, *vid.* El ‘De optima politia’ de Alonso de Madrigal el Tostado, traducción y estudio preliminar de Juan Candela Martínez, <https://revistas.um.es/analesumderecho/article/download/103091/98071> [fecha de consulta: 12/04/2019]. Asimismo, puede verse sobre el tema, Cátedra, Pedro, Del Tostado sobre el amor, Stelle dell’Orsa, Barcelona, 1986.

¹¹ La primera edición está impresa en la Imprenta de Juan Fernandez, Salamanca, 1583.

¹² Esta fecha la aporta M^a Ángeles Durán, si bien el manuscrito que se conserva en la Biblioteca de El Escorial está dedicado a Felipe II y fechado en 1540, pero no parece que fuera escrito en esta fecha, Maldonado, Juan, *De motu Hispaniae. El levantamiento de España*, Traducción, notas e introducción de María Ángeles Durán Ramos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, cito por esta edición todas las referencias a la obra de Maldonado. Existen otras ediciones: la primera que se hizo de la obra es de José Quevedo, *La revolución comunera. El movimiento de España, o sea historia de la revolución conocida con el nombre de las comunidades de Castilla, escrita en latín por el presbítero Juan Maldonado y traducida e ilustrada por el presbítero don José Quevedo, bibliotecario del Escorial*, 1840 (existe nueva edición con introducción de Valentina Fernández Vargas, Ed. Centro, Madrid, 1975); El ‘De motu Hispaniae’ de Juan de Maldonado, estudio y edición crítica de Manuel Martínez Quintana, Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1988 (Tesis doctoral, Departamento de Filología clásica, Facultad de Filología, UCM, 2015, está en pdf en el repositorio de la UCM. Cito esta obra por esta ed.) Véase también sobre su significado, Smith, Paul Stephen, *A humanist history of the “Comunidades” of Castile: Juan Maldonado’s De motu hispaniae*, University of British Columbia, 1987 <https://circle.ubc.ca/handle/2429/26922?show=ful> [consulta: 12-02-2019].

más libre del autor literario, sin dejar de tener en cuenta, desde el punto de vista de nuestro análisis, que los cronistas de su momento fueron también historiadores o autores de obras de diferentes estilos, y, como nuestro autor, con participación activa en la política, que, por lo tanto, presenta un interés de múltiples visiones para el tema de la visión de la mujer, como se irá exponiendo.

III. Mujeres en las Crónicas sobre las Comunidades: presentes, pero silenciadas

EN EL AMPLIO RELATO DE PEDRO MEXÍA sobre las Comunidades, hace referencia a la visita del rey a su madre, en Tordesillas, antes de ir a las Cortes de Santiago y la Coruña y alude a que “el común y vezinos della huvieron gran pesar y sentimiento y començaron por el pueblo a tratar dello”; más adelante, relatando el levantamiento de Toledo:

“La proçesión se hizo el día que estaba señalado, con muy grande plazer y feruor del pueblo y con muchos menospreçios y murmuraciones de los contrarios; de lo qual quedaron de allí adelante tan desvergoçados e atreuidos los de la Comunidad, que la justiçia tenía ya muy poca fuerça, y en todo avía desorden y confusión y comunmente se haçía y ordenaba lo que Hernando de Avalos y Juan de Padilla querían, en el regimiento y fuera dél (...) Y luego fueron a las posadas del corregidor el qual visto lo que pasava andava mandando dar pregones que todos se fuesen a sus casas y haçiendo otros mandatos sin fruto ni efecto...”; ampliada la revuelta “Y çierto fueron grandes ocasiones de los males que suçedieron. Señaladamente, en la gente popular de algunas çiudades de Castilla creçió sin parar el atreuimiento, trocándose las murmuraciones y desvergüenças pasadas ya dichas en desacato y osadías intolerables... etc.¹³

Si bien las mujeres simples libres o no privilegiadas están silenciadas y quedan perdidas entre alusiones a “la gente”, “los del pueblo”, “murmuraciones”, etc., no lo son tanto las de clase noble o mujeres privilegiadas, que sí aparecen en las Crónicas, unas veces para ser valoradas y otras denostadas, según la ideología preponderante del cronista o historiador estudiado, siendo, en todos los casos, salvada de la crítica la actitud de la reina Juana a la que visitaron los comuneros en Tordesillas, que es casi unánimemente tratada como fiel a su hijo, a pesar de las presiones ejercidas sobre ella, relatadas con mayor o menor extensión por los diferentes cronistas, así como el tratamiento que unos y otros dan a la actitud de los comuneros, en el caso de Mexía considerándolos como tergiversadores de la

¹³ Mexía, Pedro, *Historia del Emperador Carlos V, escrita por su cronista el magnífico caballero --*, Ed. y estudio de Juan de Mata Carriazo, Espasa Calpe, Madrid, 1945 (cito por esta edición), pp. 134, 142-143, 149-150, respectivamente.

realidad de las palabras dichas por la reina, si bien reconociendo su actitud a favor de su hijo¹⁴.

Asimismo aluden en alguna ocasión a mujeres de alta clase social, en diferente sentido, como María Pacheco “mujer de Juan de Padilla, hermana del marqués de Mondéjar; que fue vna muger de muy inquieto y bullicioso ánimo, y que presumió sienpre de muy valerosa y de altos pensamientos, que es vna pasión que á hecho a muchos onbres hazer grandes desatinos y atrevimientos”¹⁵, que no suele ser del agrado de los cronistas, posiblemente por no acatar las normas sociales del momento, por lo que se menciona bien cuando trata de los desmanes que hacía en Toledo quedando como gobernadora en ausencia de su marido o cuando arenga a los comuneros; o en otro sentido, por estar más cercana a los paradigmas marcados para la mujer noble, como la condesa de Alba, que posibilitó que no ajusticiaran y quemaran las casas de los procuradores de Zamora; bien las mujeres principales que acompañaban a la reina Juana, entre ellas Catalina de Figueroa (hija de Lope Zapata, mujer del comendador Luis de Quintanilla)¹⁶.

Posiblemente sea Fray Prudencio de Sandoval el que más se detiene en el relato de linajes y por lo tanto, de la relación entre las mujeres de alta clase social y los hombres de tal rango que van apareciendo en los hechos. Así, por ejemplo, al relatar la genealogía de los reyes¹⁷, pero también de otras mujeres, como se verá abajo.

Por otro lado, entre las escasas referencias en que aparecen las mujeres en las crónicas e historias del momento, hay alguna alusión a las mujeres y niños como víctimas, lo que de nuevo nos lleva a algunos fragmentos de la literatura clásica, como Tácito, en torno a la guerra y a sus víctimas, ajenas a los soldados. Esto tiene un doble sentido: si fueron víctimas es porque en muchas ocasiones estuvieron presentes, salieron a la calle, entraron en sus casas, arrasaron sus campos y huertos, fueron heridas, violadas y asesinadas, etc., no solo fueron terceros en la discordia y quedaron los niños huérfanos y las mujeres viudas¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 168-169, 213-215.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 145, 227, 235, 257; “doña María Pacheco, que fue un tizón del reino”, a decir de Sandoval, Fr. Prudencio de, *Historia del Emperador Carlos V, rey de España*, La Lectura. Biblioteca de obras selectas, bajo la dirección de D. Gregorio Urbano Dargallo, Madrid, 1846, II, p. 51. (cito por esta edición); “El marido de su marido”, frase con la que se ha caracterizado muy habitualmente a María Pacheco o bien su opinión sobre su bravura de carácter frente a lo habitual de las mujeres castellanas del momento, desde que la describiera Guevara, Fray Antonio de, *Epístolas Familiares*, Ed. de José María Cossío, Madrid, 1950, I, epístola 51, p. 321. Véase también *Relación del discurso de las Comunidades*, Edición, introducción y notas de Ana Díaz Medina, transcripción de Jacinto de Vega, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2003, pp. 19 y 20.

¹⁶ Mexía, Pedro, *Historia*, o. c., pp. 150-151, 167-170, respectivamente.

¹⁷ Sandoval, Fr. Prudencio de, *Historia del Emperador Carlos V, o. c.*, II, p. 27-28, *passim*.

¹⁸ Los desmanes contra mujeres se apuntan incluso en la crónica de Francesillo de Zúñiga, bufón de Carlos I y que como tal pasa de puntillas por las Comunidades, pero que, sin embargo, no puede menos que decir: “y

La presencia femenina en el relato de Fray Prudencio de Sandoval está ya en las primeras quejas que los de Toledo exponen ante el Emperador, de manera que ya se quejan de que: “Demás desto, tenían los flamencos en tan poco a los españoles, que los trataban como a esclavos, y los mandaban como a unas bestias, y les entraban las casas, tomaban las mujeres, robaban la hacienda y no había justicia para ellos”¹⁹.

Así, ya iniciadas las Comunidades, la violencia contra mujeres y niños la constata Pedro Mexía cuando trata de los hechos de Antonio de Fonseca en Medina del Campo, donde la villa se abrasaba “porque ardió toda la mayor parte de la plaza, y el monasterio de San Francisco, y Santo Antolín, y gran parte de las calles comarcanas a esto, con toda la riqueza y ropa, y oro y plata de los mercaderes y vezinos que en ella estauan, que fué vna suma innumerable. Y ansí mesmo fueron quemadas algunas mugeres y niños; de manera que ello fué vna de las más lastimeras y tristes cosas que he visto”²⁰. Y en el mismo sentido Fray Prudencio de Sandoval: “Era cosa lastimosa ver las gentes, mujeres y niños llorando y gimiendo desnudos, sin tener dónde se acoger ni con qué cubrir sus carnes, dando voces al cielo y pidiendo a Dios justicia contra Antonio de Fonseca”²¹. Hasta el punto debieron ser los hechos alarmantes y habituales, que en la carta que escriben los de Medina del Campo al cardenal, exponiéndoles sus quejas, relatado por Sandoval, también se relatan dichos actos contra mujeres, niños y viejos²².

Pasaje también muy duro es el que relata el mismo Mexía relativo a la toma de Mora, villa cercana a Ocaña, en la cual ante el ataque de las fuerzas del Emperador,

con estas necesidades y otras tales hicieron gran daño y estrago en la tierra, matando y robando muchas gentes, quemando lugares, deshonorando la mujeres casadas y doncellas”, Zúñiga, Francesillo de, *Crónica burlesca del emperador Carlos V*, Edición, introducción y notas de Diane de Avalor-Arce, ed. Crítica, Barcelona, 1981, p. 80.

¹⁹ Sandoval, Fr. Prudencio de, *Historia del Emperador Carlos V, o. c.*, II, p. 9.

²⁰ Mexía, Pedro, *Historia, o. c.*, p. 162.

²¹ Sandoval, Fr. Prudencio de, *Historia, o. c.*, II, pp. 351.

²² “Porque a ninguno en toda la villa le queda que comer, y no tiene otro remedio sino ir a buscar otra nueva tierra para hacer nueva población, como hicieron los bárbaros en los tiempos antiguos que ocuparon a Italia, o crueldad, entraron a las casas y cortaban los dedos de las manos a las mujeres para sacarles las sortijas y aljorcas y manillas; y otras cuchillaban por desnudarlas presto las ropas que traían, y a otras dieron muchas saetadas, espingardadas, y mataron con escopetas hartos niños. Y hechos estos insultos, porque no les quedase algún linaje de crueldad por ejecutar, robaron clérigos y ancianos, y ponían para hacerlo las manos sacrílegas en ellos (...) Pedirle queremos sienta vuestra señoría la ofensa de Dios y traición a la corona real y nuestra perdición, y tan inestimable, que no sufre satisfacción y libertad hecha a vuestra señoría de la ira de Dios, que suele provocar los clamores y lágrimas que derraman las mujeres y niños de toda esta villa. Porque las calles que quedaron todas están llenas de gritos y maldiciones, pidiendo a Dios justicia y venganza”, Sandoval, Fr. Prudencio de, *Historia, o. c.*, II, pp. 361-362. Posteriormente escribe Medina también cartas a otras ciudades con similar contenido, p. 365. Más adelante, al relatar los hechos de Baeza: “Y fue tanta la destrucción y mortandad, que contaban haber muerto abrasados cerca de dos mil personas, entre hombres, mujeres y niños; y el daño y destrucción que se hizo en el pueblo, permanece hoy día en muchas casas deste lugar, que están caídas y con las señales del fuego, que las han querido dejar así en señal de su lealtad”, p. 371, *passim*.

mujeres y niños se encerraron en la iglesia, cerrando las puertas menos una en la que pusieron pólvora para su defensa, pero pendida ésta empezó a arder la iglesia y murieron cerca de tres mil personas²³. Relatos como éste son recogidos por diferentes cronistas, no voy a incidir más en ello.

Si bien en la mayoría de los pasajes no aparecen las mujeres individualizadas, sí hay numerosas referencias a quema y derribo de sus casas por parte de los comuneros (menos frecuentes por parte de los realistas, debido en gran medida al perfil de los mismos), en Arévalo, Valladolid, Medina del Campo, Toledo, etc. por lo que obviamente, afecta no solo a los personajes masculinos citados, sino también a sus mujeres e hijos²⁴.

En el plano contrario, es Fray Prudencio de Sandoval quien con más frecuencia relata también algunos hechos de actuaciones de mujeres en el levantamiento comunero, así en Segovia, se adhieren a los hombres en la lucha contra el alcalde realista Rodrigo Ronquillo²⁵. O bien, cuando relata los hechos de la mujer de Negrete en la defensa del Alcázar de Madrid, en este caso a favor del rey:

De la gente de la villa era capitán un hombre que se llamaba Negrete. Determinaron de minar el alcázar por cuatro partes, y sintiendo los de dentro que los minaban, arrojaban contra ellos muchos más tiros, y dieron con uno a un hombre que sacaba tierra con una espuerta y matáronle, y por esto dejaron de minar de día, y minaban de noche con antepechos y mantas y lo más a salvo que podían, y ponían encima de ellas los hijos y parientes de los que dentro estaban, porque por no matarlos no tirasen a los que debajo de las mantas iban.

Pero con todo eso, la mujer del alcalde, que dentro estaba, se daba tan buena maña en ayudar, y aún a animar que peleasen, que no hacía falta su marido, de tal suerte que ella era el amparo y defensa de la fortaleza.

Los de la villa les enviaron a requerir que se diesen; si no, que no entraría ni saldría hombre que no fuese muerto o preso. Ella respondió que en balde trabajaban, que no pensasen que por estar el alcalde ausente, ella ni los demás habían de hacer cosa fea ni en deservicio del rey. Que todos estaban determinados de antes morir defendiéndose, que cometer semejante traición. Que donde ella estaba, no había de hacer falta el alcalde su marido.

Como la Comunidad oyó esto, alteróse grandemente, y dijo a voces: «Mueran, muros todos²⁶

²³ Mexía, Pedro, *Historia, o. c.*, pp. 247-248.

²⁴ Fr. Prudencio de Sandoval, refiriéndose a la defensa de la villa de Fuentes de Valdepero, relata que “aunque se defendieron valerosamente, ayudando no poco las mujeres, se huvieron de rendir (...) Usó aquí el Obispo (Acuña) de una bondad grande, con ser un sangriento en otras cosas, que no consintió que tirasen a las mujeres los suyos, porque sino todas murieran”, *o. c.*, II, p. 92

²⁵ “Hizo Segovia alarde de la gente de guerra que tenía para defenderse de Ronquillo. Y halló doce mil hombres con tanto ánimo, que aun hasta las mujeres y los niños tomaban las armas. Hicieron fuertes palenques, hondos fosos, encadenaron las calles. Y la ciudad de Ávila les ayudaba como si fuera causa propia”, Fr. Prudencio de Sandoval, *o. c.*, II, p. 132.

²⁶ Sandoval, Fr. Prudencio de, *o. c.*, II, p. 141-142.

Similar valor le da a otros relatos de mujeres que, en este caso, defienden el honor del marido frente a los ultrajes de comuneros, como el caso de Inés de Barrientos Manrique, en Cuenca²⁷.

Entre las crónicas elegidas, podrían citarse otros casos, no demasiado diversos, porque en gran medida las fuentes son las mismas y es conocida la técnica de utilización de noticias de unos cronistas por otros, pero los temas siempre son recurrentes: generales, sin apenas diferenciar rostros, nombres y figuras femeninas, conscientes todos de su presencia y de su inserción en los acontecimientos, porque como decía Alonso de Madrigal años antes: “La naturaleza de la tierra, las haciendas, las moradas, los hijos, las mujeres... (son cosas que) engendran el entrañable amor a la República, donde es cierto que a los ciudadanos que estas cosas faltan, les falta amor, y éstos a quienes falta el amor, son amigos de novedades, y los amigos de novedades, son enemigos de la paz y los enemigos de la paz son inclinados a la perdición de los hombres y de los pueblos”²⁸.

La tónica general, no hace falta más extensión, es la ausencia de lo femenino en las crónicas y en las historias redactadas durante el siglo XVI, la ausencia de sus vivencias, la ausencia de sus ideas y la ausencia de su actuación individualizada, excepto alguna mujer particular, como se ha dicho. La guerra siempre ha estado asociada con una función masculina, y son válidas para la mayoría de los tiempos las palabras de Francine D’Amico:

Si aún tenemos que hablar de “mujeres y la guerra”, subraya la generalización de nuestra construcción de la guerra. La guerra ha sido percibida como dominio de los hombres, una tarea masculina para la cual las mujeres pueden servir como víctima, espectador o premio. A las mujeres se les niega la participación, estuvieron presentes pero silenciadas²⁹.

²⁷ “Levantóse Cuenca, como las demás ciudades, y se hicieron en ella semejantes desatinos. Fue aquí capitán de la Comunidad un Calahorra, y con él otro, frenero, a los cuales obedecía la ciudad como a señores. Y siendo en esta ciudad y en el reino persona principal y gran parte Luis Carrillo de Albornoz, señor de Torralba y Beteta, le perdieron el respeto de tal manera, que no viviera si no disimulara y usara del mucho valor y prudencia que tenía. Y llegó el atrevimiento a tanto, que yendo por la calle en su mula, un pícaro de la Comunidad se le puso a las ancas, diciéndole: *Anda, Luis Carrillo*, burlando dél, y hubo de pasar por ello, porque el tiempo no daba lugar a otra cosa.

Era casado Luis Carrillo con doña Inés de Barrientos Manrique, mujer varonil, y queriendo vengar la injuria hecha a su marido y quitar aquel oprobrio de la ciudad, convidó a cenar a los capitanes comuneros, y cargándolos de buen vino, los hizo llevar a dormir cada uno a su aposento. Sepultados ya en el sueño y en los vapores del vino, mandó que los criados los matasen, y muertos, los colgaron de las ventanas de la calle; que fue una hazaña digna de esta memoria y de quien la hizo”, Sandoval, Fr. Prudencio de, *o. c.*, p. 372.

²⁸ Madrigal, Alonso de, *De optima politia*, pp. 19, 36 y 51, *apud.*, Montero Ballesteros, Alberto, “El ‘Tractado de Republica’ de Alonso de Castrillo (1521)”, *Revista de Estudios Políticos*, 188, 1973, 143-144.

²⁹ “That we even need to talk about “women and war” underscores the gendering of our construct of war. War has been perceived as men’s domain, a masculine endeavor for which women may serve as victim, spectator or prize. Women are denied agency, made present but silenced”, Francine D’Amico, “Feminist Perspectives on Women Warriors”, en L. A. Lorentzen y J. Turpin (eds.), *The Women and War Reader*, New York, 1998,

Considero que esta perspectiva es muy sugerente para desarrollar los diferentes aspectos en los que la mujer está inmersa en las Comunidades: que estuvieron presentes, pero silenciadas es obvio e hilo conductor de cualquier explicación de su ausencia en las fuentes crónicas; que en las guerras han sido víctimas en tan gran medida como los hombres es una afirmación que comparto doblemente, porque fueron asesinadas, violadas, enviudadas e incluso tomadas como rehenes después de las guerras; que fueran premio, está también constatado no solo algunas mujeres de la realeza o de alta nobleza, que fueron casadas con grandes personajes como modo de afianzar las alianzas, sino porque con frecuencia se llevaron a mujeres del enemigo para regocijo de tropas y del servicio de los mandos del ejército, sea cual fuere el campo de batalla.

No tan de acuerdo estoy en que fueran meras espectadoras, porque eso va en contradicción con lo anterior, en primer lugar, y en segundo, porque también con frecuencia tomaron las armas y, además, supondría la ausencia de su colaboración en otras funciones alternativas como espías, portadoras de pertrechos, enfermeras, cocineras, ocultando a hombres en casas, campos, graneros, pajares, etc. pero sobre todo supondría el despojarlas no solo de protagonismo, sino del dolor que la guerra supone para ellas, sus maridos y sus hijos.

Es volvernos de nuevo a lo que nunca fuimos y nunca estuvimos: ausentes de los hechos de cada momento histórico, la ausencia en los relatos es una reducción de la realidad, porque en esta revolución, en esta guerra y en todas las guerras, fueron igualmente víctimas, pero además como sublimación de su desgracia galardón para el enemigo, desgarrándolas de su casa, su familia y su patria y en el caso de algunas grandes mujeres, también última venganza, como en el caso de María Pacheco³⁰.

IV. Juan Maldonado: una crónica y un sueño

JUAN MALDONADO, PRESBITERO CONQUENSE (nació en Bonilla, del partido judicial de Huete, Cuenca), aunque de procedencia salmantina, donde estudió, perteneciente al clero ilustrado de su momento y relacionado con los sectores de la élite burguesa castellana, a la que dedica parte de su obra³¹. Esta posición cercana a la

p. 119, *apud.* Alberto Pérez Rubio, "La mujer y la guerra en el Occidente europeo (siglos III a. C.-I d. C)", *o. c.*, p. 97.

³⁰ *Vid.* especialmente sobre este aspecto Mendonça, Manuela, "Uma mulher no exílio: Maria de Padilha e Portugal", en *Monarquía y revolución: en torno a las Comunidades de Castilla. I Simposio Internacional de Historia Comunera*, Valladolid, 2009, pp. 259-275.

³¹ Nació entre 1483-1486 y murió en los primeros meses de 1554, García García, Heliodoro, *El pensamiento comunero de Juan Maldonado*, Madrid, 1983, pp. 5-6, cito por esta obra, si bien es un extracto de su Tesis doctoral, *El pensamiento erasmista, comunero, moral y humanístico de Juan Maldonado*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1983.

burguesía adinerada y a la nobleza será fundamental en su pensamiento, que si bien está abierto a todas las corrientes de su momento, no duda en acercarse rápidamente a las doctrinas oficiales de su tiempo, vaivenes que se advierten en su amplia obra.

Por otra parte, las dos obras de Maldonado que aquí analizo, *De motu hispaniae* y *Sueño*³², son novedosas por su estilo en España: el primero por ser un diálogo, que si bien es un género ya utilizado para otro estilo de obras, no lo es para una crónica o para un relato histórico hasta entonces en España; el segundo, el *Sueño*, porque no abundó demasiado antes del siglo XVI, aunque se había utilizado alguna vez en la literatura latina, y con mucha posibilidad Maldonado evocó el “Sueño de Escipión”, de Cicerón³³, por lo que utiliza en sus obras tanto el diálogo, como el sueño, lo que lo inserta plenamente entre los escritores más avanzados estilísticamente de su momento, permeable a las influencias del Renacimiento italiano y a sus recursos, si bien no puede obviarse su pensamiento cercano a los comuneros³⁴.

4.1. Mujeres y mujer en *De motu Hispaniae* de Maldonado

Como le pasara a Juan Ginés de Sepúlveda, la Crónica de Maldonado denominada *De motu hispaniae*, a la que he hecho ya referencia en este trabajo no fue publicada hasta el siglo XIX, quizás por su tendencia inicial por el partido comunero (luego abandonado, como hicieron sus protectores), así como por estar escrita en latín. Me detengo en analizar la perspectiva desde la que Maldonado inserta a la mujer en su crónica: no hay que olvidar que fue redactada por un personaje que vivió en primera persona los acontecimientos, al estar muy relacionado profesional y personalmente con algunas de las familias más significadas de los partidarios iniciales del movimiento comunero.

Dos cuestiones me llaman la atención en *De Motu* de Maldonado: en primer lugar es significativo, a diferencia de otras crónicas, su forma dialogada, en el que el cronista se inserta entre los personajes que relatan los hechos a unos extranjeros, lo que ya da pie a que el discurso sea diferente a una exposición lineal de los acontecimientos, que, por otro lado, el mismo autor le da un valor adicional diciendo que

³² Maldonado, Juan, *Sueño*, traducción castellana (Ed. de Miguel Avilés, Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 149-178, con estudio introductorio, pp. 107-148. Cito por esta edición).

³³ Cicerón, M. Tulio, *Sobre la república*, introducción, traducción, apéndice y notas de Álvaro D' Ors, Ed. Gredos, Madrid, 1984, puede verse especialmente la introducción donde hace repetidas alusiones al sueño de Escipión, pp. 8, 10-12, 25-28 y en el propio texto ciceroniano, libro VI, pp. 158-171.

³⁴ *Vid.*, especialmente García García, Heliodoro, *o. c.*, y Maravall, José Antonio, *Las Comunidades de Castilla*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, 3ª ed., pp. 64-65, cuando relaciona la utilización del concepto de patria y de *patres conscriptis* a los miembros de la Junta comunera, que no puede considerarse solo un recurso estilístico.

relata lo que vivió, por lo tanto no existe mediatización de otras fuentes indirectas, documentales o testificales, y teniendo como fin el dar noticia exacta de los hechos a los extranjeros, que introduce en el relato cuando los encuentra en Hospital del rey de Burgos, que alberga a los peregrinos que pasan haciendo el camino de la ruta de Santiago. Con ello consigue una serie de efectos literarios, descargando al relato de la fórmula habitual de hechos históricos que lo pueden llevar a problemas con el poder; además, el personaje que relata los hechos es ajeno al autor, por lo que lo libera de ser acusado de algún delito por estar cercano a los comuneros y, en tercer lugar, al insertar el relato en la ruta más internacional del momento, conectando lo local con lo europeo, máxime al entrar en contacto con un francés, un alemán y un italiano³⁵ en su coloquio, además de un toledano³⁶.

Por lo tanto nada de lo expuesto es aleatorio porque el relato de los hechos por parte castellana se plantea entre un toledano, con la significación que tuvo Toledo en los acontecimientos (en los que se recrea, por el mismo relato del toledano en muchas ocasiones, lo que aleja al autor de algunos de los episodios más duros de la contienda) y un burgalés (el propio Maldonado), el polo opuesto en las Comunidades en cuanto a su pronta retirada de las mismas y las razones de la burguesía y del Concejo para ello. Estos dos personajes no dejan de evidenciar la actitud de Maldonado de querer en unos momentos acercarse y en otros distanciarse del bando comunero, del que con seguridad debía estar más cerca, pero, como en su vida y obra, intenta mantener un punto de distancia que lo libera de toda sospecha en cualquier caso.

En segundo lugar, desde el punto de vista del análisis que aquí se aborda, desde el principio inserta su relato en un contexto femenino: el encuentro de los tres viajeros en el Hospital del rey, aledaño al Monasterio de las Huelgas de Burgos, monasterio cisterciense femenino, cuyo origen explica e incluso acerca al lector, al introducir aspectos relacionados con la abadesa.

A pesar de que el burgalés es el relator de los hechos, Maldonado, no logra apartarse de los acontecimientos al modo tradicional³⁷, el halo de lo femenino aparece con más frecuencia que en otras crónicas e historias analizadas y puede apreciarse la presencia de mujeres en ámbitos diferentes a los que aparecen en otros autores, po-

³⁵ El personaje italiano es interesante, porque Maldonado a través de las referencias a él o sus intervenciones, lo utiliza para conectar a España con la cultura clásica, recreándose en la explicación de la España romana, sus riquezas y valores, como el italiano en su exposición de la importancia de la irradiación de la cultura clásica en Europa.

³⁶ Es significativo que elija a un toledano entre los que participan en el coloquio, dada la trascendencia de Toledo en la revuelta, *vid.*, Martínez Gil, Fernando, *La ciudad inquieta. Toledo comunera. 1520-1522*, Instituto provincial de Investigaciones y estudio toledanos – Diputación provincial de Toledo, 1993.

³⁷ Acertadas apreciaciones sobre diferentes aspectos recogidos en la *De motu Hispaniae* de Maldonado, en Jerez, José Joaquín, *Pensamiento político y reforma institucional durante la Guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Marcial Pons, Madrid, 2007, *passim*.

siblemente por su influencia italianizante. Sin ánimo de exhaustividad: al referirse, conectando con las peticiones comuneras, al pago de un ducado por cada hombre y mujer, los pagos según los hijos e hijas³⁸; se refiere a la mujer de Diego Osorio que presencia los hechos cuando los acosaron los pecheros en Burgos, que relata pormenorizadamente³⁹; la contundente y atroz ferocidad contra niños y mujeres en cuantos lugares se extendía la revuelta, etc.

Sin embargo, ninguno tan realista y tan relacionado, por otra parte, con las palabras con las que se inicia este texto, que el referido a los hechos de Medina del Campo contra Fonseca:

La destrucción de la ciudad, la violencia a sus esposas e hijos, el descuartizamiento y la muerte (...). Las mujeres mismas, saliendo de sus casas y dejando a sus hijos en medio de las llamas, corrían junto a sus maridos dando alaridos, chillando y gritando tristemente ‘Corred varones, luchad los maridos, defended de estos ladrones los cañones, no os preocupéis de vuestras casas y pertenencias, aunque se destruyan, ardan y se quemén, nosotras, mientras seáis libres, mientras libréis a la patria, os procuraremos comida en el telar, el huso y la aguja; por Dios y la Virgen María, no queráis contribuir con vuestra culpa al derribo de las ciudades aliadas y a la dura servidumbre del mísero pueblo⁴⁰.

En definitiva, podrían reiterarse las citas, pero la conclusión sería que, al igual que otras crónicas, la mujer en *De motu Hispaniae*, está algo más presente que en otras, pero no está individualizada. Incluso cuando habla, poco, de alguna de las más conocidas, como María de Padilla, no tiene un juicio muy benévolo a juzgar por la práctica ausencia del relato, a pesar de tener una tendencia comunera en mayor medida que la mayoría de los cronistas, lo que queda claro en los relatos de Burgos y especialmente del obispo Acuña⁴¹, cuyo hermano, D. Diego de Osorio, era protector de Maldonado, si bien Diego de Osorio no se afilió claramente al bando comunero desde el principio y fue conocido su cambio de afiliación frente a los comuneros, secundado por Maldonado, que como él tiene un alineamiento con los comuneros en un primer momento y viraje hacia el bando realista seguidamente⁴².

³⁸ *De motu Hispaniae*, ed. cit. p. 127 y nota 1.

³⁹ *Ibid.*, pp. 152-153.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 199. Si bien este episodio es relatado por la mayoría de los cronistas, ninguno lo hace con tanta vehemencia y realismo como Maldonado. De similar realismo y pormenores es la descripción que hace de las atrocidades en otros lugares, como en la villa de Fuentes, *Ibid.*, pp. 333-334; o en la villa de Mora, *Ibid.*, pp. 379-386, *passim*. Asimismo es minucioso el relato del levantamiento de las Merindades contra Velasco, en el que también relata un episodio sobre la forma en que fueron sacadas de sus casas un grupo de nobles doncellas y, entre ellas, algunos realistas para eludir el acoso de los pecheros, *ibid.*, pp. 223-249.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 261-263. Sobre este personaje, *vid.*, Alfonso María Guilarte, *El obispo Acuña: historia de un comunero*, ed. Miñón, Madrid, 1979.

⁴² *Vid* Avilés Fernández, ., Miguel, *Sueños ficticios, o. c.*, pp. 111-116.

4.2. La mujer en el *Sueño*, de Juan Maldonado

Si *De motu Hispaniae* presenta las características dichas, desde mi punto de vista, muy diferente se presenta Maldonado en *Somnium*, pero si relacionamos ambas obras nos pueden aportar unas claves nuevas.

El análisis del significado de “sueño ficticio” y las connotaciones que presentan como modo de eludir posibles represalias, así como la inserción de este Sueño concreto dentro de los relatos utópicos del Renacimiento es tema ya estudiado hace varias décadas, así como el análisis de los planos en los que se inserta el relato⁴³, sin embargo, creo que no se ha relacionado alguno de los episodios relatados por Maldonado de las Comunidades, con el *Sueño*, cuya protagonista coincide.

En ningún caso puede considerarse arbitraria la elección de un personaje femenino para ser guía en el *Sueño* de Maldonado, ni lo es tampoco el nombre de la mujer, que fue real, Doña María de Rojas (o de Osorio), hija de su protector, Diego de Osorio, que en su sueño aparece como María de Rojas o bien su referencia, cuando inicia el relato de su Sueño porque unas muchachas discretas le preguntan sobre le cometa, quizás alusión a su pupila, Ana Osorio, hija de María de Rojas, así como su larga disquisición sobre la aptitud de las mujeres para el cultivo de la sabiduría⁴⁴, con lo cual, también en este caso una inicial ubicación femenina de su aventura onírica.

Diego de Osorio, casado con Isabel de Osorio, tuvo dos hijas, María Osorio (o de Rojas) y Ana Osorio. María se casó hacia 1504 con Pedro de Cartagena, señor de Olmillos y regidor de Burgos en el momento de las Comunidades. Pedro de Cartagena era descendiente de Pablo de Santa María, el conocido rabino judío, que llegó a ser obispo de Burgos⁴⁵. Maldonado, relata siempre de modo muy especial todo lo relacionado con esta familia, los Osorio y los Rojas: vivió los aconteci-

⁴³ Miguel Avilés Fernández, *Sueños ficticios, o. c.*, pp. 33-70, para la teoría general de los sueños y especialmente pp. 107-178, para la obra de Maldonado (sigo esta edición, que incluye la traducción del Sueño en las pp. 149-178); id., “Utopías españolas de la Edad Moderna”, *Chronica nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 13, 1982-1983, pp. 27-52, especialmente pp. 40-42, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/lejemplar?codigo=42026> El Sueño, fue publicado por primera vez posiblemente en 1541 (por lo tanto 9 años después de la fecha en la que lo sitúa, 1532), vid., id., *Sueños ficticios, o. c.*, pp. 107-108 y nota 3; Según Correa Calderón, Evaristo, *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500-1936): catálogo de impresos y manuscritos*, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981, p. 163, tuvo una segunda edición en Lima, en 1646. Más recientemente se ha analizado este género desde distintas perspectivas, significativamente puede verse la obra colectiva Sabaté, Flocel (ed.), *Utopies i alternatives de vida a l'Edat mitjana*, Pagès editors, Lleida, 2009, especialmente para el tema aquí tratado, Heusch, Carlos, “Humanismo, mundo ideal y el sueño utópico en el siglo XV”, *ibid.*, pp. 275-292.

⁴⁴ Vid. Avilés, Miguel, *Sueños ficticios, o. c.*, p. 142.

⁴⁵ Asensio, Eugenio, “Juan de Maldonado (c. 1485-1554) y su *Paraenesis* o el humanismo en la época de Carlos V”, *Id., De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2005, 251-313, las referencias a María de Rojas, en p. 263.

mientos acaecidos en Burgos durante las Comunidades; describió a Osorio como contrapunto de su hermano el obispo Acuña⁴⁶ y asistió al ataque de los comuneros a Diego Osorio e Isabel de Rojas, su esposa, el día 10 de junio de 1520, episodio que relata con todo género de detalles⁴⁷, y se recrea como ningún otro cronista e historiador de Carlos I en los personajes relacionados con los Mota, los Rojas y los Osorio, citando repetidas veces a la mujer de éste:

Lo llevaron contra su voluntad y, tras dejar a su mujer, Diego de Osorio, aunque ponía de pretexto la noche que ya se echaba encima y otras cosas, rodeado del pueblo al punto que a la mula le costaba mucho avanzar en la multitud, se vio empujado primero a la casa de García Ruiz Mota, para que por orden suya fuera incendiada y destruida. García Mota era objeto de gran odio para los pecheros, porque había sido procurador en las Cortes de La Coruña, y porque era hermano de Pedro Mota, obispo de Palencia, que en este tiempo tenía mucha influencia ante Carlos (...).

No pudieron empujar a Diego Osorio por fuerza o amenaza a que fuera a casa de Mota (...) Además, si su esposa e hijos no hubieran huido a escondidas por una puertat trasera hasta la casa de Osorio, habrían muerto arrojados a la misma hoguera con los colchones, tapices y lienzos ¡tan gran locura, tan gran demencia se había apoderado del común!⁴⁸.

Asimismo Maldonado vivió la muerte prematura de Pedro de Cartagena y de María de Rojas, truncándose sus anhelos, pero también idealizando su imagen, a la que posiblemente amó en secreto, a tenor de su relato y de las veces que es citada en *De Motu*; asimismo es María de Rojas la que guía a Maldonado en su sueño por un mundo diferente que lo llevará a dos relatos muy distintos, uno acompañado por ella que se

⁴⁶ Maldonado, Juan, *De motu Hispaniae*, ed. cit., pp. 261-279.

⁴⁷ *Ibid.*, ed. cit., pp. 149-161. Ciertamente los nombres de María e Isabel de Rojas u Osorio a veces aparecen confusos, pero considero que la secuencia es la que he expuesto. Posteriormente Maldonado continúa el relato de los acontecimientos entre el obispo Acuña y su hermano de forma pormenorizada, pp. 261-279; el relato de los acontecimientos de los Mota y Osorio en Burgos, es relatado mucho más brevemente por otros cronistas, entre ellos quizás el más expresivo es Fray Prudencio de Sandoval: "Era don Diego, a la sazón, corregidor de Córdoba, y había venido a ver a doña Isabel de Rojas, su mujer, y a sus hijos. Despidióse luego de ellos, y aquella noche caminó para Córdoba, dejando encargada su casa a Pedro de Cartagena, señor de Olmillos, que estaba desposado con doña María de Rojas, su hija, y al deán de Burgos, don Pedro Suárez de Velasco, que fue hijo del condestable, y a Francisco Sarmiento, que era su deudo. Estos caballeros acudieron luego a las casas de don Diego Osorio y entraron dentro, y hallaron a su mujer y hijas con harto desconsuelo por la ausencia del dueño y temor de las amenazas del pueblo, que en sabiendo la ida de don Diego, se juntaron y vinieron con ánimo de entrarle la casa, y aun saquearla y echarla por el suelo", Sandoval, Fr. Prudencio de, *Historia del Emperador Carlos V, o. c.*, II, pp. 29, 12-121 todo el relato, *passim*.

⁴⁸ Maldonado, Juan, *De motu Hispaniae*, ed. cit., pp. 153 y 155 respectivamente; Sobre este tema, *vid.*, Morán Martín, Remedios, "Mercaderes burgaleses en la Guerra de las Comunidades", en István Szászdi León-Borja, María Jesús Galende Ruiz (Coords.), *Carlos V: conversos y comuneros: Liber Amicorum Joseph Pérez*, Centro de Estudios Camino de Santiago, Valladolid, 2015, pp. 485-498. Debe tenerse en cuenta que estas familias de mercaderes burgaleses llegaron a tener una considerable riqueza, de hecho, los Rojas tuvieron sepultura en la Catedral de Burgos, que aún se conserva en una de sus capillas.

revela como una utopía lunar y otro, en el que lo deja solo, que es una utopía americana, casi contraste, de nuevo, entre lo utópico y lo real, aunque ambos sean imaginados.

Es el primero de los relatos, el lunar, el que me interesa resaltar de forma especial porque intuyo en él una continuada referencia a lo que podría haber sido utópicamente las aspiraciones comuneras, en el caso de haber prosperado y, siendo una sociedad ideal, al estilo de la propuesta en su *Sueño*, en ella podría desarrollarse su amor con María de Rojas. Obviamente, no existe en dicho relato alusión que pueda apoyar dicha aseveración, sino que debemos guiarnos por intuiciones tanto sobre el pensamiento de Maldonado, como del estilo literario elegido y el contenido del mismo, cuyos rasgos más significativos sería, comparando la realidad y la ficción.

Sitúa Maldonado el relato en el año 1532, en el que inició su docencia en Burgos en la cátedra de gramática, y a instancias de unas alumnas sale para observar el planeta: volvemos al entorno femenino en el que ubica Maldonado su relato; pero lo más significativo es que fue el año en el que pasó el cometa Halley, concretamente la noche del 14 al 15 de octubre⁴⁹. A nadie se le escapa el significado que para el mundo medieval y del Renacimiento tenía la aparición de un cometa, sobre lo que siempre se creaban relatos fascinantes en torno al inicio de un nuevo ciclo, a la destrucción del viejo mundo y la aparición de uno nuevo, etc. Esto unido al significado de su relato ubicado en la luna, nos puede dar una pista interesante para considerar que, dentro del pensamiento del Renacimiento, es un síntoma del inicio de un nuevo mundo, de una nueva sociedad, que es en la que se adentra.

Pero, antes de aparecer el cometa, Maldonado recuerda el dechado de virtudes de María de Rojas:

Mientras vivió, aquella mujer había llevado en la tierra una vida auténticamente celeste. ¿A quién no llamó la atención su prudencia y su excepcional sentido práctico? ¿Quién no alabó su honradez, su franqueza, su incomperable lealtad? ¿Quién no reconoció en aquella hembra, envidada en la flor de la vida, una perfecto ejemplo de acrisolada virtud? ¿Quién no se reconoció sorprendido por su constancia, su paciencia y su intrepidez en la adversidad?⁵⁰

Para continuar sobre la presencia soñada de María, de nuevo utilizando el diálogo para la exposición, una vez hecha la introducción de los hechos:

Primero estuve divangando en sueños de acá para allá, hasta que, al final, se me hizo presente María de Rojas, vestida con la elegante negligencia con que lo hacía tras la muerte de su esposo.

⁴⁹ Avilés Fernández, Miguel, *Sueños ficticios, o. c.*, pp. 107.

⁵⁰ Maldonado, Juan, *Sueño*, ed. cit., p. 150. Aún sigue relatando varios párrafos sobre la actitud de María de Rojas en torno a un pleito relacionado con la herencia de sus hijas.

Su traje resplandecía de tal manera, brillaba tanto su rostro, centelleaban sus ojos y sus manos de tal forma que poco me faltó para creer que era una diosa quien estaba a mi lado. Seguro es que, si no la hubiese reconocido al primer golpe de vista, me habría postrado a adorarla⁵¹.

Puede decirse, dentro del claro platonismo de Maldonado, que su relato es la expresión de su amor platónico, en el que la amada se revela en todo su esplendor, llevándolo en *volandas* por el universo (sin trabas y libre de prejuicios) de los difuntos hasta la Luna, en la que contempla una ciudad ideal, con organización perfecta y perfecta armonía, quizás la que hubiera resultado de aunar intenciones comuneras y realistas, donde “Honran al rey; su mayor satisfacción es complacerle, pues le deben obediencia. Todos anhelan y aman las mismas cosas. Si uno se mueve, todos le siguen. Si aquél decide levantarse, ninguno se sienta. Les mueven los mismos gustos y coinciden en los mismos deseos. En suma, son las virtudes las que reinan allí y las que dominan lo mismo en los hombres que en las mujeres. No hay envidias ni discordias; allí, finalmente, todos los vicios están descartados y prohibidos”⁵².

Refugiado en el sueño, ajeno a su voluntad, por lo que también a cualquier acusación que se le pudiera hacer de relación sacrílega, pregunta qué puede desear y es María quien lo reconduce a su aristotelismo cristiano “Déjate de desear –replicó María– lo que no te ha de aprovechar y fíjate en lo que más puede encenderte en el amor de Dios”⁵³, para llegar a comprender que nada le será permitido más allá del deseo, por lo que pide volver a la tierra, pero sin que lo abandone María⁵⁴, lo que hace, para iniciar el segundo sueño en el Nuevo mundo.

Una última evocación

EL *SUEÑO* DE MALDONADO fue publicado en 1541, parece en cierto modo premonitorio del destino de una de las hijas de María de Rojas, Isabel de Osorio⁵⁵, amante de Felipe II, posiblemente desde el año siguiente, 1542, puesto que todas las referencias lo vinculan con ella antes de su primer matrimonio con María Manuela de

⁵¹ *Ibid.*, p. 151.

⁵² *Ibid.*, p. 163.

⁵³ *Ibid.*, p. 165-6.

⁵⁴ “– Ilustre María, te lo ruego –dije–, no me abandones. Llévame antes a la tierra y déjame en cualquier lugar, desde donde pueda volver a mi patria. – No te abandonaré, no –respondió ella–, pues me lo pides con tanta insistencia y a mí se me permite hacerlo”, *Ibid.*, p. 166.

⁵⁵ Recientemente se está haciendo popular el género de novelas históricas que tienen como protagonistas a mujeres, entre ellas resulta fascinante la que se centra en Isabel Osorio, mujer de extremada belleza y cultura, a tenor de su estirpe de hombres de letras, la amante más permanente y fiel de Felipe II, claramente identificada y que fuera la musa para la serie de Danae pintada por Tiziano por encargo del rey, Domínguez, Mari Pau, *Una diosa para un rey*, Debolsillo, Barcelona, 2012, pp. 160-161, 198, *passim*.

Portugal. La referencia desde el principio del *Sueño* de Maldonado a la casa de Pedro de Cartagena y a la muerte prematura de éste y de su mujer, María de Rojas, así como al destino de sus hijas, a las que evoca repetidamente, siendo una constante en el sueño de Maldonado, interpellando en varias ocasiones a María sobre qué debe decirles a sus hijas, siendo la respuesta de ésta de absoluta displicencia y libertad⁵⁶, lo que representa una actitud enormemente avanzada para su momento, lejos de las pautas hasta entonces y hasta mucho después de entonces, indicadas para la mujer.

Lejos están las propuestas, casi coetáneamente, recogidas en la obra de Fray Luis de León, también conquense, *La perfecta casada*, que está dedicada a su sobrina María Varela Osorio⁵⁷, siendo el contrapunto a lo hasta aquí analizado, pero de nuevo nos aparece una Osorio en el tema relacionado con la mujer en el siglo XVI; o asimismo la obra del también erasmista Juan Luis Vives, *La mujer cristiana*.

A veces, como en el *Sueño* de Maldonado, la imaginación vuela al ideal de amor que no pudo ser, no solo por el diferente papel social de los protagonistas (mujer casada y clérigo), sino por la muerte prematura de la amada, que acrecienta el ideal, quedándose el amante secreto prisionero, al estilo de *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro⁵⁸, que seguramente conocía el autor del sueño, como se quedara también prisionera Isabel de Osorio, tras las rejas imposibles del amor regio.

⁵⁶ “Mi deseo es –respondió– que si quieren casarse, que se casen; si prefieren la soltería, que sean solteras; si les da por el monjío, que sean monjas; que hagan, en una palabra, lo que decidan hacer”, *Ibid.*, p. 171.

⁵⁷ Desconozco si tiene alguna relación con los Osorio que aquí hemos referido.

⁵⁸ San Pedro, Diego de, *Cárcel de amor*, Sevilla, por cuatro compañeros alemanes, 1492 (edición facsímil de Antonio Pérez Gómez, Valencia, Soler, Incunables Poéticos Castellanos, XIII, 1967), basada en la edición de Keith Whinnom, *Obras completas, II. Cárcel de amor*, Madrid, Castalia, on-line en Cervantes Virtual: 1980http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carcel-de-amor--0/html/fedfc8d4-82b1-111df-acc7-002185ce6064_2.html#l1_1_ [fecha de consulta: 10/06/2019]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asensio, Eugenio, “Juan de Maldonado (c. 1485-1554) y su *Paraenesis* o el humanismo en la época de Carlos V”, en *Id., De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2005, pp. 251-313.

Avilés Fernández, Miguel, “Utopías españolas de la Edad Moderna”, *Chronica nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 13, 1982-1983, pp. 27-52, especialmente pp. 40-42, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/ejemplar?codigo=42026>.

Cátedra, Pedro, *Del Tostado sobre el amor*, Stelle dell’Orsa, Barcelona, 1986.

Cervera Vera, Luis, *Francisco de Eiximenis y su sociedad urbana ideal*, Col. Torre de la Botica, Swan, Real Sitio de San Lorenzo de El Escorial, MCMLXXXIX.

Cicerón, M. Tulio, *Sobre la república*, introducción, traducción, apéndice y notas de Álvaro D’ Ors, Ed. Gredos, Madrid, 1984

Correa Calderón, Evaristo, *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500-1936): catálogo de impresos y manuscritos*, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981.

Domergue, Lucienne, “Goya, las Mujeres y la Guerra contra Bonaparte”, en *La Guerra de la Independencia en Málaga y su provincia (1808-1814)*, Servicio de Publicaciones del CEDMA, Málaga, 2005, pp. 231-248.

Domínguez, Mari Pau, *Una diosa para un rey*, Debolsillo, Barcelona, 2012

Fernández Jiménez, María Antonia, “La mujer en la guerra”, en *España 1808–1814. La Nación en armas*, Secretaría General Técnica del Ministerio de Defensa y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Secretaría General Técnica del Ministerio de Defensa y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2008.

Fuente, M^a Jesús y Morán, Remedios (Eds.), *Raíces profundas de la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Ed. Polifemo, Madrid, 2011.

García García, Heliodoro, *El pensamiento erasmista, comunero, moral y humanístico de Juan Maldonado*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1983.

- *El pensamiento comunero de Juan Maldonado*, Madrid, 1983.

Jerez, José Joaquín, *Pensamiento político y reforma institucional durante la Guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Marcial Pons, Madrid, 2007.

Jiménez Bartolomé, Ana María, “Las mujeres en la Guerra de la Independencia: propaganda y resistencia”, en *Ocupació i resistència a la Guerra del Francès (1808-1814)*, Biblioteca de Catalunya, Barcelona, 2005, pp. 247-256.

Madrigal, Alonso de, El ‘De optima politia’ de Alonso de Madrigal el Tostado, traducción y estudio preliminar de Juan Candela Martínez,

Maldonado, Juan, *De motu Hispaniae. El levantamiento de España*, Traducción, notas e introducción de María Ángeles Durán Ramos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991,

Maldonado, Juan *La revolución comunera. El movimiento de España, o sea historia de la revolución conocida con el nombre de las comunidades de Castilla, escrita en latín por el presbítero Juan Maldonado y traducida e ilustrada por el presbítero don José Quevedo, bibliotecario del Escorial*, 1840 (existe nueva edición con introducción de Valentina Fernández Vargas, Ed. Centro, Madrid, 1975);

El “De motu Hispaniae” de Juan de Maldonado, estudio y edición crítica de Manuel Martínez Quintana, Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1988 (Tesis doctoral, Departamento de Filología clásica, Facultad de Filología, UCM, 2015, está en pdf en el repositorio de la UCM)

Maldonado, Juan, *Sueño*, traducción castellana (Ed. de Miguel Avilés, Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 149-178, con estudio introductorio, pp. 107-148.

Maravall, José Antonio, *Las Comunidades de Castilla*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, 3ª ed.

Martín, José Luis, *La mujer y el caballero: estudio y traducción de los textos de Francesc Eiximenis*, Edicions Universitat de Barcelona, 2003.

Martínez Gil, Fernando, *La ciudad inquieta. Toledo comunera. 1520-1522*, Instituto provincial de Investigaciones y estudio toledanos – Diputación provincial de Toledo, 1993.

Mendonça, Manuela, “Uma mulher no exílio: Maria de Padilha e Portugal”, en *Monarquía y revolución: en torno a las Comunidades de Castilla. I Simposio Internacional de Historia Comunera*, Valladolid, 2009, pp. 259-275.

Mexía, Pedro, *Historia del Emperador Carlos V, escrita por su cronista el magnífico caballero --*, Ed. y estudio de Juan de Mata Carriazo, Espasa Calpe, Madrid, 1945.

Montero Ballesteros, Alberto, “El ‘Tractado de Republica’ de Alonso de Castrillo (1521)”, *Revista de Estudios Políticos*, 188, 1973.

Morán Martín, Remedios, “Mercaderes burgaleses en la Guerra de las Comunidades”, en István Szászdi León-Borja, María Jesús Galende Ruiz (Coords.), *Carlos V: conversos y comuneros: Liber Amicorum Joseph Pérez*, Centro de Estudios Camino de Santiago, Valladolid, 2015, pp. 485-498.

Muñoz Fernández, Ángela, “Introducción”, en *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Ed. Laya, Madrid, 1989

Pérez Rubio, Alberto, “La mujer y la guerra en el Occidente europeo (siglos III a. C.-I d. C.)”, en Jordi Vidal y Borja Antela (eds.), *Más allá de la batalla. La violencia contra la población en el mundo antiguo*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2013, p. 97-126

Pérez-Prendes, José Manuel, “El mito de Friné”, en *Cuadernos de Historia del Derecho, Cuadernos de historia del derecho* (en homenaje a don Manuel Torres López.) 6, I y II, 1999-2000, pp. 211-232.

— “El mito de Friné. Nuevas perspectivas”, en *Anuario de la Real Academia de Bellas Artes de San Telmo* nº 5, 2005, pp. 33-46.

— “Génesis, 2.25”, en Fuente, Ma Jesús y Morán, Remedios (Eds.), *Raíces profundas de la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Ed. Polifemo, Madrid, 2011, pp. 407-432

— “María Pacheco, comunera por otro entusiasmo”, en Szászdi León Borja, István y Galende Ruiz, María Jesús, *Imperio y tiranía. La dimensión europea de las Comunidades de Castilla*, Universidad de Valladolid, 2013, pp. 385-410.

Plutarco, *Las vidas paralelas*, III, traducidas de su original griego al castellano, por el consejero de Estado D. Antonio Ranz Romanillos, Imprenta Nacional, Madrid, 1822.

Reder Gadow, Marion, “Mujeres en las Barricadas durante la Guerra de la Independencia (1808-1814): la rondeña María García ‘La Tinajera’”, en *Dossiers feministes*, 15, 2011 (Ejemplar dedicado a: Mujeres con mayúsculas. Barricadas, salones y escritorios (siglos XVII-XIX), pp. 9-25

Rodríguez Horillo, Miguel Ángel, “Las Historias de Salustio y los acontecimientos del año 75 a. C. en Hispania (fragmento I 125, II 89-97 M)”, en *Palaeohispanica* 12, 2012, pp. 109-139.

San Pedro, Diego de, *Cárcel de amor*, Sevilla, por cuatro compañeros alemanes, 1492 (edición facsímil de Antonio Pérez Gómez, Valencia, Soler, Incunables Poéticos Castellanos, XIII, 1967), basada en la edición de Keith Whinnom, *Obras completas, II. Cárcel de amor*, Madrid, Castalia, on-line en Cervantes Virtual

Sandoval, Fr. Prudencio de, *Historia del Emperador Carlos V, rey de España*, La Lectura. Biblioteca de obras selectas, bajo la dirección de D. Gregorio Urbano Dargallo, Madrid, 1846

Smith, Paul Stephen, *A humanist history of the "Comunidades" of Castile: Juan Maldonado's De motu hispaniae*, University of British Columbia, 1987 <https://circle.ubc.ca/handle/2429/26922?show=ful>

Tácito, Cayo Cornelio, *La Germania*, Trad. de Carlos Coloma, M. Aguilar editor, Madrid, 1945.

Tamayo Acosta, Juan José, "Las fuentes religiosas cristianas: La Biblia y los padres de la Iglesia", en Fuente, M^a Jesús y Morán, Remedios (Eds.), *Raíces profundas de la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Ed. Polifemo, Madrid, 2011, pp. 27-44

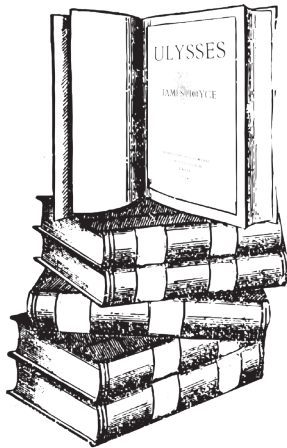
Vigil, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1986;

Zúñiga, Francesillo de, *Crónica burlesca del emperador Carlos V*, Edición, introducción y notas de Diane Pamp de Avalle-Arce, ed. Crítica, Barcelona, 1981

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.026>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 477-500

Reseñas

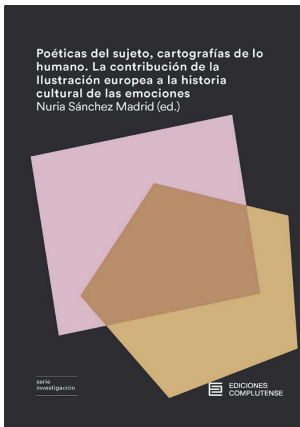
Books Reviews



Poéticas del sujeto, cartografías de lo humano. La contribución de la Ilustración europea a la historia cultural de las emociones

NURIA SÁNCHEZ MADRID (ED.)

Ediciones Complutense, Madrid, 2018.
279 páginas



Subjetividad, emociones, pasiones, sentimiento Son los términos que más abundan en esta obra en la colaboran diversos profesores, profesoras, académicos dirigidos por Nuria Sánchez Madrid. Una nueva visión, una innovadora propuesta a la comunidad científica que nos ofrecen una Ilustración que va más allá de la razón fisicomatemática: una Ilustración atravesada de subjetividad, de pasiones mundanas y emociones. Nos encontramos ante un compendio de artículos inéditos que se recogen en este volumen como resultado del proyecto de innovación educativa *Emociones políticas y virtudes epistémicas en el siglo XVIII: Innovación en la enseñanza de las Hu-*

manidades, concedido por el Vicerrectorado de Calidad de la Universidad Complutense de Madrid durante el curso 2016/17. En este contexto, Sánchez Madrid ha sabido coordinar y dirigir a un amplio grupo de profesores que han insistido en investigar en aquellos puntos ciegos de la tradicional interpretación del Siglo de las Luces, una valoración hegemónica que ha insistido en diseccionar a la razón como si de una clase de biología se tratase, un pensamiento frío y analítico, una razón

desprovista de todo rasgo personal o afectivo, sin dar cuenta de la otra parte de la naturaleza humana: la subjetividad, las pasiones y las emociones, las cuales juegan un papel protagonista en el interior de la política, pues no se debe olvidar el papel del sentimiento en la mayor de las revoluciones políticas, sociales y culturales que alumbran al mundo moderno, a saber, la Revolución Francesa en 1789.

Como bien señala María José Villaverde, en el prólogo del volumen, aludiendo a la obra *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, nuestros filósofos, *Les philosophes*, han sido narrados como meros defensores de la razón, sus textos parece que son meros elogios de la razón, qué cosa más alejada de la realidad; Diderot, Rousseau, el barón d'Holbach, Helvétius, y también, pensadoras como madame Helvétius y Sophie de Grouchy -impulsoras de la Revolución Francesa-, gozaban de los placeres de la vida en los salones parisinos de la rue Royale, eran grandes amantes de la buena vida, hedonistas empedernidos, algunos, como Rousseau, tenían episodios de éxtasis, arrebatos, estados de contemplación e iluminaciones. La pregunta que se nos plantea en esta obra es si es posible en este fenómeno intelectual, que recibe el nombre de Ilustración, concebida hegemónicamente como la separación radical entre el conocimiento -que vendría a ser el gobierno de la razón- y la religión – gobernada por la fe-, realizar un corte tan nítido o si más bien, *les philosophes* nunca realizaron una separación tan radical entre la subjetividad humana y el reinado de la razón; la tarea que se proponen los autores y autoras, de los trabajos que aquí reseñamos, es la vislumbrar el papel de las pasiones en ese claroscuro que es la Ilustración.

El volumen concede prioridad al estudio de diversos autores poco conocidos en el contexto ilustrado, a saber, Adam Ferguson, Karl Philipp Moritz, Jean Paul Richter, Ludwig Tieck, o el papel olvidado que tuvieron mujeres como Madame Helvétius dentro de los salones parisinos donde se empezaron a configurar las ideas que desembocarían en la tríada “Libertad, igualdad, fraternidad”; asimismo, se renuevan las interpretaciones sobre autores canónicos como Lessing, Denis Diderot o David Hume. El gran relegado en este estudio es el ginebrino Jean-Jacques Rousseau, con el propósito de darle lugar a quienes no han sido reconocidos dentro del contexto ilustrado europeo.

La obra dirigida por Nuria Sánchez Madrid consta de tres partes. La primera de ellas recibe el título *Paisajes de la subjetividad*, donde se reúnen estudios sobre la pintura de Chardin, el pincel como herramienta que nos permite adentrarnos en el ser de las cosas, elaborado por Guillermo de Eugenio; acerca del ballet d'action de Noverre, donde Ibis Albizu se detiene sobre la interacción entre razón y pasión, narrando el modelo de danza que introduce la polémica entre mecánica y expresión; estos textos dan cuenta de la interacción de las prácticas artísticas con las construc-

ciones conceptuales. Dos estudios más conforman la primera sección, uno de ellos sobre la interpretación de Platón que realiza Victor Cousin frente al pensamiento empirista de Condillac, del que se ocupa José María Zamora Calvo; y, cierra el capítulo, una nueva consideración sobre Lessing, realizada por Ricardo Gutiérrez Aguilar. La segunda sección del volumen lleva por título *Patologías de la conciencia*, en la que se reúnen diversos estudios que hacen hincapié en la locura como antagonismo de la visión optimista de la conciencia que suele identificarse con el pensamiento ilustrado europeo. Este apartado es el más extenso, encabezado por el estudio que realiza Guillermo Villaverde sobre la necesidad en cuanto a disposición a la sinceridad que debe tener aquel que enuncia algo al mundo, en pro de una verdadera comunicación, un estudio sobre el modelo trascendental de racionalidad configurado por Kant. Por otra parte, la editora del volumen, Sánchez Madrid, dedica unas páginas a la novela *El sobrino de Rameau*, de Denis Diderot, donde expone la sinrazón, lo aleatorio y arbitrario que es inmanente al género humano ante la aparente normalidad de la sociedad del Antiguo Régimen. En este sentido, Ana Carrasco-Conde ahonda en las sombras de la conciencia, en el desfondamiento del sujeto romántico, realizando un estudio filosófico y literario sobre la patología mental en autores como Ludwig Tieck o Karl Philipp Moritz; lo propio hará Laura Herrero Olivera sobre la locura y la normalidad en Jean Paul Richter. También Germán Garrido Miñambres se ocupa del síntoma y de la melancolía en la novela *Anton Reiser* de Moritz. El malestar existencial, el desvarío, el arrebató forman parte de esa razón del sujeto, hay cierto nihilismo en ese desfondamiento ante preguntas sin respuesta. La última sección del volumen concluye con una serie de textos que se reúnen bajo el título introductorio *Emociones políticas*, cuyo vector principal es la valoración de los afectos y emociones en el pensamiento ilustrado europeo: una serie de afectos que dirigen su mirada a la tríada revolucionaria ya mencionada. En el texto de Gerardo López-Sartre se hace hincapié en la cooperación social mediante la cual el egoísmo consigue renovarse, a la luz de David Hume. De igual manera, nos encontramos con varias páginas dedicadas al liberalismo clásico en las figuras de Turgot y Ferguson de mano de Paloma de la Nuez e Isabel Wences, contemplando la necesidad de una sensibilidad humana enfocada a la tarea y a la responsabilidad política, por la que los hombres y mujeres deben ser educados emocionalmente para una sociedad futura cohesionada donde puedan cultivarse las distintas virtudes. Por último, podemos disfrutar de un capítulo dedicado a las grandes olvidadas de la Ilustración, a las mujeres, en concreto se les hace justicia mediante las figuras de Madame Helvétius y Sophie de Grouchy, quienes tomaron parte de los diversos debates y construcción de ideas en los salones parisinos donde se estaba fraguando un mundo nuevo.

Como todo lo que hace y dirige Nuria Sánchez Madrid, lo hace desde una óptica y un propósito interdisciplinar, reuniendo a distintos autores y autoras que se proponen ir siempre un paso más allá; acercándose a distintos planos y contextos, como son la danza, la pintura, el diseño de diversos mapas categoriales. Como bien se nos ofrece en este volumen, la Ilustración no se ha agotado -tampoco en sí misma- y los distintos estudios que configuran el trabajo contribuyen a ampliar el horizonte de lo que, hasta ahora, hemos entendido como Ilustración europea, que ya no es una disección de la razón, sino también un hacernos cargo de lo irracional que hubo en ese fenómeno intelectual, de la presencia de lo patológico en el sujeto y en el mundo en el siglo XVIII.

DANIEL GARCÍA CORRAL

Sobre la nostalgia

DIEGO GARROCHO

Garrocho, D. S.,
Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae,
Madrid, Alianza Editorial, 2019.



A nadie le resulta extraña la experiencia de la nostalgia, pero es, sin embargo, una emoción a la que podemos poner fecha, al menos, si no a la emoción, sí al nombre que se le da. Esta fecha es 1688 y resuena con significancia y significado político en toda la Modernidad. Es esta fecha, esta casualidad, la que da pie y mueve un libro como este, *Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae*, editado por Alianza editorial en 2019. Su autor es Diego S. Garrocho, profesor de Ética y Filosofía política en la Universidad Autónoma de Madrid y del Máster oficial en Crítica y Argumentación filosófica en esa misma universidad, del cual es también coordinador. Tiene otro

libro publicado que se basa en su tesis doctoral, *Aristóteles. Una ética de las pasiones*, además de algunas publicaciones colectivas y traducciones.

Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae recoge, ya en su título, la vocación de su autor, quien, con un marcado interés por las cuestiones políticas de nuestro presente, exhibe un amplio conocimiento de la filosofía griega. Esto se puede apreciar en ese doble rubro que articula, por un lado, una cuestión que es moderna de

necesidad, como es la nostalgia y, por el otro, una de las penas clásicas del derecho romano, pero que tiene un recorrido histórico más amplio: la condena de la memoria. De esta forma, en el título se disponen ya y se muestran las herramientas de las que se ha de servir el texto, que establecerá un constante y fructífero diálogo entre la Antigüedad greco-latina (aunque también la judeo-cristiana) y el mundo y el pensamiento de la Modernidad. Pero el diálogo entre estas dos “cosmovisiones” se habrá de conjugar con otro que es tanto o más evidente que este y que, junto a él, forma la estructura que permite dotar de contenido al texto, como si este se tratara de una nave con bóveda de crucería. Este segundo diálogo es el que se establece de ida y vuelta entre la reflexión epistemológica y sobre psicología de las emociones (a veces, historia de la psicología de las emociones), y la teoría política. En este sentido, y en las propias citas del texto se puede comprobar, se debería situar a este texto en continuidad con el proyecto de Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor*¹, a quien, por lo demás, cita en varias ocasiones Garrocho; pues no solo es que se esboce en el libro de este un movimiento similar en el establecimiento de la historia cultural y política de una sensación o emoción, sino que, además, la nostalgia se va a entender siempre en la clave que aporta aquella frase de Nietzsche con la que se abre el texto: “solo lo que no deja de doler permanece en la memoria”², de tal forma que el dolor es una cuestión que no deja de estar presente en el texto. En definitiva, se puede comprender el libro de Garrocho como un ensayo sobre la nostalgia en clave político-epistemológica, cuyo eje es el dolor o el daño.

Así, el texto se organiza en dos partes temáticas, no diferenciadas por el autor, pero que si guardan entre sí cierta independencia en cuanto al contenido se refiere. Por un lado, habría una primera parte que funciona como una declaración de los supuestos que dan razón del libro, así como una cierta preparación, no solo metodológica, sino también terminológico-conceptual en pos y en pro de los desarrollos de la segunda sección. Esta primera parte la componen, excluyendo la introducción, los dos primeros capítulos del libro: “*Memento, homo*” y “Políticas del mito, la memoria y el olvido”. El primero de ellos se despliega como una reflexión en la que se va a defender uno de los presupuestos y, a la vez, tesis más importante del libro. Esta tesis es con la que se abre el capítulo de una manera que recuerda a esa forma de proceder de Carl Schmitt al comienzo de las distintas partes de *Teología política*³ y que, por su construcción, recuerda a Aristóteles: “el ser humano es un animal que añora”⁴. Hay quien

¹ Moscoso, J., *Historia cultural del dolor*, Barcelona, Taurus 2011.

² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 88, citado en Garrocho, D. S., *Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p. 13.

³ Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

⁴ Garrocho, D., *Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae*, op. cit., p. 23.

diría que esta es otra, de las muchas caracterizaciones esencialistas de la condición humana, pero el impacto inicial que produce tal afirmación se suaviza según se avanza en la lectura de las páginas, cuando se pone en relación con otras formas de expresar la humana condición. En fin, con esta tesis se prepara el supuesto antropológico del que depende toda la reflexión política en este texto y que permite construir, como se hará en el segundo capítulo, toda una arqueología (en el sentido griego de la expresión) de las formas de añoranza y la forma en la que estas están a la base del pensamiento, no solo político, sino general, de Occidente, partiendo del mito y llegando a los trabajos de los grandes pensadores griegos y romanos. Este segundo capítulo sirve, además, para clarificar ciertos conceptos y distinguir entre términos que tienen entre sí un aire de familia y que se relacionan, precisamente, con “añoranza”. No en vano, el interesado por las cuestiones relativas a la memoria y al olvido, pero también referidas a su presencia en los mitos, su naturaleza política y la declinación artificial, encontrará en estas páginas una de las mejores fuentes sobre el tema en castellano.

Por el otro, se encuentra la segunda parte del texto que está formada por “La invención de una experiencia” y “La ciudad y la nostalgia”. Habida cuenta de que en esta segunda parte se aborda, casi de forma exclusiva, la cuestión de la nostalgia, hay quien podría pensar que no impide una correcta lectura del texto el comenzar directamente por el tercer capítulo que abre esta parte. Sin embargo, y aunque haya un evidente salto entre las dos secciones que influye hasta al tono de la obra, la segunda de ellas requiere de la primera y su lectura pierde, en parte, cierta brillantez si se obvia esta. Por ende, la segunda parte ha de ser leída partiendo de su continuidad con la primera. Siendo esto así, el tercer capítulo desarrolla la aparición de una forma nueva de añoranza que se suma a las ya planteadas en el segundo. En él se plantea, tanto el debate terminológico sobre la nostalgia, como su origen y evolución. Apareciendo el término en 1688 en la tesis preliminar de un aspirante a médico suizo llamado Johannes Hofer en los tiempos de la Revolución Gloriosa en Inglaterra, remite a una enfermedad propia de soldados como es el “*mal du pays*”. El paso del tiempo hará que en un siglo XIX que, no en vano, es el siglo de la aparición de la historia como una disciplina universitaria y, además, del historicismo, se produzca una transformación tal que la nostalgia sea entendida como una emoción. Y con ello, alcanzará cierto prestigio asociada a ciertos temperamentos geniales. Un prestigio que lleva al siglo XX y al XXI a una situación en la que, perdiéndose la confianza en el futuro, no quedará más que un tiempo de nostalgia, tal como evidencian las ciudades a partir del XIX. Es esto lo que se aborda en el último capítulo del libro antes del epílogo.

Siendo esto así, *Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae* se presenta como un texto de interés en varios sentidos. En un primer momento, es un libro que resulta de un interés filosófico innegable que se sigue del abordaje de una de las cuestiones más can-

dentes y pregnantes de nuestro tiempo. Historia, memoria y olvido -como se titula el famoso libro de Ricoeur⁵- son temas que pueblan cada vez más páginas, no de la prensa generalista, sino de cualquier clase de publicación, sobre todo a partir de los acontecimientos que siembran de ataques al recuerdo el siglo XX. Es, así, interesante en sentido filosófico no solo al darse un objeto problemático de nuestro presente e intentar inaugurar una nueva forma de reflexión con respecto a él en un sentido crítico; no solo por eso, sino porque tiene una dimensión práctica (ético-política) que resulta (o al menos, así debería hacerlo) inevitable para la reflexión filosófica.

Tiene, asimismo, un interés científico. Esto se debe a que presenta las mayores y mejores fuentes y referencias con respecto a esta cuestión, y, además, es un texto que se resuelve como original y como ofreciendo una respuesta estimulante al problema de la nostalgia y la memoria. El interés científico alcanza, incluso, al proceder, pues la primera parte se erige como una excelente fuente para la clarificación de varios de los conceptos que se entrelazan y enredan en la reflexión sobre la memoria. Con lo que podría ser de utilidad a los estudiosos sobre la nostalgia en muy diversos ámbitos. A esto se añade, y con esto ha de cerrarse esta reseña, un interés que no es menor, teniendo en cuenta que es un ensayo, y es el interés literario. En este sentido, es imperativo referir al estilo del texto que, si bien se pierde en unos pocos momentos, se mantiene casi inalterado a lo largo de todo el libro. Es un estilo en el que el autor ya ha abundado en ciertas ocasiones y combina una construcción elegantemente barroca de la sintaxis, con un uso sorprendente de ciertos términos y un gusto por lo arcaizante. Por tanto, de alguna manera, y ya por su forma, el libro se construye también como un monumento a esa nostalgia que inunda nuestro tiempo y que, quién sabe, aquejara al autor cuando se sentó delante del teclado y escribió la primera línea del texto.

JESÚS PINTO FREYRE

⁵ Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2010.

En los límites de lo posible: política, cultura y capitalismo afectivo

ALBERTO SANTAMARÍA

Madrid: Akal, 2018
212 pp.



Toda crítica del capitalismo cargada de herramientas filosóficas parece obligada a afrontar un dilema: debe elegir entre la precisión conceptual o arriesgar una cuota de altura teórica para llegar a un público más amplio. No obstante, el ensayo de Santamaría consigue aunar ambas vertientes sin disminuir la precisión de su diagnóstico. En un intento de mostrar el suelo común al discurso sostenido por gestores, artistas, emprendedores y élites económicas, ensaya un abordaje de la discusión sobre el neoliberalismo dotándose de un evidente planteamiento estético, cuya discusión sobre la configuración de los posibles tiene un aire de familia nada inocente con debates ya sostenidos en la estética filosófica debido a la circulación de planteamientos como el de Rancière y su concepto de *reparto de lo sensible*. Quizá sea una referencia velada o, como mínimo, una conexión susceptible de ser trazada por cualquier lector de filosofía.

En cualquier caso, el fenómeno escogido (capitalismo afectivo) y el objeto de estudio (los nuevos discursos de gestión empresarial), sitúan a este ensayo en la línea

de los *Critical Management Studies*, con la particularidad de que su planteamiento estético o cultural permite declinar su apuesta por la indagación de los efectos políticos de cierta *obesidad creativa* que parece abundar en la empresa y en los espacios educativos.

Un punto de común acuerdo en las discusiones sobre neoliberalismo consistiría en la ubicuidad de la razón neoliberal, una forma de racionalidad que habría transformado todo ámbito y toda relación social. La novedad que introduce Santamaría es un estudio de la dimensión afectiva de este capitalismo, cómo habría colonizado todas nuestras disposiciones apuntando a una reorientación de la infelicidad producida por el trabajo, mediante el recurso a la creatividad, palanca sutil de aceptación y enardecimiento de la propia explotación laboral.

Ante tal planteamiento, los problemas que diagnostica Santamaría podrían cifrarse en una retórica afectiva que conforma un dispositivo de poder blando, saturado de consignas que apuntan a oscurecer la precarización y las altas dosis de autoexplotación; la configuración de ese dispositivo afectivo como una forma de activismo, mostrando al neoliberalismo como una práctica intensamente activista en lo cultural; y, por último, la producción de *ciudadanía de baja intensidad*, una despolitización lograda por la captura de unos afectos que, en condiciones pasadas, apuntaban precisamente a una crítica del capitalismo.

Al mismo tiempo que analiza una problemática global y recoge el testigo de las indagaciones de otros autores, Santamaría se sitúa con los debidas cautelas en la coyuntura española, lo que le permite extraer ejemplos del modo de funcionamiento de toda política cultural y las dimensiones sacrificiales que adquiere la racionalidad neoliberal cuando se imbrica con otras culturas (cristiana, dictatorial...), con total indiferencia hacia el tipo concreto de institucionalidad a la que se enfrente, es decir, sin importar si el marco político es democrático o de cualquier otro tipo. Lo que importa es delimitar los límites de lo posible, gestionarlos mediante una política de lo sensible que movilice un relato según una dinámica transformadora orientada, por un lado, a la construcción de una forma de olvido y, por el otro, a la puesta en marcha de una dinámica cultural simplificadora, que dicotomiza las alternativas resultantes opacando aquellas que podrían cuestionar los límites del marco dado.

Ese activismo cultural que el neoliberalismo pone en marcha se configura como un *dispositivo afectivo blando*, capaz de generar adhesión al mercado y a los preceptos de competitividad. Se trata, en el sentido de Foucault, de una *intervención ambiental* que no deja nada sin transformar y que apunta, en última instancia, a la eliminación de los efectos anticompetitivos de toda acción. En esa línea, “el potencial cultural del neoliberalismo se basa en que es radicalmente inclusivo” (p. 36),

acogiendo en su seno elementos potencialmente cuestionadores y subordinándolos al prisma de la competitividad.

En la movilización no conflictiva de la emoción y la creatividad, “hay un objetivo claro: generar ciudadanía de baja intensidad” (p. 41), borrar las fronteras entre trabajo y vida familiar, porque el tránsito cognitivo entre ambas tiene un coste con el que la racionalidad neoliberal no está dispuesta a cargar. Y, dado que el neoliberalismo implica “la empresarialización de la vida como eje vertebrador de toda toma de decisiones humanas” (p. 47), requiere una adaptación constante, la producción a cada instante de un marco regulativo distinto. A diferencia del naturalismo de la cosmovisión liberal, el proyecto neoliberal no conoce clausura, necesita reordenar constantemente el marco, de ahí el acierto del autor al mostrarlo como *incansablemente activista*.

El funcionamiento de esta dinámica cultural requiere de la apatía de los sujetos, necesita crear una ciudadanía no conflictiva. Y, muy inteligentemente, el neoliberalismo concibe la cultura como algo más que un proceso creativo, es también la forma de poner límites a lo posible, funcionalizar el marco y sus posibilidades. Como señala el autor, “la cultura es el modo de gestionar los límites sensibles de la política y es el modo también en el que se gestiona nuestra relación con el trabajo” (p. 57). En ese sentido, el éxito del activismo neoliberal reside en la “construcción de una ciudadanía tendente a combinar apatía política y capital humano” (p. 77). La despolitización es el objetivo; los afectos, el medio.

Los discursos gerenciales de las últimas décadas configuran un tipo de espíritu empresarial que permea todo ámbito social. Adoptan una forma de justificación del neoliberalismo no sólo tramposa sino seductora, generando adhesión entusiasta y haciendo pie en las críticas de época a las rigidices del Estado asistencial. El modelo de sujeto que esconden y apuntalan es producido para su máxima adaptación a las dinámicas del mercado competitivo. Esa evisceración cultural, que vacía los elementos culturales de su carga crítica, “deja traslucir una mercantilización en las formas de entender la democracia, la participación y los vínculos sociales” (p. 24). El resultado es una atomización con características moralizantes. Al desarticular el momento de la indignación, se impele al sujeto aislado a cambiar su reacción frente a la realidad que lo tensiona, pero no la realidad misma. Un movimiento de tales características sólo podía ser solidario de una erosión de la democracia y de los marcos colectivos de acción y comprensión, planteamiento que Santamaría toma de las críticas de Wendy Brown al neoliberalismo. En la estela de otras lecturas de corte foucaultiano, el lastre del sujeto político contemporáneo está presentado cabalmente y abre el campo a exploraciones futuras. Sin embargo, puede acusarse una falta de diálogo con otras perspectivas, como la crítica de la economía política,

que quizá permitan presentar las transformaciones del trabajo como un fenómeno coherente con las exigencias del proceso de valorización y las líneas motrices de un posfordismo sobre el que se dan unas pinceladas en este ensayo sin detenerse en exceso en su relación con este giro emocional del capitalismo.

En definitiva, la retórica afectiva, que termina produciendo sujetos sacrificiales y responsabilizados, “se apropia conceptos, los produce liberados de carga crítica” (p. 81), pero la creatividad de la que se vale “no es sólo un modelo ideológico, es también una forma de gubernamentalidad” que tiene dos objetivos muy claros: el aumento de la productividad y la generación de adhesión (p. 132). Así, el proyecto neoliberal se perfila como una estrategia de adaptación constante de los sujetos a un orden competitivo. Pero ese modelo sólo supone el desgarramiento de lo social, el desgaste del individuo, y lo que el capitalismo neoliberal no puede ofrecer es el tejido social en el que emerja una felicidad sostenible, para lo cual es necesaria una cultura crítica, una cultura entendida como conciencia vigilante.

La propuesta con la que Santamaría cierra el ensayo parte de un entendimiento de la relación entre cultura y acción crítica, según la cual la indignación puede tornarse actitud reflexiva. El constructo emocional que, mediante diversas mutaciones semánticas, inhabilita la crítica, es puesto a trabajar para sacar rendimiento de las emociones, que deben ser “reconducidas, diseccionadas, funcionalizadas”, en la medida en que pueden “desestabilizar el sistema y generar desequilibrio” (p. 146). La cuestión es que el capitalismo neoliberal advierte que la infelicidad es improductiva, y trabaja, en consecuencia, para controlar esos afectos, obturando toda actitud crítica. Así, la cultura creativa que nos ofrece, funciona como “barniz que oculta el disenso”, pero, la cultura como totalidad abierta, es también una herramienta política y “el lugar desde el que cuestionar la norma cultural homogeneizadora y despolitizadora”, una cultura que nos reconcilie con el disenso.

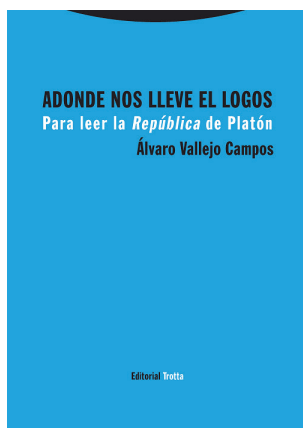
SERGIO VEGA JIMÉNEZ

Adonde nos lleve el logos.

Para leer la República de Platón

ALVARO VALLEJO CAMPOS

*Madrid, 2018,
Trota, 361 páginas.*



Este trabajo incluye diez capítulos, tantos como la *República* del filósofo griego, con un prólogo y una introducción. Al final de dicho prólogo, el autor establece lo que quiere hacer: “propongo al lector... una lectura comprensiva, sin dejar de ser crítica, porque, antes de cuestionar a un pensador, hay que entender sus razones y las motivaciones profundas de su filosofía” (páginas 13-14). Luego dice que los diálogos son “como piezas de un todo” (página 16). Cree que en *República* existe un contenido utópico, como muestra el asunto de la igualdad de las mujeres, los hombres, la comunidad de los hijos y el filósofo gobernante, o el tema de la justicia, pero esto no es

contradictorio ni incoherente, sino que hay que tomarlo como la propuesta de un ideal a conseguir. ¿Cuándo sucederá? Muchos ideales todavía no se han conseguido.

Vallejo conoce bien los análisis especializados que se han pronunciado, ofreciendo sus propias interpretaciones, que toma directamente, dando su posición razonable. Del libro I se ha dicho que tiene “cierta autonomía” (página 35) e independencia, pero el autor lo considera “el preludio” (página 36) de la obra para presentar los

personajes y la acción dramática. Aunque no consiga definir la esencia de la justicia, de la que trata este libro, Platón plantea el programa de los libros II-IV “en los que explica la concepción platónica de la justicia” (página 51).

¿Es, acaso, un contrato la justicia que hace el fuerte con los débiles? Se trata de la teoría contractualista. No, no es ningún pacto, ya que los débiles no pueden enfrentarse al fuerte. Además, la práctica enseña que el injusto vive mejor que el justo y esto es una clara injusticia. Es el individuo quien tiene que encontrarse con el Estado en un isomorfismo que garantice la seguridad de sus derechos individuales. Ahora bien, como en el Estado mandan los guardianes, se trata de la educación que reciban estos y que transmitan a quienes formen parte de él y vivan en su ámbito. Por eso, el libro III tres viene dedicado a la educación de los guardianes, que no necesitan propiedad privada, porque reciben un salario «para que no les falte ni les sobre nada» (página 92).

De este modo, y después de haber sido seleccionados los gobernantes, sólo en la polis ideal podrá encontrarse la felicidad, teniendo en cuenta que la ciudad es lo primero y el individuo está destinado a ella, como enseña el libro IV. No hay “una metafísica del estado explícita y rotunda” (página 96), ni, por tanto, totalitarismo, como denuncia Popper y sus seguidores. Es aquí donde se da la justicia y la felicidad, que es lo que está buscando Platón y cuya base se encuentra en los géneros del alma, porque hay que ordenar el afán de riquezas (tendencia concupiscible), la necesidad de los honores (parte irascible) y dirigirse al amor al conocimiento (parte racional).

Llegamos de este modo al libro V, en que analiza al filósofo gobernante. Aquí se acentúan todavía más las notas utópicas, sin que detengan a Platón ni siquiera el riesgo de caer en el ridículo, puesto que le presiona “un impulso moral” (página 129). Así se entiende que las mujeres no necesiten taparse, sino cubrirse con la virtud, o que “deben desempeñar como guardianas las mismas funciones que los varones” (página 133), al poseer las mismas dotes naturales, o que tengan que ser, al igual que sus hijos, “comunes a todos los hombres” (página 136-siete). Por fin, el gobierno de los filósofos podría alcanzar un estado ideal, en el que reinara la justicia y que “no está condicionado por la existencia” (página 154).

Continúa el libro VI con “la demarcación del verdadero filósofo” (página 155), cuya misión es “ser un artesano de la virtud” (página 156). El proyecto platónico es ideal, por eso no se ha realizado “en ningún estado de la tierra” (página 158), pero los filósofos habrán de tener en cuenta lo que cada cosa es y también la experiencia, que les permitirá caminar seguros, adornados siempre por la virtud. En cuanto a la filosofía, no es que sea inútil en sí misma, lo que pasa es que, de hecho, lo es en el sistema político de Atenas. En este caso la culpa no es de la filosofía, sino de la

acción de gobierno, que Platón critica, a la espera “de un azar divino” (página 169). Mientras tanto, los filósofos tendrán que estar muy bien formados.

El libro VII es el de la alegoría de la caverna por antonomasia, que ha dado lugar a tantas interpretaciones y estudios. Se plantea la educación y la carencia de ella. Es el conocimiento el que libera, mediante la ascensión, que exige, igualmente, descender, porque debe intervenir en la polis después de haber sido formado: el filósofo tiene que pasar por un detallado currículo de estudios con un plan de trabajo riguroso.

En la ciudad están vigentes regímenes políticos, como timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. El único régimen justo es la aristocracia y la razón es porque aquí gobiernan los mejores, los demás tienen sus deficiencias. Trata de esto los libros VIII y IX.

Por fin, alcanzamos el libro X, que muchos creen que no tiene relación con los anteriores, pero no es así, sino que hace como de resumen de todo lo que ha sido tratado anteriormente, como podrá comprobar el lector atento. Platón se enfrenta aquí con la poesía, que atiende a las emociones y sentimientos, pero no a la razón. Concluye con el magnífico mito de Er, el relato de un soldado armenio muerto en la batalla. Cuando viaja al mundo del más allá se hace mensajero para este de aquí, especialmente detallando los castigos para quienes han cometido injusticias en el juicio definitivo. Éstos son infelices, solo los justos podrán llegar a la felicidad.

Cualquier interesado en conocer con detalle la totalidad de contenidos de la *República* encontrará aportaciones de gran utilidad en este libro de Vallejo, que elabora un análisis pormenorizado de esta obra. Sin duda constituye una guía completa de lectura, que puede aclarar la mayor parte de las dudas que vayan surgiendo. Todo lo que dice viene avalado por fragmentos y citas de los textos originales, que se recogen con la numeración canónica usual de la edición de Stephanus, así como las ediciones de Burnet y Slings. El tratamiento que hace de los temas es siempre muy ponderado y ofrece de ellos posiciones ecuanímes y bien razonadas.

JULIÁN ARROYO POMEDA

Las pasiones trágicas

Tragedia y filosofía de la vida

REMEDIOS ÁVILA

Trotta, Madrid, 2018, 213 pp..



La interesante problemática que plantea el último libro que acaba de publicar la catedrática de filosofía de la Universidad de Granada, R. Ávila, tiene que ver con la relación entre las pasiones y la tragedia. *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida* (Trotta, 2018) cuenta con una sugerente introducción en la que la autora se aproxima a cuatro componentes fundamentales de la tragedia y lo trágico: el conflicto entre lo necesario y lo imposible, la fortuna, el carácter y las pasiones. El análisis de estos cuatro elementos además permite al lector seguir el itinerario intelectual de la autora en la reflexión que aquí nos propone, y discernir su propia posición, perfectamente razonada y justificada, en los estudios filosóficos acerca de la tragedia y las pasiones. En el análisis del primero de los elementos de lo trágico, están presentes obras clave en los estudios sobre la tragedia como la de J. M. Domenach, Cl. Rosset, J. Monnerot, W. Kaufmann, o E. Trías, entre otros. R. Ávila establece además un diálogo virtual, muy evocador, entre M. Nussbaum y H. Arendt a propósito del infortunio, y entre la filósofa norteamericana y R. Sennet acerca de la corrosión y corrupción

del carácter. En cuanto a la reflexión sobre las pasiones trágicas, en la que reside el nudo central de este estudio, la autora se desmarca del uso tópico que actualmente se hace de la inteligencia emocional, y en general, de la tendencia a sustituir la racionalidad por los sentimientos. “La óptica desde la que se reflexiona aquí sobre las pasiones es la del discurso de una razón que no se opone a las pasiones, pero que tampoco queda sustituida por ella. Podemos reconocer una cierta “verdad” en las emociones, - escribe R. Ávila- pero éstas no pueden sustituir nunca el discurso de la razón” (p. 20). La relación entre verdad, ser y tragedia ocupa un lugar destacado en esta obra. En primer lugar, las grandes obras trágicas nos enseñan, según la autora, algo fundamental acerca de la vida y de las posibilidades de actuación dentro de ella. Por otra parte, dichas obras ofrecen un sentido al sinsentido de la existencia, sublimando el dolor con la belleza. Para componer los argumentos que avalan estas dos afirmaciones, la autora recurre a dos conceptos clásicos fundamentales, el de mimesis y el de *kátharsis*. Pero hay una tercera razón que ella subraya y que apunta a la dimensión ontológica del arte y la literatura. La lectura de una obra –escribe– amplía nuestro horizonte, nuestro ser y cumple nuestro deseo de “ser más de lo que somos”, en referencia a C. S. Lewis (pp. 20-22).

En cuanto al contenido del libro, se desarrolla en tres partes. En la primera parte, se intenta definir una filosofía u ontología trágica, que dilucida el significado de la expresión “modo de ser” para mostrar la doble dimensión, teórica y práctica, de la afectividad. El primero de los capítulos que componen esta primera parte se inspira en la filosofía de Heidegger. El segundo toma como hilo conductor a la filosofía de Gadamer, y, en este caso, se establece una interesante relación entre la comprensión y la compasión, que culmina en una pregunta sobre los límites de ambas. El objetivo del tercer capítulo es abordar la cuestión de las posibilidades del fracaso de la comunicación y de las distorsiones del lenguaje, en el contexto de la relación entre lenguaje y afectividad. En este tercer capítulo es el resentimiento la pasión objeto de estudio, y en concreto, la capacidad que ésta tiene de pervertir el lenguaje. Se trata, además, de un capítulo de claros ecos nietzscheanos en los que la metodología genealógica y la importancia del lenguaje en el origen y la evolución de los valores, están muy presentes. El capítulo además concluye con una importante referencia a la actualidad del análisis nietzscheano de la figura del sacerdote.

La Segunda Parte de este estudio se centra en las pretensiones de verdad de la tragedia y de la literatura desde tres perspectivas: la platónica, la aristotélica y la nietzscheana. En el capítulo 4 se parte de un análisis pormenorizado de las razones por las que Platón distinguía claramente entre literatura y filosofía para señalar la relación privilegiada de ésta última con la verdad y con la moral. En contraste con la crítica platónica al arte y los poetas, y de la mano de Nietzsche, pero también

de otros novelistas contemporáneos como M. Vargas Llosa, o C. Magris, se trata aquí de recuperar el valor de la literatura y de la ficción para la vida, puesto que la literatura, según la autora, es un “juego serio” que nos permite comprendernos a nosotros mismos y a los demás, e incluso vivir mejor la propia vida (p. 111). En este sentido, concluye R. Ávila, podríamos decir que la literatura tiene un cierto valor de verdad. Y justamente de ahí parte el capítulo 5, dedicado a analizar los conceptos de “Mímesis, verosimilitud y piedad”, desde la óptica de Aristóteles y de Nietzsche. Aunque la autora reconoce que los puntos de vista de ambos filósofos son en algunos casos muy diferentes y hasta opuestos, realiza una lectura en paralelo de ambos que propicia una novedosa concepción del valor de la tragedia, de sus pretensiones de verdad y de sus efectos terapéuticos. Tanto para Aristóteles como para Nietzsche la mimesis y la verosimilitud están en estrecha conexión. Pocos estudios han destacado la importancia que tanto la verosimilitud como la piedad (*Frömmigkeit*) tiene en la filosofía de Nietzsche. R. Ávila, que ya había realizado un análisis de este último afecto en su obra *La reflexión metafísica como piedad del pensar*, añade ahora argumentos a partir de la lectura de la conferencia titulada *La visión dionisiaca del mundo*, y algunos extractos de *El Nacimiento de la tragedia*.

Junto con el capítulo 5, el capítulo 6 es uno de los capítulos teóricamente más complejos de la obra y también por ello de una gran riqueza filosófica. Si en el capítulo anterior se rescata para el arte una pretensión de verdad a través del concepto de mimesis, en el capítulo 6 y a través del análisis de la *kátharsis*, se ofrecen razones para defender los efectos terapéuticos de la tragedia. Se dilucidan tres interpretaciones del sentido de la *kátharsis* en Aristóteles: la interpretación intelectualista, la interpretación médica o psicoanalista, y la interpretación que subraya el conocimiento emotivo, en la que se inscribe la autora, y que señala que la *kátharsis* en Aristóteles lo es del miedo y de la compasión no patológicos, pero a través del miedo y de la compasión (pp.136-139).

Además de Aristóteles y Nietzsche, Platón, Spinoza y Schopenhauer están muy presentes en la Tercera Parte del estudio. Esta última parte está dedicada a dilucidar el ser y el valor de dos pasiones especialmente vinculadas con la tragedia: el miedo y la compasión. En el capítulo 7, titulado “La ambivalencia de las pasiones trágicas: Platón y Aristóteles”, se contraponen la moral heroica basada en la valentía y la autarquía, que caracteriza a la posición de Platón, con la posición más matizada de Aristóteles, en la que se admite el valor de la valentía, pero también del miedo y la compasión y se reconoce el papel que en la vida juegan la fortuna y los bienes exteriores para una vida plena. Por otra parte, en el capítulo 8, R. Ávila elabora una aproximación muy estimulante a la filosofía de Spinoza y su crítica de las pasiones trágicas en razón de la defensa de las pasiones alegres. Aunque también

para Spinoza la ética es un camino de liberación de la tiranía de ciertas pasiones, el filósofo holandés realiza una genealogía que permite distinguir entre aquellas que son nocivas y contra las que hay que luchar (las tristes) y aquellas cuya fuerza hay que aprovechar, porque permiten que la razón trabaje para lograr mayores cotas de felicidad, virtud y libertad. Estas son las pasiones del deseo y la alegría.

Tras el capítulo 9, dedicado a analizar la visión schopenhaueriana de la tragedia como el arte más elevado, después de la música, que enseña, a través del miedo y especialmente la compasión, la negación de la voluntad de vivir, en el último capítulo del libro, uno de los más evocadores, R. Ávila realiza un análisis riguroso, y al mismo tiempo sumamente original, de textos clave de *Así habló Zaratustra* – especialmente destacable el comentario del prólogo- sobre el fondo de otros importantes escritos de Nietzsche como *El nacimiento de la tragedia* o *Ecce homo*. La figura del bufón, el funámbulo y la acción de Zaratustra en la escena quedan perfectamente delineados y definidos, perfectamente interpretados los símbolos de la obra y sus metáforas. Se trata de un análisis lleno de matices y muy estimulante para el pensamiento. En la visión que la autora nos ofrece, lejos del tópico y a pesar de sus frecuentes críticas al platonismo, Nietzsche se aproximaría más al pensamiento de Platón (y al de Spinoza), que al de Aristóteles y Schopenhauer, en lo que respecta a su valoración de las pasiones trágicas. “El *valor* que Nietzsche opone al miedo, y la *dureza-amistad*, que opone a la compasión, - escribe Ávila- cabe entenderlos en la línea de los afectos activos sobre los que Spinoza reflexiona en su ética. Y en cualquier caso, para ambos, como para Platón, el referente es la fuerza frente a la debilidad” (p.210) También la autora dibuja un retrato de Zaratustra en el que caben muchas notas singulares. Es un hombre noble que conoce el miedo y lo supera. Es un tipo psicológico propenso a la compasión y a la melancolía, pero también logra superarlas con el auténtico amor que hace regalos y con el humor (p. 205). La risa que redime también es atributo suyo. Ese personaje, que es el verdadero protagonista de la tragedia, aún lo sublime y lo cómico – afirma R. Ávila-, de modo que nos mantiene alertas contra la tentación del espíritu de la pesadez, y aligera el peso excesivo con jovialidad (p. 211).

En definitiva, tanto el investigador especializado como el lector interesado encontrarán en esta obra una estimulante reflexión filosófica acerca de las pasiones trágicas, perfectamente vertebrada, e impecable en su escritura y en su argumentación. El efecto que produce su lectura es, como decía Nietzsche acerca del mejor arte, un tónico vital. Supone una experiencia tan placentera como instructiva que no podemos dejar de recomendar.

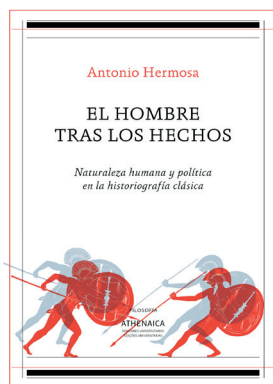
INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ

El hombre tras los hechos

Naturaleza humana y política en la historiografía clásica

ANTONIO HERMOSA

Sevilla, Athenaica.
Ediciones universitarias, 2019.



El presente libro de Antonio Hermosa, Catedrático de Filosofía Antigua en la Universidad de Sevilla, recoge una serie de diez artículos sobre temas y autores clásicos (Hesíodo, Homero, Tucídides, Salustio, Tito Livio y Tácito, en este orden) perfectamente coherentes a la hora de mostrar aspectos esenciales y a la par dinámicos de la condición humana, siempre ligados a la circunstancia histórica y a la acción política: *esse sequitur agere*. Como deja claro el Prólogo, se trata de ver los rasgos comunes externos de estos seres sociales, es decir, trazar una “historia de la naturaleza humana” que recoja lo mejor y lo peor de aquellos (p. 13s), atribulados habitantes de una región intermedia

que mezcla ambos polos, aunque a menudo inmersos en conflictos violentos como la guerra. Y ahí reside su enseñanza perenne, sometida a la modulación coyuntural, para un presente tan explosivo como el nuestro, pues “la única verdad general asumible es devastadora: siendo la naturaleza humana como es, conocer la historia es garantía de que se repetirá” (p. 154). Realismo político, pero antes antropológico, llevados los dos a sus últimas consecuencias.

Se hablará, por tanto, no de hechos históricos como tales, sino del mal y del bien en términos éticos y políticos aplicados, esto es, de historia y naturaleza, de placer y dolor en el daño, de justicia y civilización, de honor y venganza, de seguridad y libertad, de culpa y perdón, de dignidad y codicia... Una exploración de los límites de la experiencia humana, atendiendo a las causas subjetivas tanto como a las objetivas, a lo psicológico y a lo social, a la facticidad estructural y a la contingente, todo entreverado en nudos inextricables. El juego perpetuo, en fin, entre voluntad y necesidad, con énfasis en las decisiones tomadas y en las consecuencias de los actos, donde nada es neutro y mucho menos sale gratis, sino que tiene la carga irreparable de lo sido. Lo bueno es que el estudioso no se limita a comentar con gran perspicacia y erudición a los historiadores antiguos, algo ya harto valioso, sino que los hace hablar más y toma sus lúcidos relatos como base para plantear nuevas preguntas y seguir hasta el final los caminos tortuosos que nacen de tales hechos. Hay reflexión filosófica genuina porque se apuran los dilemas y las perplejidades, las terribles certezas y las incertidumbres, los miedos y las esperanzas...sin pontificar nunca ni buscar respuestas sencillas ante lo complejo. A la postre, pensar es, ayer y hoy, afrontar el destino trágico de los humanos.

Al adentrarnos en estas páginas -lo que sigue es un breve apunte de su riqueza y por tanto una invitación- se ve en primer lugar el paso pautado desde el supuesto orden cosmológico hacia la esforzada justicia humana, desde la violencia privada hacia la civilidad normativa, desde el territorio indómito de los dioses y los héroes hacia la urbanización consensuada de lo público. Hesíodo enseña que la fuerza, la soberbia y la arbitrariedad no son de recibo en la convivencia, que los males *naturales* son inextinguibles y por eso requieren solidaridad y cuidado mutuo, a la vez que los *voluntarios* reclaman a gritos justicia y paz. Acaso su genio particular estriba en asimilar trabajo y virtud, excelencia y esfuerzo, lo que confiere al mito de Prometeo un sentido innovador que Hermosa resume en cinco agudas consideraciones sobre la ambivalencia radical de lo humano (pp. 46ss), las cuales enmarcan la historia desde otros parámetros. A su vez, Homero se entiende bien como aquel que instaura el ideal humano de justicia al contraponer la existencia permanente del mal, más doloroso todavía cuando resulta del intento de hacer el bien, y la posibilidad de lograr cierto progreso moral porque “la manera de sentir, pensar y obrar de los seres humanos puede cambiar” (p. 73). Y esa es la clave, la plasticidad del juicio y de la conducta, a pesar de los muchos pesares.

La segunda parte comienza con el comentario de cuatro textos de Tucídides, donde se constatan de forma inmejorable las luces y las sombras apuntadas. Lo primero es un canto al modelo antropológico de la democracia ateniense según la *Oración fúnebre* de Pericles: ahí se hace valer un modelo de excelencia que aún

lo colectivo y lo particular, fundado en la alianza espléndida de felicidad, libertad y coraje para gobernar la propia vida en el marco de la ciudad, dadas a su vez las condiciones básicas de igualdad legal, mérito, redistribución mínima de la riqueza y participación en la vida pública. La vida cotidiana así institucionalizada se convierte en el ámbito fértil donde el “hombre común” puede acceder mediante su propia acción a la belleza y el conocimiento, la moderación y la generosidad, sin dejar por ello de recoger al cabo la mezcla inevitable de éxitos y fracasos de toda aventura humana (pp. 82, 87ss, 91, 93, 96). Es difícil superar este análisis emocionante de la relación biunívoca entre las condiciones de posibilidad sociales y la responsabilidad personal ante la propia vida.

Los siguientes textos suponen el contrapunto que cabía esperar a tan hermoso proyecto: los episodios de la peste de Atenas, el sojuzgamiento de los melios y la guerra de Corcira ponen sobre la mesa el carácter implacable de la muerte, del poder y la violencia. Cuando todo se desmorona, en sentido material y simbólico, y emerge el caos devorador de toda confianza, la desesperación parece autorizar la mayor barbarie, siempre latente. Si “la incertidumbre es atea por naturaleza” (p. 114), todo deseo bestial y desmesura caben y -esto es lo tremendo- entonces cualquier cosa es posible... Tampoco es complaciente el relato de cómo el poder del más fuerte (la Atenas imperial en guerra) aplasta sin escrúpulo la libertad del débil (los melios que quieren ser neutrales), negando con la necesidad de la autoconservación fundada en el dominio cualesquiera argumentos éticos y jurídicos. La naturaleza, incluida la humana, sólo acata la legitimidad de la fuerza, y no hay regla o pacto que la detengan. Frente al poder que, en uno u otro grado, es omnívoro y esclaviza por definición, la única medida es oponer contrapoderes y equilibrar la balanza en un plano multilateral (p. 136), convirtiendo así la civilización en un paradójico juego de fuerzas o naturalezas. Por último, la guerra civil añade un plus de veneno destructor y extrema todos los males, haciendo ver en particular que la ambición y la codicia desencadenan los sectarismos más inicuos y fanáticos. Las cotas de arbitrariedad en cada facción y el placer en el ejercicio de la violencia desbordan lo conocido y aniquilan toda inocencia, una vez que el enemigo es deshumanizado.

El profesor Hermosa sigue el rastro de la infamia con hondura y pulso firme, sin escatimar detalles ni matices, pero también mostrando una sobria piedad por esa condición humana tan pavorosa como sufriente. La misma actitud que hace falta para interpretar el primer texto de Tácito, que abunda en la crueldad sin límite que acontece en la toma de Cremona, dentro de otra contienda civil: el ansia ciega de botín disuelve absolutamente todos los vínculos (militares, sociales, afectivos, morales...) e instauro el culto “al reino de la voluntad pura o reino de la fuerza pura”, que a su vez desemboca nada menos que en el “placer del horror” (p. 216), según

resume el comentarista. En efecto, parece imposible llegar más lejos en la maldad que cuando la violencia se convierte en algo gratuito y festivo, caprichoso. Nadie se salva de la abominación, sean soldados o civiles, cuando la “inhumana tranquilidad” de una diversión salvaje, en palabras del romano, se adueña de la ciudad. Y es que los *zombis* sanguinarios han existido siempre, igual que los bárbaros están dentro de las fronteras y de la piel.

Comprender bien los textos de Salustio y Tito Livio, amén del segundo de Tácito, requiere en cambio más sutileza estratégica: lo que el primero pone de manifiesto es que la política debe anteponerse a la moral y además hacer un uso estricto del derecho, sin dejarse llevar por la indignación del momento, de modo que pensar bien las consecuencias de la acción evite sentar precedentes de excepcionalidad -supuestamente ahora más justa- que en el futuro abonen el terreno a la arbitrariedad deliberada y la tiranía (pp. 162ss). Lo que César opone al moralismo justiciero y emocional de Catón es la frialdad del razonamiento político, de modo que sea la ley la única que salvaguarde la pluralidad de pareceres, en lugar de ceder a la aparente coherencia del sedicente poseedor de la verdad (p. 175). El uso de lo *implacable* y lo *impeccable*, como mostró en su día Rafael del Águila, son aliados seguros de la opresión. Hace falta mucha ética de la responsabilidad para frenar la más inflamada ética de las convicciones que tanto gusta en el actual contexto hiperemotivista y el precedente estaba claro antes de Weber. Livio, por su lado, resalta el valor práctico del perdón en lugar de la venganza y la humillación, aunque parezcan justificadas, de manera que la dignidad no sea vejada ni el honor tenga que recurrir a una astucia sangrienta para redimirse (p. 201). La difícil visión desapasionada y a largo plazo siempre trae mayores beneficios para todos. Por último, la rebelión de dos legiones del norte que expone Tácito apunta a la esencia de la tradición romana: si parte del ejército se insubordina con razones, cuestionando la lealtad y la ley para manchar su propia honra, algo muy grave sucede y los mecanismos inherentes de la culpa y del honor deben ser tratados con sumo cuidado. Castigar la traición sin “severidad peligrosa y sin condescendencia criminal” demanda mucho tacto y sentido de la autoridad, para luego volcarse en la consabida lucha contra el enemigo exterior que todo lo rehabilita.

Hasta aquí este mínimo aperitivo para abrir boca a las muchas reflexiones que Antonio Hermosa ofrece, además con una voluntad de estilo patente. Todo ello acompañado, por cierto, con referencias a otros autores no menos relevantes, tales como Demócrito, Heráclito, Esquilo, Eurípides, Herodoto, Platón, Gorgias, Protágoras, Plutarco, Lucrecio, Cicerón, Horacio, Flavio Josefo, Maquiavelo, Hobbes, Racine, Diderot, Constant, Heine, Kafka, Weber o Raymond Aron... Aquí hay realismo descarnado, sí, pero no resignado; o, si se prefiere, un pesimismo compro-

metido con el conocimiento y la cauta toma ético-política de partido. Reconocer la tragedia de la experiencia humana sin disimulos (no son cosas tan excepcionales las relatadas como parece) y a la vez humanizar esas experiencias sin claudicación exige coraje intelectual y moral. Las profundas ambivalencias de la vida, tanto privada como pública, no permiten la edulcoración ni el arrebató, sino la lucidez serena de quienes les salen al paso sin miedo.

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

Aportaciones a una antropología de la unicidad

JAVIER BARRACA MAIRAL

Editorial Dykinson, Madrid
2018, 188 págs.



En la actualidad, la innovación tecnológica y la transformación digital prometen resolver los problemas de personas y organizaciones. En un escenario socioeconómico influido por la idea innovación, las organizaciones buscan transformar sus hábitos y la *transformación digital* -el uso de la tecnología para mejorar radicalmente el rendimiento o el alcance de las empresas- es un tema de crucial actualidad. Los ejecutivos de todas las industrias a lo largo de todo el mundo están utilizando avances digitales como la analítica, la movilidad, las redes sociales y los dispositivos inteligentes para cambiar las relaciones con los clientes, los procesos internos y la generación de valor.

Estos acontecimientos están obligando a tomar decisiones que suponen renunciar a un determinado estado de cosas, decisiones que, como veremos, dependen de un *marco moral antropológico* que las determina.

A pesar del optimismo tecnológico y sus promesas de crecimiento, vivimos en una situación de incertidumbre, una incertidumbre estructurada como un patrón constante. Muchos de los análisis de periodistas, medios de comunicación, revistas

especializadas y programas de investigación no ponen el foco de atención en lo propiamente humano. Y esto es especialmente relevante cuando la tecnología y la innovación generan un entorno competitivo que puede llevar a las organizaciones a su desaparición, y a las personas a la pérdida de su puesto de trabajo. Las nuevas tecnologías de la automatización, como el aprendizaje automático y la innovación en robótica -que desempeñan un papel cada vez más importante en la vida cotidiana- tienen un efecto potencial en mundo laboral que sí se está convirtiendo en un foco importante de investigación y preocupación pública. Labores administrativas y de oficina, manufacturas y cadenas de montaje son empleos en situación de riesgo, y el trabajo se abre a nuevas formas de despersonalización que hacen difícil la búsqueda de la felicidad mediante la *vocación personal*. En este entorno cabe entonces preguntarse ¿qué tipo de valores dominan en nuestras sociedades? ¿cuáles son los valores que el sujeto humano tiene interiorizados a través de hábitos? ¿cómo afectan los cambios tecnológicos a un ser humano cuyos fundamentos antropológicos parecen estar en proceso de transición, en situación de indeterminación o simplemente los desconocemos?

Particularmente relevante es el nuevo concepto de lo humano que se está construyendo paralelamente al desarrollo de las tecnologías de la automatización. El *transhumanismo* promete potenciar y mejorar la condición humana mediante los avances tecnológicos. Igual que podemos transformar para mejorar tecnológicamente a las organizaciones, aumentando su eficiencia y potencial, así podemos mejorar tecnológicamente la condición humana. Pero esta transformación nos alcanza especialmente porque la fragilidad es un testimonio de nuestro ser, y el transhumanismo se niega a aceptar las limitaciones tradicionales como la muerte, el sufrimiento y otras debilidades biológicas. ¿Es la transformación tecnológica la condición para alcanzar la felicidad del ser humano? ¿qué presupuestos morales esconden la supuesta mejora y perfección de lo humano? El transhumanismo, una posición filosófica marcadamente individual, parece ser un testimonio antropológico de lo que Javier Barraca llama “las sociedades postmodernas, consumistas y materialistas, que exhiben un auténtico pánico o terror ante cualquier forma o signo de sufrimiento, desde un hedonismo extremo; sin embargo, al tiempo, promueven una competitividad furiosa de signo individualista, sobre el voluntarista modelo del *self made man*, que no ahorra sacrificios con tal de alcanzar el triunfo profesional, material y social” (pg. 172).

En este contexto, lo económico y lo tecnológico se vincula a lo social, que es el ámbito en el que los seres humanos desarrollan su personalidad; “lo económico no existe desgajado del ser humano y sus relaciones, ni es una parcela independiente o aislada del resto de nuestra convivencia” (pg. 138). Con esta frase, empezamos a

preguntarnos por el sentido de las distintas dimensiones y productos de lo humano, su carácter relacional e interdependiente. Lo tecnológico puede dar soluciones a los problemas que se mueven en el ámbito de lo lógico-matemático pero, cuando hablamos de lo humano, los algoritmos no pueden darnos respuestas categóricas o soluciones lógicas. Y si lo económico-tecnológico se relaciona con lo humano-personal, no siempre se podrán seguir algoritmos lógicos, sino que se abre un espacio -el espacio de la toma de decisiones- donde aparecen la responsabilidad, la voluntad y, en definitiva, la libertad. Y es que “el ser humano al vivir pone en juego su razón e intimidad, si bien éstas operan sobre elementos a menudo previos e incluso pre-conscientes, pero que no anulan del todo su naturaleza. Por ello, el ser humano ha de ser básicamente responsable de sus actos, en la medida en que participen más o menos de la libertad” (pg. 53).

Con sus *Aportaciones a una antropología de la unicidad* el profesor Javier Barraca Mairal nos ofrece una antropología humanista que permite abordar las distintas dimensiones de lo humano; su dignidad personal, las características de su racionalidad, los procesos de socialización, los problemas actuales de la cultura, las bases humanistas de la comunicación, la dimensión humana del emprendimiento, la creatividad y el anhelo de sentido. Su antropología nos permite establecer una distancia crítica respecto a las ilusiones y profecías de algunos gurús de la tecnología, y nos ayuda a tomar las riendas de nosotros mismos sin las ensoñaciones de la tecnocracia. Si la antropología constituye una ciencia fundamental, es decir “no hay nada más primordial para el hombre que la antropología” (ibíd., 19), su visión humanista permitirá superar las tesis reduccionistas que nos llevan a formas deterministas de pensar; aquellas que eliminan la responsabilidad individual, ya sea en la forma de determinismo tecnológico o de materialismo eliminacionista. Frente a una visión sesgada y parcial del ser humano “como pura materia o pura psique, total determinación o total libertad, entera convención o entera naturaleza o esencia [...] debe desarrollarse una visión humanista, integradora y profunda” (pg. 22). Y esto es especialmente significativo porque lo antropológico “guarda una estrechísima conexión con la moral o ética, que deriva de ella y, en general, con la formación moral y en valores, en las que influye de un modo muy especial” (pg. 21).

Todos estos postulados nos hacen preguntarnos por el puesto del hombre en el mundo cuando el nuevo ecosistema tecnológico -la Inteligencia Artificial, el Machine Learning, el Big Data o la Robótica- empieza a lograr sus objetivos con el manejo de datos y su procesamiento, desempeñando un papel cada vez más importante en la vida cotidiana. Y esta pregunta debe realizarse desde una necesaria *Antropología filosófica* que pueda dotar de sentido los objetivos meramente inmanentes de la nueva tecnología: “La respuesta que otorgamos a la pregunta acerca

del ser humano condiciona toda nuestra forma de entender el papel o el lugar de éste, con respecto al conjunto de la realidad. Al preguntar y responder qué es lo humano, proponemos implícitamente la pregunta y respuesta sobre el puesto que nos corresponde, en cuanto tales, en el cosmos. [...] Con nuestra respuesta, siempre inacabada, vendrá inevitablemente una peculiar forma de comprender lo real y su sentido” (pg. 24).

Ese sentido nos afecta tanto de forma individual, como personas, como de forma relacional, como personas que forman parte de organizaciones. Hoy las empresas se preguntan por el sentido de sus negocios, el alcance de su visión y un propósito que establezca un orden de prioridades que permita la sostenibilidad de la organización en el tiempo. Hoy las organizaciones “se han vuelto más participativas, comunicativas y humanistas” (pg. 150) lo que nos obliga a considerar modelos complejos o formas de comprensión multidimensional donde la dimensión económica-tecnológica, a la que no podemos renunciar, sea tan relevante como la dimensión humana, donde participa el sentido, la vocación y la personalización del trabajo. Pero no podemos avanzar, no podemos salir ni tan siquiera del punto de partida si no tenemos una concepción clara de lo humano, una realidad “que no es simplemente material -sin interioridad ni libertad- que nos llevaría a relacionarnos con él en un sentido únicamente materialista y económico [...] ni comprenderlo como una máquina o artificio mecánico, como algo completamente previsible obediente a nuestras instrucciones -y añadido, algoritmos, programaciones y otros automatismos digitales- sin iniciativa ni creatividad propias, reduciéndolo a simple funcionamiento donde prima la eficacia, como cualquier mecanismo (pg. 156). Lo humano, entendido como un funcionamiento, parece aumentar su potencia y perfección, pero, paradójicamente, parece llevarnos a un mundo menos humano abierto a muchos peligros.

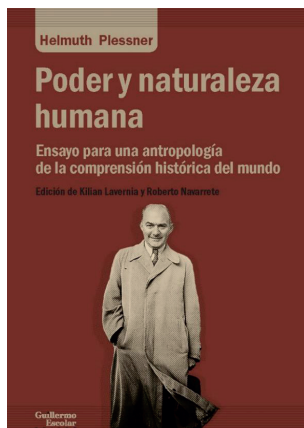
JOAQUÍN FERNÁNDEZ MATEO

Poder y naturaleza humana

Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo

HELMUTH PLESSNER

Edición de Kilian Lavernia y
Roberto Navarrete. Escolar y Mayo
Editores, Madrid, 2018. 126 pp.



Un siglo nos separa ya del escenario de la República de Weimar. Sin embargo, sus experiencias histórico-políticas e intelectuales siguen apelándonos. La República de Weimar, de hecho, se nos presenta como uno de los escenarios paradigmáticos en que se cruzan lo histórico-político y lo filosófico. Buena prueba de ello es el ensayo de Plessner de 1931, *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo* [*Macht und menschliche Natur. Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*], un texto que encuentra su suelo natural en ese escenario de la República de Weimar y en ese preciso cruce de lo teórico y lo práctico. Redactado en el verano de 1930 y publicado un año después, este ensayo venía a interpelar a la ciudadanía alemana en dirección a la dignificación de la política y al desarrollo de una *cultura política* nacional. Lo hacía desde la antropología filosófica, porque partía de la convicción de que la política tenía que ver con la reflexión; porque creía que la política era algo más que la gestión de los recursos. Pero lo hacía para un público amplio, porque, “precisamente en la época del *demos* y de

su autodeterminación estatal” (p. 33), era el pueblo el que tenía que reflexionar sobre la necesidad de la política para el ser humano. Plessner ya había defendido en 1924 la República de Weimar en su libro *Los límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*¹ [*Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*]. Dicha publicación había sido un intento de reconciliar a la Alemania de posguerra con la forma republicana de gobierno que tan nueva y ajena le era en ese momento, así como con el Estado y su esfera pública artificial de mediación y diplomacia. En 1931 el ejercicio consistía, más bien, en fundamentar una antropología política que mostrase la necesidad de autodeterminación política del *hombre* (entendido como *poder*) dentro del horizonte de filiación de un *pueblo*, combatiendo así el apoliticismo imperante. Pero se trataba también, en este ensayo de 1931, de confrontar a la ciudadanía alemana con las ideas políticas de Occidente (a las que cada vez se mostraba más reacia). En efecto, comprender al hombre como *poder* significaba comprenderlo, en sintonía con la tradición europea, como sujeto múltiple y variante de imputación de su mundo. Y esto ya planteaba la posibilidad de reconocer el resto de las expresiones políticas de otros pueblos como posibilidades igualmente válidas con las que hay que convivir, al mismo tiempo que abría la posibilidad de tomar conciencia de la contingencia del propio horizonte actual de sentido (un horizonte artificial y siempre modificable que ha de ser redefinido constantemente en la común autodeterminación política). Poco podía hacerse ya, sin embargo, a dos años del sombrío año 1933. Como sabemos, Plessner continuaría en el exilio con su compromiso filosófico-político, el mismo que atravesó sus obras de 1924 a 1931. En 1935, en el exilio holandés, escribiría el libro que en 1959 se volvería a publicar bajo el título definitivo de *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués* [*Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*]². Allí dedicaría un fino análisis a la irreconciliación del espíritu alemán y su historia intelectual con respecto a la República de Weimar, a la idea de Estado democrático y a la política en general. Este sería el contrapunto realista de lo que en 1931 era todavía una esperanza.

* * *

El lector encuentra en *Poder y naturaleza humana* (1931) la compleja y rica antropología política de Plessner. El texto se divide en dos partes: *la finalidad de este*

¹ Plessner, H., *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social* (trad. esp. Tommaso Menegazzi y Víctor Granada Almena), Madrid, Siruela, 2012.

² Plessner, H., *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*. (Trad. esp. Kilian Lavernia), Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

escrito y el camino hacia la antropología política. La finalidad del escrito es dignificar la política, una vez esclarecida su pertenencia a la esencia del ser humano, en dirección a la posibilitación de una *cultura política* que pueda romper con el descrédito hacia la esfera política imperante en el pueblo alemán (que venía dejando dicha esfera en manos del frío realismo del poder militar y económico). El camino teórico de fundamentación de la antropología política (la práctica totalidad del ensayo) puede ser dividido, a su vez, en dos partes entrelazadas, siguiendo las ideas que Joachim Fischer expone en su epílogo a la edición inglesa de la obra de Plessner³. La primera parte, capítulos 1 a 7, se podría interpretar, siguiendo el subtítulo de la obra, como una *antropología de la comprensión histórica del mundo*. La segunda parte, capítulos 8 a 12, sería la parte propiamente dedicada al desarrollo de una *antropología política*, entendida, siguiendo el título de la obra, como una disquisición sobre la relación entre *poder y naturaleza humana*.

En primer lugar, Plessner desarrolla una *antropología de la comprensión histórica del mundo* en los capítulos 1 a 7. Esta *antropología de la comprensión histórica del mundo* parte de una crítica metodológica de los procedimientos empírico y a priori de la antropología, los cuales se revelan como procedimientos inadecuados para el esclarecimiento de la esencia del ser humano (capítulos 3 y 4). La solución con respecto a esta inadecuación metodológica la ofrece, según Plessner, la filosofía de la vida de Dilthey (capítulos 5 y 6). Plessner reclama para su antropología filosófica la herencia metodológica de las ciencias del espíritu (sustentadas en la filosofía de la vida y en la crítica de la razón histórica diltheyanas); reclama, concretamente, su reconocimiento de la dependencia del a priori respecto del a posteriori de la experiencia vital histórica, “su característica emergencia de lo supratemporal-ideal a partir del poder creador del hombre histórico” (p. 66). Las ciencias del espíritu reconocen que toda *comprensión histórica* implica un *poder* por parte del hombre, quien, en su comprensión, anticipa o configura los horizontes de sentido, esto es, “sistemas de realidad, de valores y de categorías” (p. 75) dentro de los cuales el mundo y el hombre aparecen y son vividos en formas cada vez diferentes. Así pues, en la estela de la filosofía de Dilthey, Plessner puede acuñar el concepto crucial de su ensayo: el principio de la *insondabilidad* o de las *preguntas abiertas* (capítulo 7). El mundo del espíritu y sus objetos (el *hombre* mismo, la historia, la vida) son insondables, pues son una “realidad dependiente en cada momento de su configuración a través de nuestro pensar y actuar” (p. 74). El ser humano es insondable. El *hombre* es la expresión múltiple y cambiante de los diferentes sistemas culturales, de los cuales,

³ Fischer, J., “Epilogue. Political Anthropology: Plessner’s Fascinating Voice from Weimar”, en Plessner, H., *Political Anthropology*, Illinois, Northwestern University Press, 2018, pp. 89-110.

no obstante, el *hombre* mismo, como *poder* (en su *apertura y reconfigurabilidad*), es su artífice y creador (capítulo 2): “el ser humano como sujeto de imputación de su mundo” (p. 45). Esta *antropología de la comprensión histórica del mundo* concluye, pues, con una “democrática equiparación del valor de todas las culturas” (p. 78) como iguales posibilidades de lo humano.

En segundo lugar, Plessner desarrolla su *antropología política* propiamente dicha en los capítulos 8 a 12. El concepto de *hombre* es para Plessner el medio efectivo para la equiparación de valor de las diferentes culturas, siempre que sea entendido como *insondabilidad*, como *poder* siempre actualizable de *individuación* (capítulo 8). El ser humano como *poder* queda esclarecido por la relación ápeiro-peras, por el “vínculo entre la dimensión recóndito potestativa y la individuación históricamente arrancada de aquella” (p. 80). En esta apertura continua del pasado y la tradición hacia el presente y el insondable *hacia dónde*, el ser humano se comprende, en su indeterminación, como *poder* o *capacidad* (*Macht* o *Können*). Pero “el ser humano [...] como poder, permanece de manera necesaria en lucha por él, es decir, en la oposición de familiaridad y extrañeza, de amigo y enemigo” (p. 83). El ser humano no puede permanecer en la indeterminación, debe conquistar su determinación en cada caso, situarse a favor o en contra, proteger el propio poder frente al poder extraño (capítulo 9). En lo más granado de esta antropología política, el lector asiste a un diálogo crítico con Schmitt que va conduciendo a Plessner a su posición más original. El argumento se dirige hacia la precariedad de la delimitación del horizonte que separa lo familiar de lo extraño, la precariedad de ese horizonte que delimita las “relaciones de sentido familiares” con respecto a la “realidad inhóspita del mundo insondable” (p. 89). Se trata, para Plessner, de la imposibilidad de suturar la inescrutabilidad e indeterminación del hombre como *poder* siempre abierto. De aquí se deriva la lección fundamental: como “finitud imbricada en una infinitud”, como ser intermedio entre la determinación y lo insondable, entre el animal y Dios, el hombre ha de compensar su *excentricidad* y su apertura artificialmente, de modo que es “artificial por naturaleza y nunca está en equilibrio” (p. 90). Esa artificialidad natural se expresa como *coacción a la voluntad de poder*: una coacción hacia la institución de lo *justo* (de la corrección, la justeza, la justicia) como compensación continua de su posición excéntrica, una coacción hacia lo político. La *antropología política* de Plessner llega aquí a su punto más álgido, y concluye constatando que la asunción del principio de la *insondabilidad* como vinculante para el conocimiento del *hombre* “significa el primado de lo político para el conocimiento de la esencia del ser humano” (p. 92).

En este punto, la *antropología política* plessneriana ha demostrado que lo político pertenece a la esencia del ser humano. Su recorrido se cierra con lecciones cruciales

para la dignificación de lo político en la joven República de Weimar. Política, antropología y filosofía, dirá Plessner a continuación (capítulo 10), son *poderes* humanos análogos, los cuales extraen históricamente una determinación (práctica o teórica) del fundamento potestativo abierto. Como *poderes* surgidos del mismo horizonte de la *insondabilidad*, están vinculados entre sí de tal modo que “no hay ninguna verdad que no sea a priori relevante en sentido político, pero tampoco hay una política sin una verdad” (p. 109). Ahora bien, en un gesto extremadamente consecuente, Plessner ha de reconocer que su misma concepción antropológico-filosófica (del *hombre* como *poder* y *sujeto de imputación*) es ella misma una posición arrancada históricamente y relacionada además con una determinada *actitud* política. Esta *actitud* política es aquella en que se expresa lo mejor de la “tradicción occidental” (p. 122), el “espíritu europeo” (p. 77), o la “tradicción de las creaciones de Grecia y del cristianismo, del humanismo y de la reforma” (p. 109), a las que Plessner no cesa de apelar. Esta *actitud* política se afirma en los valores de independencia, responsabilidad hacia el poder, autodeterminación política de los múltiples pueblos y “disposición a comenzar siempre de nuevo” (p. 109). Solo desde este reconocimiento de la filiación de su antropología política con el *espíritu europeo* podemos entender la necesidad a que se ve abocada su posición, así como la tradición europea a la que pertenece: “afirmar, en la particularidad y a pesar de ella, la posición universalmente vinculante del ser-hombre” (p. 111). Esta filiación oportuna con la tradición europea podría también hacernos comprender la doble lección política que Plessner lanza a la nación alemana hacia el final del ensayo (capítulo 12). Por un lado, se trata de combatir el “indiferentismo político del espíritu” (p. 123), arraigado en el luteranismo y repetido por la intelectualidad alemana de la época, comprendiendo la *pertenencia a un pueblo* como horizonte necesario de la autodeterminación y la configuración (a la vez filosófica y política) del sentido de la vida. Pero, por otro lado, se trata de empaparse de lo mejor de esa tradición occidental, que descubre la autodeterminación de otros pueblos como gestos igualmente válidos del *poder* del *hombre*, y que, a partir de “la conciencia de la contingencia de la propia comunidad popular” (p. 122), puede contribuir a la *civilización de la política*.

* * *

En último lugar, cabría añadir que el lector encuentra en *Poder y naturaleza humana* un magnífico producto de la investigación científico-filosófica. El ensayo es fruto de un elaborado diálogo con lo mejor de las tradiciones filosóficas y científicas de su tiempo, y en su intento de repensar lo político con ellas y a partir de ellas, las proyecta en el espacio vivo de la reflexión presente. El diálogo se establece, por su-

puesto, con Dilthey y Misch como contrapunto crítico a Heidegger, cuya *analítica existencial del Dasein* será repensada y matizada en lo que atañe a la historicidad y al carácter político de la existencia del *hombre*. Pero no es menos cierto que Plessner se sirve de una manera completamente original de las categorías nietzscheanas para pensar al *hombre* como *poder* y para abordar su esencial dimensión política (y esto a pesar del sesgo que empezaba a acechar a la obra de Nietzsche en la década de los 30'). Del mismo modo, si bien es cierto que hay un diálogo explícito con Schmitt, no menos cierto es que Plessner aprovecha de la sociología weberiana categorías centrales que le permiten articular socialmente el problema del *poder* humano (es persistente, por ejemplo, el uso por parte de Plessner del concepto de *conducción de la vida* [*Lebensführung*] (p. 90), tan importante para la sociología de Weber). Esta cualidad de investigador y pensador volcado en los problemas del *poder* y lo político hicieron y siguen haciendo de Plessner un interlocutor idóneo para los problemas del presente. En su estela trabajaron grandes pensadores de las siguientes generaciones de la filosofía alemana, y a poca distancia de nosotros Odo Marquard ha reactivado parte de su herencia viva (en especial en su *Filosofía de la compensación*). Pero, del mismo modo, resulta productivo hacerle dialogar con grandes teóricos de la política alejados de su contexto de recepción, como Cornelius Castoriadis, quien buscó en el suelo griego de Europa las raíces de un pensamiento político de la *autonomía*. Plessner sigue siendo un acicate para pensar el presente, y la traducción de sus textos al español son un estímulo tanto para la reflexión como para la discusión y la investigación.

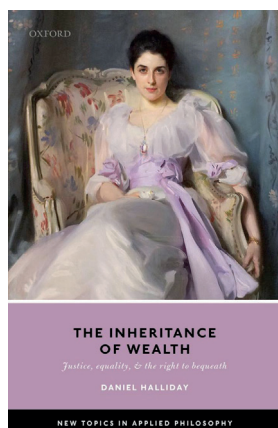
PABLO CASTRO GARCÍA

Inheritance of Wealth

Justice, Equality and the Right to Bequeath

DANIEL HALLIDAY

Oxford University Press
Oxford, 2018. 235 páginas
ISBN: 978-0-19-880335-5



La pregunta sobre en qué condiciones la herencia de riquezas menoscaba la justicia social reviste especial importancia en nuestras sociedades contemporáneas. Por una parte, dicha importancia se debe al mayor peso económico que ha cobrado esta institución como fuente de capital privado¹. Por otra parte, porque a la hora de regular la herencia confluyen una serie de valores, como la libertad, la igualdad y la familia, que implican diseños institucionales en tensión recíproca. Así, surge el interrogante de cómo debe regularse esta institución para equilibrar las diferentes exigencias axiológicas presentes en ella y lograr, así, una sociedad más justa.

Este tema es tratado por Daniel Halliday en su recientemente publicado libro “Inheritance of Wealth. Justice, Equality and the Right to Bequeath”, en donde aborda la discusión sobre la justicia de la herencia de riquezas. En particular, pretende armonizar las demandas valorativas conflictivas en

¹ Piketty, T; *Capital in the Twenty-First Century* (translated by Arthur Goldhammer), Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, pp. 377-381. <https://doi.org/10.4159/9780674369542>

torno a esta institución haciendo hincapié en las exigencias que la igualdad impone sobre la distribución de la riqueza. Así, a lo largo de ocho capítulos, el autor propone un recorrido minucioso para introducirnos en los debates filosóficos actuales y pasados sobre esta institución. De cada perspectiva, recoge aportes concretos para la propuesta de regulación que se diseña a lo largo de esta obra.

En el capítulo introductorio, se plantean los objetivos del libro y las razones de la ausencia en los debates políticos contemporáneos de un abordaje que se centre en esta institución. El enfoque del escritor intenta superar las dificultades identificadas para tratar esta temática. Así, entre otras notas características, abandona una perspectiva estática para tratar las desigualdades y asume un enfoque dinámico que permite ver a las distribuciones actuales como el producto acumulativo de distribuciones previas.

En el segundo capítulo, se realiza un recorrido histórico de los planteos de los primeros escritores liberales que trabajaron sobre esta institución. Como señala Halliday, el objetivo de este apartado es identificar cuáles de los argumentos clásicos desechar y cuáles retomar para realizar diseños institucionales concretos en la actualidad. A lo largo del libro, los aportes de estos autores servirán de marcadores para contrastar propuestas contemporáneas.

En el tercer capítulo, se introduce la perspectiva utilitarista y la propuesta de Rignano para regular impositivamente la herencia. Del utilitarismo se recogerá la idea de que las expectativas de dejar o recibir una herencia juegan un papel importante para incentivar a las personas a producir riqueza. La propuesta de Rignano recibe su nombre de su creador, Eugenio Rignano, un pensador italiano que abordó la herencia de riquezas a comienzo del siglo XX. Una de sus contribuciones más importantes, que se recupera en la obra de Halliday, fue su diseño impositivo de progresividad en el tiempo que apela al papel de los incentivos materiales, gravando de manera escasa o nula las herencias recientemente acumuladas y estableciendo altos niveles de tributación para aquellas provenientes de generaciones pasadas.

Existen fuertes motivos por los cuales el igualitarismo ve con preocupación la reproducción intergeneracional de las desigualdades económicas. Los dos capítulos siguientes se posicionan desde esta perspectiva para tratar esta institución. En rasgos generales, se presentan dos teorías centrales para el objetivo del libro: el igualitarismo de la suerte y el igualitarismo social. Luego de presentar el primero, se toma una idea central de esta teoría: es injusto que las perspectivas de vida de una persona estén signadas por circunstancias moralmente arbitrarias. Del igualitarismo social se toma la idea de que el capital financiero transmitido por la herencia contribuye a formar un capital no financiero que ocasiona efectos segregativos en la sociedad. Ambas perspectivas terminan de enlazarse en el sexto capítulo donde se introduce

a la familia en la ecuación junto con el problema que genera, para la igualdad de oportunidades, el otorgamiento diferenciado de ventajas por parte de padres a sus hijos. De esta manera, se arriba a la conclusión de que es necesario restringir a la herencia para enfrentar el problema central identificado al comienzo del libro:

“Inherited wealth undermines social justice when it helps maintain group-based wealth inequalities over time, so that one’s prospects in life become dependent on the fortune of being born into a family that already possesses substantial wealth, which it has managed to retain through the passing of its generations” (p. 1)²

En el siguiente capítulo, el autor adopta diferentes posiciones libertarias para elaborar posibles críticas a las propuestas igualitarias tratadas. Si bien rechaza argumentativamente buena parte de las críticas realizadas desde el libertarianismo, algunas de sus objeciones son tenidas en cuenta para acomodar su propuesta regulatoria.

Finalmente, el último capítulo se dedica completamente al diseño tributario de la herencia. Aquí se realizan las modificaciones pertinentes al esquema de Rignano para responder posibles objeciones y se compara al impuesto sobre las herencias con otros tributos existentes. La propuesta final de Halliday implica retomar una propuesta interesante y acorde a las exigencias que el igualitarismo de la suerte y el social establecen, a la vez que permite al funcionamiento de incentivos productivos y que recoge ciertas demandas libertarias.

Así, el diseño institucional específico propuesto pretende dar cuenta de los aportes sustantivos realizados por las diferentes teorías de la justicia analizadas. Las exigencias de las perspectivas igualitarias, utilitarias y libertarias se ven reflejadas en el esquema de Rignano adaptado por el autor. Esta capacidad de Halliday para conjugar intuiciones provenientes de diferentes valores y tradiciones filosóficas, y acomodar el diseño institucional acorde a ellas, demuestra un ejercicio concreto de equilibrio reflexivo de su parte.

El amplio repertorio bibliográfico de la obra, que da muestras de su capacidad para cubrir el más amplio espectro de tradiciones, y su claridad explicativa, la convierten en material de innegable relevancia para la filosofía política aplicada. Así, este libro se constituye en un texto valorable cuyos aportes constituyen una base necesaria para quien desee abocarse a la escasamente abordada discusión sobre la justicia de la herencia de riquezas.

ALEJANDRO BERROTARÁN

² “La riqueza heredada socava la justicia social cuando ayuda a mantener las desigualdades de riqueza basadas en grupos a lo largo del tiempo, de modo tal que las perspectivas de vida de una persona dependen de la suerte de haber nacido en una familia que ya posee una riqueza sustancial que ha logrado retener a través del paso de sus generaciones.” p. 1.

La vigencia de El manifiesto comunista

SLAVOJ ŽIŽEK

Anagrama,
Barcelona. 2018.



Dirigido en un horizonte marcado por el auge de la extrema derecha, Slavoj Žižek (Liubliana, 1949) reaviva en su obra *La vigencia de El manifiesto comunista*, con un estilo valiente y provocador, el debate acerca de si *El manifiesto comunista* tiene aún algo que decir respecto a la voluntad de un cambio político-social. Enmarcado en una trayectoria personal definida por sus estudios sobre el psicoanálisis, la filosofía de W.H. Hegel y, por supuesto, el marxismo, el autor persigue en la obra promover espacios en los que se dé cuenta de las fallas del capitalismo, así como motivar movimientos sociales que los denuncien de acuerdo con el gesto fundacional de Marx y Engels.

Según la hipótesis inicial de Žižek, estamos entrando en la fase final del capitalismo. En este contexto, el autor nos invita a acudir a la literatura marxiana para comprender la genealogía y dificultades de nuestra época. A su juicio, *El manifiesto comunista* acierta en su inicial descripción del impacto social de la burguesía. Esta clase social, impulsora del capitalismo, configura las bases de nuestro mundo actual, centrado en la producción y extensión del mercado global. Sin embargo, desde el punto

de vista del filósofo esloveno, las condiciones sociales en las que surge *El manifiesto comunista*, publicado en 1848, no son aplicables a la actualidad. Por tanto, según el autor, sus conclusiones sobre la explotación ya no resultan válidas, pues la clase trabajadora actual no se identifica con la noción de *clase* que propone el análisis marxiano. Por el contrario, de acuerdo con el escritor esloveno, es necesario atender a factores de nuestro horizonte contemporáneo con el fin de comprender el nuevo alcance del capitalismo, ya que su forma actual parece encontrarse en armonía con las paradojas que él mismo genera. Nuestra sociedad no se corresponde con el pronóstico de los filósofos alemanes, quienes aseguraban que el mismo desarrollo de la industria haría de la burguesía «sus propios sepultureros»¹, asegura Žižek. En efecto, contradiciendo a los autores de *El manifiesto*, la estructura estatal actual se refuerza encerrando en sí misma una contradicción, a saber: mientras se articula de acuerdo con un mercado nómada, su poder es ejercido en virtud de estrategias cada vez más férreas.

No obstante, pese a esta crítica de Žižek, uno de los aspectos en los que, a su juicio, *El manifiesto comunista* alcanza una mayor vigencia es en su reproche a las maneras falsas de socialismo, aspecto que también necesita ser repensado ante nuestras dificultades actuales. En este sentido, el autor subraya la «capacidad del universo capitalista de incorporar la pulsión transgresora que parecía amenazarlo.»². Es decir, incluso aquellos países que, en un principio, parecerían situarse en contra de la dinámica capitalista, finalmente se incorporan a su proceder. De acuerdo con este contexto, Žižek señala la ironía subyacente a nuestro modelo económico: comúnmente se denuncian ámbitos aparentemente contrarios a su dinámica, pero, en realidad, estos son el motor que alimenta un debate interesado, alejado de las cuestiones centrales de nuestro modelo económico.

Ante este horizonte, Žižek se propone reconsiderar algunos conceptos de la teoría de Marx y Engels con el fin de arrojar luz sobre el debate político actual. Así, el autor estudia desde los conceptos marxianos la esterilidad tanto de Estados Unidos como de la Unión Europea al invertir grandes masas de dinero en proyectos cuya producción es ligeramente reseñable (p.35). Una razón que explica este asombroso evento es el inimaginable e invisible poder de las operaciones del capital ficticio. Este hecho debe ser comprendido, a su vez, desde su relación con la dominación personal y la reproducción social de la fuerza de trabajo. A pesar de que el capital ficticio es progresivamente manejado por ordenadores incluso antes de la valorización de un objeto -en las actividades especulativas, principalmente-, se debe señalar su influencia en las relaciones personales y, por ende, su capacidad de dominación personal. En este momento de

¹ Marx, K., *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del programa de Gotha*. Madrid, Gredos, 2014. p328

² Žižek, S., *La vigencia de El manifiesto comunista*. Barcelona, Anagrama, 2018. p25

su análisis, *La vigencia de El manifiesto comunista* adquiere una gran sintonía con la actual circunstancia social, debido a la relación que el autor plantea entre la fuerza del capitalismo y aspectos de nuestra vida cotidiana. Así, la educación es ofrecida a los estudiantes desde una perspectiva que pretende conducirlos a un sistema económico competitivo, afirma el filósofo esloveno. De igual manera, los debates en torno a la integración de refugiados en el mercado laboral muestran la vital importancia para el entramado económico de la existencia de una fuerza laboral útil. Ambos ejemplos son una muestra de la tendencia capitalista de influir en el desarrollo personal de los individuos, así como de integrarlos en su dinámica. Por tanto, tal y como se expone en el capítulo 5 de *La vigencia de El manifiesto comunista*, se produce una apariencia de libertad bajo su falta. A juicio del autor, la libertad hoy es, en realidad, un juego de espejos dentro del contexto global en el que vivimos.

Así, Žižek reaviva en su obra la teoría marxiana del valor-trabajo con el fin de subrayar ámbitos en los que el capital no ha penetrado. Como prueba de su trayectoria intelectual, marcada en gran parte por el estudio de la filosofía hegeliana, Žižek manifiesta la importancia de reivindicar la producción de valor mediante su negación inmanente (p. 45). Desde su punto de vista, no debemos mercantilizar el concepto de valor ampliándolo a esferas como el trabajo doméstico. Por el contrario, debemos reivindicar esos espacios ajenos a la impronta del capital como posibles salidas a sus fallas. En efecto, el autor pretende subrayar las grietas del capitalismo en vez de integrarlas en su dialéctica con el fin de explorar posibles elementos que desestabilicen su estructura.

Pese a la dificultad de construir una respuesta alternativa, la conclusión de *La vigencia de El manifiesto comunista* ahonda en la idea de que el propio capitalismo genera áreas donde es posible sembrar el germen de un horizonte alternativo, que el autor denomina como «lugares de resistencia». En palabras del propio autor: «El sistema capitalista global es la base sustancial que media y genera los excesos (suburbios, amenazas ecológicas, etc.) que crean lugares de resistencia.»³ A juicio del escritor esloveno, aquellos movimientos políticos actuales que busquen la emancipación deben servirse de estas pequeñas grietas en el entramado capitalista para explorar la posibilidad del cambio. Ciertamente, señala Žižek, este aspecto estuvo presente en la propia revolución bolchevique y, a partir de entonces, «todas las revoluciones socialistas que triunfaron, desde Cuba hasta Yugoslavia, siguieron este modelo, el de aprovechar el resquicio de una situación en extremo crítica.»⁴

³ Žižek, S., *La vigencia de El manifiesto comunista*, op. cit., p.73

⁴ Ibid., p.68

Ante la descripción de la situación paradójica del capitalismo, Žižek rescata un par de sugerencias alternativas a nuestro horizonte actual. Propuestas como IoT (Internet of Things) y el CC (comunismo colaborativo) (p. 13) son posibles salidas a las encrucijadas del capitalismo, gracias a que su resultado es una mayor eficacia, exactitud y beneficio económico. En efecto, de acuerdo con la voluntad expresa del autor de afrontar el problema actual desde una nueva perspectiva, la exploración de alternativas a nuestro horizonte contemporáneo es un aspecto crucial en su obra.

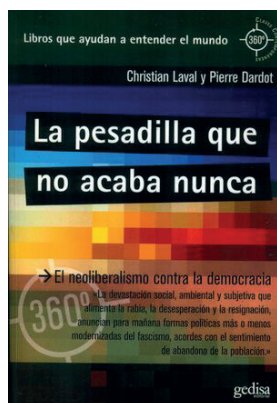
En suma, la actualidad de *El manifiesto comunista* es, a juicio de Slavoj Žižek, innegable; sin embargo, es necesario repensar sus afirmaciones desde nuestro presente. Si bien es cierto que el capitalismo ha refutado históricamente las predicciones marxianas y que, progresivamente, ha salido victorioso de cada crisis (p. 33), el relato de Marx y Engels nos proporciona interesantes pistas con las que afrontar la fase final del capitalismo en la que nos estamos insertando (p. 33). Es necesario, argumenta el autor, retomar la actitud crítica y social de *El manifiesto comunista* para afrontar los peligros descritos, pues el problema continúa. No obstante, afirma Žižek contra los escritores de *El manifiesto*, la propuesta marxiana está lejos de ser la solución. Por el contrario, es un problema de bien común al que debemos enfrentarnos con una perspectiva crítica renovada.

ALICIA BENITO COLMENAREJO,
PALOMA EGIDO DÁMASO,
PAULA NIETO DE MINGO

La pesadilla que no acaba nunca

CHRISTIAN LAVAL Y
PIERRE DARDOT

Gedisa.
Barcelona, 2017



El filósofo Pierre Dardot y el sociólogo Christian Laval completan con una trilogía sus dos anteriores trabajos publicados en la editorial Gedisa: *La nueva razón del mundo* y *Común*. En todas ellas se puede apreciar el ejercicio analítico que rodea desde diferentes puntos el sistema neoliberal. En esta obra, *La pesadilla que no acaba nunca*, se aprecia un tono distinto, marcado por la urgencia y, en cierto sentido, por la desesperación de despertar la conciencia colectiva ante la inminente salida de la democracia y la radicalización de “la nueva razón del mundo”¹.

Según su diagnóstico la situación actual es crítica, marcada por el desempleo, los movimientos masivos de personas refugiadas, el auge de los partidos xenófobos. En definitiva, la crisis

¹ Expresión con que los autores se refieren al sistema neoliberal, expuesta por primera vez en su primera obra en su obra conjunta *La nueva razón del mundo*. “Su característica [esencial es la de] extender e imponer la lógica del capital a todas las relaciones sociales, hasta hacer de ella la forma misma de nuestras vidas”. Laval, C., & Dardot, P., “Introducción. A peor”, *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*. Barcelona, Gedisa, 2017, p. 11.

devastadora que asola Europa se contrarresta con un fortalecimiento del sistema. Será justamente a esta situación a la que los investigadores tratan de dar respuesta. Realizan para ello un ejercicio genealógico a través del cual se explicita el ataque de los derechos por parte del poder oligárquico y el aumento de los movimientos securitarios que atentan contra los mismos (9). El entramado legal forjado en un derecho privado sobre el que se fundamentarán los gobiernos europeos hará recaer el poder sobre una oligarquía neoliberal, alejando, en consecuencia, las políticas de las necesidades del grueso de la población.

Pero este escrito no es otro de los muchos que enuncian los problemas del sistema y se quedan varados en los aspectos negativos. Laval y Dardot escriben también desde la esperanza, asumiendo que es posible una nueva organización revolucionaria que dé pie a un cambio real. Escogen para ello un estilo menos académico que en obras anteriores que recoge mejor la fuerza que buscan transmitir ante estos sentimientos de urgencia y necesidad de tomar parte en la acción hacia una transformación del panorama social.

En la primera parte de las seis en las que está dividido el texto, los fundadores del grupo *Question Marx* comienzan exponiendo el origen etimológico de la palabra ‘democracia’, la cual es tomada como el gobierno del pueblo o de la masa para sí misma (21). Su poder sería adquirido a través de la conquista en una batalla contra la oligarquía, identificada con el neoliberalismo, que se alimenta por los procesos de crisis que han dejado de ser momentos de desequilibrio para pasar a establecerse como la nueva “normalidad”, o en sus mismas palabras, “en una verdadera forma de gobierno”². Pero, ¿cómo se ha llegado hasta este punto? ¿Cómo se ha establecido el neoliberalismo como sistema? Aquí es donde comienza el agudo análisis político a través del cual desentrañan los mecanismos de la crisis económica y política europea.

Para ello expondrán las tesis del *neoliberalismo hayekiano* y del *ordoliberalismo*, centrándose más en esta segunda. A su juicio, Europa ha tomado la forma del ordoliberalismo alemán fundado por Walter Eucken, haciendo posible hablar de una filosofía neoliberal europea. Esto se ha traducido en la separación de los poderes ejecutivo y monetario y en la creación de una constitución económica formal, lo que ha llevado a una pérdida de soberanía por parte de los ciudadanos y ciudadanas, y a su transformación en “ciudadanos consumidores”. De esta forma la democracia sigue el mismo ejercicio que la ciudadanía pasando a ser una “democracia de consumo” (52). Los principios de esta corriente se materializan en la creación de bancos centrales independientes que velan por los intereses económicos sobreponiéndose a gobiernos y a las voluntades de la

² Ibid., p. 27

masa³. A través de este análisis los investigadores franceses reconocen un vaciamiento de la democracia, pues el poder soberano del pueblo se ve subyugado por otro tipo de leyes: las del poder del derecho privado.

Desde este punto de vista son las multinacionales las que toman el control. Las normas de la competencia regirán el sistema presionando a los actores y siendo, a su vez, reforzadas por los mismos. Así se habría creado un ritmo propio y reafirmante donde las acciones de estos actores serán conformes a las dinámicas neoliberales. Laval y Dardot apuntan de manera muy lúcida que no hubo una ideación inicial, sino que los elementos se fueron ensamblando hasta producir un refuerzo entre los mismos.

Uno de los puntos cruciales de la obra es la explicitación del mecanismo por el cual esta lógica de la competencia lleva a los individuos a convertirse en capital humano. La mercantilización se extiende a todos los ámbitos de la realidad y el sujeto entiende su proyecto vital como *proyecto empresarial* (72). A través de este ejercicio es establecido como el único responsable de la dirección y de los resultados de su vida, lo que implica tanto los éxitos como los fracasos. El vocabulario neoliberal se extrapola según Laval y Dardot al plano antropológico, convierte a las personas en objetos de inversión y de automaximización y crea la necesidad de mejorar su *personal branding*. Esto desemboca en una rivalización en las relaciones sociales, mediadas ya por completo por el capital.

Con el fin de redondear el argumento acerca de la competencia entran de lleno en el “Proyecto Europeo”. Aquel que fue mostrado en un primer momento como salvavidas contra la guerra entre los estados que lo conforman, es hoy descrito por los autores como *mercado de competencia*. A través de este se ha creado un marco internacional que deja de lado la posibilidad de transformación a nivel nacional, pues los Estados quedan sujetos a estas directrices. La moneda única será una de ellas. Los teóricos la presentan como un instrumento de control, como una forma de gobierno y de reeducación.

En el momento en el que las políticas monetarias comenzaron a ser comunes entró en juego la deuda, descrita por los investigadores como la “herramienta de vigilancia por excelencia”. Esta parte se sostiene sobre el ejemplo de Grecia, en cuyo caso se refleja la fuerza de los mecanismos europeos para poner entre las cuerdas a un país entero. El pago de la deuda se vuelve de obligado cumplimiento ante la amenaza de un colapso de todo el país producida por el derrumbamiento de los bancos. Es así como se forma una “*nueva idea de soberanía*” (111). Es así como Europa comienza a decidir de manera más directa y agresiva sobre los países. Pero

³ Al traer esto al panorama actual, se entiende que Cataluña y Escocia solo podrían ser reconocidas como naciones tras su sometimiento a los principios ordoliberales que rigen la Unión Europea. Esto implicaría la pérdida del autogobierno que se encuentra en el germen de sus luchas.

no son ya los propios dirigentes europeos quienes controlan Europa, sino los acreedores privados al ser quienes han proporcionado el capital a los países. De esta forma los autores presentan su propuesta acerca de cómo los Estados han quedado subordinados a los mercados.

En el último apartado del libro creará necesario materializar lo que denominan como “*bloqueo oligárquico neoliberal*”, donde dan cuenta del caso concreto de Francia, para comprender a través de esta realidad el *neoliberalismo en acto* (127). Exponen a partir de aquí lo que para ellos son los principales componentes de tal poder y sus características como grupo diferenciado. Esta oligarquía es tanto de derecha como de izquierda, pues ambas se caracterizan por reforzar los mismos valores. Este estrato verá envuelta su actividad en una corrupción sistémica y su poder se revela a través de las grandes multinacionales que son quienes dominan el panorama social influyendo directamente en las políticas gubernamentales. Este mismo grupo es el encargado de negar toda posibilidad de pensar en una alternativa al sistema neoliberal.

A modo de conclusión, los autores realizan una dura crítica a la izquierda. Esta ha dejado de ostentar para ellos el puesto de “creadora de justicia social”, pasando a ser la primera responsable de que las políticas de austeridad hayan asolado Europa (154). Pero para los investigadores sí habrá posibilidad de transformar el panorama social. Deberán ser los propios ciudadanos y ciudadanas quienes realicen esta tarea. Para ello proponen dos vías complementarias: la concentración de las diversas fuerzas existentes en oposición a las oligarquías y una cuestión estratégica global basada en la coordinación de las luchas.

Pierre Dardot y Christian Laval continúan desgranando el panorama político más actual tal y como hicieron en sus anteriores trabajos. Pero es posible echar en falta un desarrollo más exhaustivo de las propuestas de la parte final, aquellas que llevan directamente al curso de acción que es, en último término, aquello capaz de cambiar la realidad material más inmediata. A pesar de esto los franceses muestran un muy remarcable espíritu crítico que se expresa desde la interdisciplinariedad, en planos tan diversos como el lingüístico, el sociológico o el filosófico.

Se puede concluir que *La pesadilla que no acaba nunca* se presenta como un diagnóstico muy completo de la compleja situación que representa el entramado neoliberal. La salida de la democracia es ya palpable, se están encontrando discursos descriptivos y explicativos, ahora solo queda lo que los autores consideran lo crucial para que la situación no continúe empeorando: establecer un curso de acción organizada que surja desde la propia ciudadanía.

Nexos liberales

La constitución de Estados Unidos y la española de 1812

JOSÉ ANTONIO GURPEGUI PALACIOS

Madrid, La Catarata, 2018, 244 pp.



Nexos liberales conforma el resultado de la segunda tesis doctoral de José Antonio Gurpegui, natural de San Adrián (Navarra) y actual catedrático en la Universidad de Alcalá. Su hipótesis de investigación se centra en la influencia de la Constitución estadounidense de 1776 en la española de 1812, tema con el que aborda su especialidad en estudios norteamericanos desde una perspectiva *jurídica*.

El libro está estructurado en tres capítulos, centrados cada uno en tres cuestiones interrelacionadas entre sí: en el primero, se presenta una breve pero concisa síntesis de los principios ideológicos del liberalismo, así como de su latente presencia en las constituciones estadounidense y española. En el segundo, se establece una panorámica de los contextos histórico-sociales de las constituciones estadounidense y gaditana, tendiendo a la vez puentes entre esta última y la constitución liberal francesa de 1791. Y en el tercero, se muestra de qué manera se plasman los principios del liberalismo en la práctica.

En el primer capítulo Gurpegui expone con precisión los fundamentos del liberalismo, haciendo especial hincapié en el concepto de soberanía nacional, y menciona los factores históricos, filosóficos, religiosos y científicos necesarios para dar paso a esta nueva ideología. A lo largo de esta primera parte, pivota esencialmente sobre cuatro naciones, a la vez que desentraña los mecanismos de expansión de las ideas de una a otra: Inglaterra, Francia, Estados Unidos y España. De Inglaterra, destaca especialmente a Locke, a quien caracteriza no por primera vez como “padre del liberalismo”, y su obra *Dos tratados sobre el gobierno*, de la que extrae los principios de dicha corriente. De Francia, selecciona *Du contrat social* de Rousseau, mencionando apenas de pasada el proyecto de *L'Encyclopedie*. De Estados Unidos, desarrolla sobre todo la repercusión de la forma de organización de las primeras congregaciones protestantes en la redacción de la Declaración de Independencia. Por último, de España resalta los aspectos más significativos de la Constitución de 1812 respecto de las constituciones estadounidense y francesa y algunos factores históricos que podrían dar cuenta de tales diferencias.

En el segundo capítulo, Gurpegui se limita a describir en orden cronológico los contextos económicos y sociales en los cuales nacieron los primeros acuerdos y las posteriores constituciones de Estados Unidos y de España. Ahora bien, en esta parte del libro los vínculos históricos entre ambos países los ha de establecer el propio lector, puesto que el autor se limita a mostrar los hechos tal y como ocurrieron, sin apenas introducir valoraciones ni referencias cruzadas entre ambos contextos. A pesar de la gran cantidad de información condensada, no resulta difícil seguir la exposición de Gurpegui, que nos va allanando el camino para, en la última parte, establecer una comparativa más directa.

Al principio del segundo capítulo se ofrece una contextualización histórica de la Constitución de Estados Unidos, nacida en el seno de un país fuertemente federalista, y con los Artículos de la Confederación, aprobados en marzo de 1781, que pretendían ser la antesala de un acuerdo entre las colonias norteamericanas para facilitar el libre tránsito y comercio entre ellas. A continuación, Gurpegui traza el camino hasta la redacción de la Constitución de 1788. El primer paso fue la Conferencia de Mount Vernon, en la que delegados de Maryland y Virginia acordaron los puntos que regularían la navegación en los ríos Pocomoke y Potomac. Después, en la Convención de Filadelfia, convocada en 1787, se debatieron los puntos de la Constitución estadounidense y George Washington fue nombrado presidente, debido a la necesidad de una figura lo más neutral posible y que fuera aceptado por todas las partes implicadas. Ahora bien, el objetivo principal de estos acuerdos era el *económico*, ya que las decisiones de corte más moral o social, como la esclavitud, eran competencia de cada estado.

Seguidamente el autor nos presenta el caso español, empezando por el Estatuto de Bayona de 1808, que había sido redactado apresuradamente a fin de poner un parche a la ausencia de una constitución liberal en España. Tras el Levantamiento del Dos de Mayo, surgen las Juntas Provinciales y, finalmente, la Junta Suprema, constituida en Aranjuez. Esta Junta Suprema, después de trasladarse progresivamente por el avance de las tropas francesas, decidió, tras instalarse en Sevilla el 22 de mayo de 1809, convocar unas Cortes Generales para redactar una nueva constitución, cuya primera reunión se celebró en septiembre de 1810. Esto nos indica, teniendo en cuenta que la Constitución no fue aprobada hasta 1812, que los acuerdos no resultaron ni fáciles ni rápidos, al igual que en Estados Unidos. Estas Cortes constituyentes pretendían establecer una separación de poderes, así como exigir a Fernando VII que, aun manteniéndose como rey de España, reconociese la soberanía del pueblo español. A pesar del corte liberal de la Constitución y de sus buenas pretensiones, Gurpegui acaba el capítulo con cierto pesimismo, señalando que al regreso de Fernando VII la Constitución fue derogada. No obstante, recalca que este hito marcó un antes y un después en los derechos fundamentales y la sociedad del país.

En la tercera y última parte se despliegan las similitudes y diferencias de las constituciones estadounidense y gaditana, según la medida en la que plasman los principios del liberalismo, y se cierra con un paréntesis muy interesante acerca de algunas cuestiones puntuales en las que dichos principios son contradichos o, al menos, apartados a fin de que las cartas magnas pudieran ser promulgadas. Estos principios liberales son fundamentalmente tres: la soberanía nacional, la separación de poderes, y los derechos individuales, prestando especial atención a la propiedad privada individual. Sin embargo, aun estando patentes en cada constitución, estos principios toman matices distintos a la hora de concretizarse en cada una en función de las circunstancias políticas, sociales e históricas. Precisamente aquí es donde tal vez radica el mayor atractivo del libro: en el riguroso análisis de la transición de unos principios abstractos a unas leyes más concretas.

Gurpegui se detiene especialmente en la cuestión de la soberanía nacional. Ya al principio del libro subrayaba su importancia al definir el surgimiento de este concepto quizá demasiado apresuradamente como “una transformación sin precedentes desde el nacimiento de Jesucristo” (p. 29). Pero en el tercer capítulo, en un tono más neutral, explica sin apenas valoraciones personales cómo la soberanía nacional difiere en gran medida en ambas constituciones: en Estados Unidos es declarada como tal, siguiendo más fielmente el principio abstracto y manteniéndose acorde a lo expresado en la Declaración de Independencia, mientras que en España la soberanía no es nacional, sino *compartida* entre el rey y los ciudadanos. Esta diferencia

se debe, sostiene el autor (p.136) a que en Estados Unidos la Declaración de Independencia se había legitimado apelando al pueblo, por lo que se vieron obligados a replicar esta fórmula en el texto constitucional, habiendo quedado imposibilitadas formas de soberanía más restrictivas.

A continuación, Gurpegui pone de manifiesto casos concretos en los que las circunstancias históricas llegan incluso a impedir ser coherente con ciertos principios liberales. En el caso de Estados Unidos, el ejemplo más evidente es el de la institución de la esclavitud, ya que ni siquiera es mencionada en la constitución, debido a la inflexión de los estados del sur respecto a su abolición. Por su parte, en España, a causa de la notable presencia de clérigos en la redacción de la Constitución de 1812, resultaron polémicas la cuestión del futuro de la Inquisición y la libertad de prensa. Por ello, la Inquisición no fue suprimida en este texto y, además, se mantuvo la prerrogativa eclesíástica de revisar el contenido de los libros con temática religiosa (p. 191), con el fin de censurar aquellos textos que incurrieran en heterodoxia o herejía.

A pesar de no ser del todo centrales en el capítulo, merece la pena señalar por último algunos aspectos destacados más de ambas constituciones: en primer lugar, la latente influencia de textos previos a los que pretenden superar, como los Artículos de la Confederación y el Plan de Virginia en Estados Unidos y el Estatuto de Bayona en España. Por otra parte, frente a la abismal extensión de la constitución gaditana, llama la atención la brevedad de la estadounidense, aspecto que probablemente le haya permitido adaptarse a distintas circunstancias y momentos históricos. Finalmente, sus respectivos desencadenantes históricos son referenciados en ambas cartas magnas, lo cual viene a reforzar la idea que veníamos comentando sobre la importancia de las circunstancias socio-históricas en el desarrollo de la norma jurídica suprema de un Estado, sin que esto vaya en detrimento de los principios que la conforman.

En este libro Gurpegui expone una ingente cantidad de información para ofrecer al lector una extraordinaria precisión y un cuidadoso rigor histórico. No resulta extraña, por tanto, la abundancia de referencias y notas al pie a fin de justificar la legitimidad de las fuentes empleadas en su investigación. Con un uso del lenguaje claro y directo, el autor logra acercar su libro a los no especialistas, si bien es cierto que la neutralidad del registro académico puede llegar a resultar un tanto monótono para los no especialistas. En conclusión, lo que Gurpegui nos brinda en *Nexos Liberales* es una amplia revisión histórica de las relaciones ideológicas entre Estados Unidos y España, recordándonos que la gran separación física entre ambas naciones no comportó un obstáculo para la difusión internacional del proyecto de construcción de la nación liberal.

ALEJANDRO ARIAS REY, SILVIA BERIGÜETE PASTOR Y JOSE DÍAZ MONTERO

Mujeres y Poder: un manifiesto

MARY BEARD

CRITICA, Barcelona 2018.
112 páginas. 11,95 euros.
ISBN: 9788417067656.



Podría parecer arriesgado, dada la cantidad de siglos que nos separan, trazar una continuidad desde la Antigüedad hasta nuestros días en lo que respecta a cuestiones de género. Son muchas las cosas que han cambiado tanto en el plano institucional como en nuestra concepción de la realidad. No obstante, aún podemos percibir la reverberación de una misma cantinela que parece que no acaba: las mujeres siguen encontrando resistencias para expresarse en la esfera pública y acceder a centros de poder. Mary Beard, en su nuevo libro *Mujeres y poder: un manifiesto*, aborda este problema combinando una mirada feminista y un enfoque histórico sobre la mitología y la literatura

occidental que son muy reveladores. El texto, muy en la línea de la entrada que la catedrática de Cambridge publica semanalmente en *The Times Literary Supplement*, más que presentar la estructura típica de un manifiesto, tiene dos partes bien diferenciadas que corresponden a dos conferencias pronunciadas por Beard en 2014 y 2017.

En la primera parte del texto, la autora analiza cómo se ha venido censurando la voz femenina en público desde los albores de nuestra tradición. El primer canto

de la *Odisea* de Homero, donde el joven Telémaco ordena callar a Penélope afirmando que el relato debe estar en manos de los hombres, ya refleja que el silencio es un deber para las mujeres y que una parte de la construcción de la masculinidad consiste en aprender a silenciarlas. Beard remarca la relación de este momento de la literatura clásica con formas contemporáneas de ningunear las voces femeninas, así como con la represión que sufren las mujeres que sí hablan en público; un buen ejemplo de esto son las amenazas por redes sociales.

Posteriormente, una comedia de Aristófanes sobre un Estado gobernado por mujeres presenta, con tono burlesco, la incapacidad femenina de hablar públicamente con propiedad –Beard se refiere a *La asamblea de mujeres*–. En el mundo romano, Ovidio también ofrece ejemplos de enmudecimiento a las mujeres en su *Metamorfosis*; Ío es convertida en vaca, Eco es condenada a perder su voz, pudiendo solo repetir palabras ajenas, y a Filomela le cortan la lengua para que no denuncie su violación. Así pues, la experta en mundo antiguo señala que la literatura clásica no trata con mucha consideración a las mujeres que toman la palabra en público –bien se las caracteriza como andróginas, bien su voz se tacha de desagradable–, habiendo solo dos excepciones en que las mujeres pueden hablar legítimamente en la esfera política: en calidad de víctimas o mártires y para defender sus intereses sectoriales.

Todas estas referencias diagnostican lo siguiente: no se trata simplemente de que las mujeres no participen en el discurso público, sino que la construcción de la feminidad no contempla el desarrollo de esta competencia, que se considera exclusiva y definitoria de la masculinidad. Nuestra autora señala que aún hoy en día encontramos que el discurso público de la mujer queda relegado a los mismos ámbitos; la legitimidad para hablar en calidad de víctimas o de defensoras de los derechos femeninos se aprecia en los discursos de Emmeline Pankhurst –líder del movimiento sufragista que consiguió el voto femenino en Inglaterra–, Sojourner Truth –activista en pro de los derechos de la mujer y de la abolición de la esclavitud– y Hillary Clinton.

La autora no solo alude a casos de la mitología grecolatina y de la realidad, sino también de la ficción literaria para exponer y ejemplificar el aislamiento de las mujeres de toda esfera de poder, mostrando cómo han sido recluidas y se ha enmudecido su voz. La profesora critica que en pleno siglo XIX el novelista Henry James siguiera afirmando que conceder un relato propio a las mujeres implicaría el riesgo de que el lenguaje derivara en un *balbuceo*, un *batiburrillo*, un *gimoteo*, un *gruñido*, un *ladrido*. Expresiones tales como “estridentes”, “lloriquean” o “gimotean” sirven todavía para desautorizar la palabra de las mujeres, trivializando su contenido y arrebatándoles la capacidad de formar un relato. ¿Hace falta decir que no hay ningún correlato neurológico a partir del cual asociemos las voces graves a una mayor

credibilidad? Como Mary Beard señala, esto ocurre porque hay toda una batería de prejuicios y supuestos muy arraigados en nuestra cultura.

La escritora británica reivindica que debemos hacernos conscientes de cómo aprendemos estos prejuicios que hacen que no escuchemos a las mujeres. De modo que, si queremos progresar, tenemos que hacer un esfuerzo por reconocer “cómo hemos conseguido oír autoridad allí donde la oímos [...] en vez de impulsar a las mujeres a reeducar la voz”, como aprendió a hacer Margaret Thatcher (p. 47).

En la segunda parte del texto, Beard comienza con la siguiente premisa: en nuestro imaginario cultural el modelo de persona poderosa sigue asociado a la masculinidad. Cuando tratamos de imaginar una figura de autoridad, solemos representarnos un hombre, y si queremos pensar en una mujer poderosa, nos la figuramos con rasgos varoniles. La profesora de Cambridge continúa señalando que, no solo es que en nuestro imaginario las mujeres estén excluidas del poder, sino que su acceso al mismo se ve, aunque sea inconscientemente, como una intromisión ilegítima e incluso violenta, de ahí que utilicemos metáforas como “romper el techo de cristal” para referirnos a aquella frontera invisible que impide la entrada a las mujeres en ciertos ámbitos.

De nuevo, Beard encuentra en las tragedias griegas personajes femeninos (Medea, Clitemnestra o Antígona) cuyo ejercicio del poder se considera una usurpación. Además, las mujeres poderosas de la Antigua Grecia no cumplen con el estereotipo de feminidad, sino que son presentadas como mujeres *sui generis*; un buen ejemplo de esto es el personaje de Clitemnestra en el *Agamenón* de Esquilo, quien durante su regencia deja de ser mujer. Asimismo, los relatos de la Antigua Grecia ponen de relieve que el ejercicio de poder femenino siempre trae consecuencias nefastas; así, las amazonas son presentadas en la mitología griega como una auténtica amenaza para los hombres y para la civilización. La autora inglesa menciona otros ejemplos en los que la autoridad femenina parece presentarse con una cara más amable, como la figura de la diosa Atenea. No obstante, esta tampoco puede considerarse un referente positivo de poder femenino, toda vez que los caracteres que se le atribuyen no son en absoluto de mujer: viste atuendo de guerrero, profesión que estaba reservada a los hombres, y es virgen, es decir, está desvinculada de la maternidad, función intrínsecamente asociada a las mujeres.

Por otro lado, la imagen de Medusa supone la reafirmación del dominio masculino que violentamente se impone a la mujer. En el arte moderno tenemos la estatua de Benvenuto Cellini que representa a Perseo sosteniendo la cabeza de Medusa mientras pisa su cadáver. Hoy son muchas las mujeres políticas que han visto su rostro superpuesto en reproducciones de la Medusa decapitada, como Angela Merkel o Theresa May. La utilización más flagrante sería la que hicieron los partidarios

de Trump, representando a éste como Perseo con la cabeza decapitada de Hillary Clinton transformada en Medusa. La imagen de Hillary-Medusa se convirtió en todo tipo de *merchandising* propagandístico de los seguidores de Trump, con la normalización de violencia de género que esto implica. Cabe decir que con este potente ejemplo la profesora termina de convencer al lector de la influencia que aún tienen los referentes clásicos en la cultura occidental.

Con respecto al planteamiento práctico para resituar a la mujer dentro de la esfera del poder, en opinión de Beard se debe distinguir una perspectiva individual y una general. Las mujeres que han accedido al poder a menudo han transformado símbolos que suponen una merma de poder en una ventaja a su favor. Esto puede servir en un plano individual, pero los asuntos generales no van a resolverse con tales trucos. Aunque haya habido grandes cambios que siguen progresando hoy en día, la catedrática de Clásicas del Newnham College no considera que la paciencia sea la mejor estrategia. Nos dirá que “hemos de reflexionar acerca de lo que es el poder, para qué sirve y cómo se calibra, o dicho de otro modo, si no percibimos que las mujeres están totalmente dentro de las estructuras de poder, entonces lo que tenemos que hacer es redefinir el poder” (p. 85).

La autora señala que numerosos estudios apuntan a que una mayor participación de mujeres en los parlamentos deriva en la promoción de políticas sobre cuidados, igualdad salarial o violencia de género. No obstante, Beard muestra su preocupación por que estas cuestiones sean entendidas meramente como “temas de mujeres” o que sean las cuestiones principales por las deseamos mayor presencia femenina en la política. Además de ser una pérdida para todos prescindir de los conocimientos de las mujeres en cualquier área, sencillamente es injusto que queden al margen. Si ello implica que los hombres pierdan cuotas de participación en los congresos, la polémica autora declara estar dispuesta a mirar de frente a esos hombres.

Desde la que parece una perspectiva sustancialista del poder, la investigadora del mundo clásico apunta que este sigue siendo un tipo de propiedad privada reservada a unos pocos individuos. Y en estos términos, el sexo femenino lo tiene más difícil para participar de él, pues supone tener que adentrarse en una estructura que está codificada masculinamente. Debemos, sugiere, cambiar la noción misma de poder: pensarlo como colaboración y no como liderazgo, esto es, “como atributo o incluso como verbo (“empoderar”), no como una propiedad” (p. 88). En este punto se puede objetar a la autora que sería más provechoso identificar el poder como algo permeable que, además, se sirve de mecanismos simbólicos para garantizar su efecto.

Mary Beard finaliza su libro invitando al lector a encontrar más ejemplos de ataques a mujeres en las redes sociales, desmesurados en comparación con los que reciben los hombres en las mismas circunstancias al cometer errores similares. Dichos

ataques a las mujeres van más en la línea de comentarios desagradables sobre su físico o su edad que en relación con el contenido de sus publicaciones. Para concluir, se puede decir que este texto pretende dar pie a una reflexión mayor para cambiar esta situación que, en gran medida, dependerá del reconocimiento colectivo de los esquemas patriarcales que han marcado nuestra cultura. Aunque no todo remita al mundo clásico, la profesora ha querido presentar los posos que han quedado de aquella cultura en nuestra sociedad actual. El gran mérito de la autora es traer a colación numerosos ejemplos que sirven para arrojar luz sobre estas problemáticas que nos son tan familiares. Dado su carácter divulgativo y tono ameno, *Mujeres y poder: un manifiesto* es un buen libro para iniciarse en lecturas feministas.

CAROL HANDLEY SABIO,
CARMEN MARÍA PEINADO ANDÚJAR
Y ANA PÉREZ PERALES

Confrontando el mal

Ensayos sobre violencia, memoria y democracia

ANTONIO GÓMEZ RAMOS Y
CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ (EDS.)

Plaza y Valdés.
Madrid, 2017. 285 pp.



Este volumen colectivo, editado y presentado por Antonio Gómez Ramos y Cristina Sánchez Muñoz, recoge las aportaciones realizadas por intelectuales procedentes de la filosofía, la ciencia política y el derecho en el marco del seminario «Emociones, narración y violencia» que tuvo lugar en la Universidad Carlos III de Madrid los días 12 y 13 de mayo de 2014. Los participantes pusieron en común las investigaciones avanzadas en torno al problema del mal en los proyectos de investigación «Los residuos del mal en las sociedades posttotalitarias: respuesta desde una política democrática» (FFI-2012-31635) y «Encrucijadas de la subjetividad: experiencia, memoria e imaginación» (FFI-2012-32033), financiados ambos por el plan general de investigación de la DGCyT.

Los artículos han sido compilados en tres secciones. En la primera de ellas, consagrada a pensar el problema del mal en el seno de la comunidad política, Carlos Thiebaut nos invoca a definir qué sea la experiencia del daño como condición de posibilidad de toda acción restaurativa posterior, y evalúa las tensiones que se jue-

gan en todo intento de su resolución en la relación quebrada entre las expectativas normativas de los distintos agentes de la acción. Cristina Sánchez emplaza el problema del mal como desafío para las políticas públicas, a sabiendas de que se trata de un fenómeno escurridizo para cuya comprensión se hará necesario establecer una gramática de mínimos que permita su abordaje por parte de la política. Por su parte, Wolfgang Heuer reflexiona a partir de casos concretos acerca de la posibilidad de darse un mal extremo en sociedades no totalitarias como efecto de cierta disposición del hombre a pretenderse omnipotente. Cierra esta primera parte el artículo de Gabriel Aranzueque, quien, sirviéndose de las aportaciones de Paul Ricoeur, reflexiona sobre las posibilidades restaurativas del daño que se juegan en toda experiencia narrativa del pasado violento su consecuente sufrimiento, a partir de los lugares comunes míticos y simbólicos en los que se expresa el mal en la configuración del universo humano. En la segunda parte, se explora cómo el mal se traduce en prácticas concretas de violencia que se reproducen y dan de manera estructural y velada en nuestra cotidianidad, y que constituyen la base para afirmar, como hace Gonzalo Velasco, el diagnóstico de la catástrofe como emblema de la condición cultural contemporánea. Desde el horizonte de la geopolítica, Ángela Sierra analiza cómo continúa vigente cierta forma de violencia consistente en la humillación y la devaluación de toda aquella población, institución, práctica o sector de la sociedad que se sale de los márgenes de la normatividad hegemónica, y nos invita a practicar en respuesta una restauración de la dignidad y el valor de toda forma de vida. Vlasta Jalušič rastrea el origen y ciertas formas de expresión de la violencia desde cierta perspectiva de género; concretamente, pone en tela de juicio cierta tendencia dominante a correlacionar de manera estrecha las nociones de «poder» y de «violencia». En la tercera y última parte, se abordan los límites de las distintas réplicas a los daños, a partir de la asunción fuerte de que todo mal exige una respuesta. Francisco J. Laporta hace hincapié en la necesidad de pensar toda práctica de justicia reparativa nuevamente a la luz del Holocausto, con el objetivo de la reflexión fijado —como ya señalara Adorno— en que un mal de semejante magnitud no vuelva a repetirse. De la mano de Hegel, Gómez Ramos rastrea las posibilidades efectivas, las aporías y los límites de toda experiencia del perdón y de la reconciliación, en sus dimensiones individual y colectiva. Camila de Gamboa y Juan Felipe Lozano se preguntan acerca de las características del perdón entre personas como fórmula reparativa del daño en el marco de sociedades inmersas en procesos de justicia transicional. El debate se extiende a su vez al ámbito de las imágenes y al problema general de la representación de la violencia, como esferas de la cultura en las que, presumiblemente, debiera insertarse la pregunta por la posibilidad de reparación del trauma. En este sentido, Alberto Sebastián rescata el conocido debate entre Lanzmann, por un lado,

y Godard y Didi-Huberman, por otro, a tenor del uso de imágenes de archivo en la representación de la *Shoah*. Evaristo Prieto reinterpreta, desde un horizonte psicoanalítico, este problema de la representación en términos de la tensión que se juega entre el acontecimiento originario del daño, de un lado, y el trauma encarnado en la víctima, junto con su puesta narrativa en el testimonio, del otro. Carmen González atiende a varios procedimientos de archivo y de externalización de la memoria de experiencias pasadas de violencia, aunque se muestra más cautelosa a propósito de la consideración de las imágenes como fuentes fidedignas de representación de hechos pasados. Por último, Gregorio Saravia rastrea el potencial reparador de acciones y construcciones simbólicas frente a daños concretos, y problematiza sobre el papel que el Estado ha de ejercer en el ejercicio de la memoria y la justicia a través de los símbolos.

Sin duda, este libro ofrece perspectivas, herramientas teóricas y figuras muy valiosas a partir de las que seguir intentando responder a la tarea siempre inconclusa e insuficiente de pensar y ejecutar acciones de reparación del daño en nombre de la memoria colectiva y de la justicia.

LUCÍA MONTES SÁNCHEZ

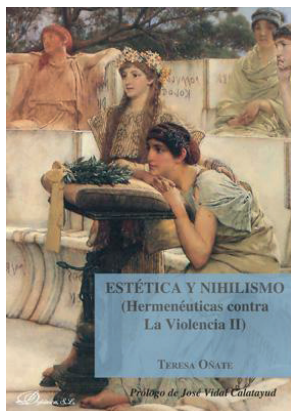
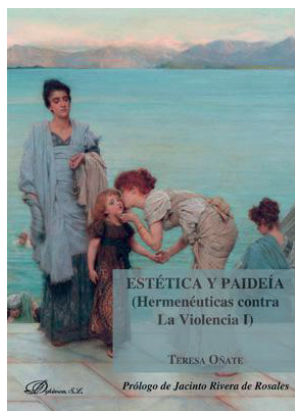
Estética y Paideia
(*Hermenéuticas contra la violencia I*)

Estética y Nihilismo
(*Hermenéuticas contra la violencia II*)

Estética ecológica y
Filosofía de la historia
(*Hermenéuticas contra la violencia III*)

TERESA OÑATE ZUBÍA

*Madrid: Dykinson, 2019,
363(I)/378(II)/378(III) páginas.*



Nos encontramos ante tres volúmenes en los que la autora, Teresa Oñate, nos introduce en una perspectiva hermenéutica de la filosofía griega vivida como un espacio presente por descubrir para la propia vida. Se trata de una exploración de aquello a lo que pertenecemos no solo en términos de erudición sino también de sensibilidad estética y de racionalidad abierta al encuentro de la diferencia. La condición indispensable de este viaje se situará en la actualidad donde el tiempo abandona la linealidad a favor de la intensidad y la apertura de posibilidades por explorar.

Estos tres volúmenes presentan tres caras fundamentales de la hermenéutica sostenidas de manera polifónica en la estética como modo de pensar la temporalidad. En el primero de ellos, *Estética y paideia*, se nos abre el espacio de la *paideia*. Conceptualización y erudición se ponen al servicio de la vida, de una experiencia del mundo que se apoya en la amistad entendida al modo griego. En él se darán cita una serie de artículos y entrevistas que buscan a la vez servir de homenaje a filósofos actuales como Vattimo, Jacinto Rivera de Rosales, Félix Duque o Antonio Pérez Quintana. La hermenéutica de la obra aristotélica será el telón de fondo del volumen.

Desde la gratitud y la amistad, la profesora Oñate, nos invitará a un modo de entender la *paideia* en la que ésta adopta una naturaleza hermenéutica que atiende al hombre en todo lo que le constituye como ser capaz de belleza. El tiempo lineal deja paso al *kairós*, a ese momento oportuno que abre el reconocimiento del otro. La hermenéutica se revela como una ontología estética que nos sumerge en el espacio del instante, capaz de transfigurar la existencia abriéndola al sentido, ese “siempre ya ahí” del que nos hablara Paul Ricoeur; el sentido que nos habita y nos hace capaces de habitar, no solo de sobrevivir pasando de largo.

No encontraremos en *Estética y paideia* una mera doxografía sino la preocupación por pensar y transformar nuestro tiempo; atender a un espacio vital contra el sinvivir que impone el capitalismo salvaje y su dinámica de consumo ilimitado acompasado con un movimiento infinito de producción. Esa cadena que necesita de cuerpos y mentes, expulsando siempre a los márgenes la vida, que tozuda, genera estrategias de resistencia desde el pensamiento.

El segundo volumen, *Estética y nihilismo*, profundizará en esta exploración de una racionalidad hermenéutica capaz de superar el nihilismo, ese vaciamiento de sentido de la existencia, ese vaciamiento del hombre en su sentido que tiene lugar cuando opera una racionalidad estrecha, angosta, reducida al cálculo y la eficacia. Esta racionalidad ha enmarcado un proceso de comprensión de la ciencia como proceso vinculado al desarrollo y despliegue de la técnica. Como resultado, el progreso científico-técnico viene a entenderse como producción y como control des-

aforado al que toda vida habría de someterse. Encontraremos la denuncia de esta situación en la que la mercantilización y la usura reinan por doquier, sometiendo al mundo y al hombre a un proceso de deshumanización progresivo.

En este contexto la profesora Oñate presentará como un reto de la razón hermenéutica abrir el espacio de lo sagrado como espacio para el bien común. Se trata de repensar el Misterio que protege la vida de su cosificación. Nuevamente nos encontraremos indagando la diferencia ontológica, la diferencia entre el tiempo del ser y el tiempo del ente. Nuevamente se darán cita en esta labor pensadores tan variopintos como Nietzsche, Hegel, Heidegger, Ricoeur o Deleuze, convocados desde una preocupación fundamental por Aristóteles y el pensamiento griego. El volumen se abre con un prólogo que trata la razón convaleciente abriendo desde ahí diferentes modos de abordar el pensamiento acerca de la comunidad y lo sagrado.

El tercer volumen culmina esta reflexión sobre la temporalidad poniendo a la historia como espacio del pensar. “¿Por qué la ontología de la historia es el problema de nuestro tiempo?” será uno de los capítulos del volumen, preocupado por el cuidado de sí y la comprensión de la felicidad. Este volumen se ocupará también de la actualidad desde el compromiso, la significación de movimientos como el 15 M encontrarán un lugar en él. Se tratará de hallar un modo de repensar la historia que libere las posibilidades inéditas existentes en ella, aquello que podemos llamar futuros anteriores. Como consecuencia el ejercicio del pensar se aparta de la violencia y la homogeneización de una lectura de la historia llevada a cabo exclusivamente por los vencedores.

Con este movimiento la profesora Oñate procura abrir el horizonte donde nuestro tiempo se haga consciente, como modo de salvaguardarlo; pensarlo críticamente permitirá encontrar el espacio para una estética hermenéutica del despertar que conjure la desmesura, la *hybris*, que constituye la mayor falta de una racionalidad estrecha.

La apuesta a la que se suman estos tres volúmenes se sumerge en la búsqueda y el ejercicio de una racionalidad hermenéutica como clave para abrir y pensar el espacio de la vida, que dará lugar a una nueva manera de acercarse a lo sagrado desde la filosofía. No en vano encontraremos una apuesta por la sacralización de la tierra enmarcada en lo que se da en llamar una estética ecológica. El arte será, entonces, la piedra angular de la ontología, explorando la línea marcada por Martin Heidegger.

MARÍA JESÚS HERMOSO FÉLIX

El Imperio Científico. Investigaciones político-espaciales

BERESÑAK FERNANDO

*Miño y Dávila, 2017,
Buenos Aires, 431 pp.*



Pieza constitutiva de la Biblioteca de la Filosofía Venidiera, estas investigaciones políticas espaciales, editadas por Miño y Dávila, esgrimen, con vocación erudita y prosa clara, una apuesta de ineludible valor académico. Beresñak, su autor, nos interna por medio de una rigurosa reflexión en el tratamiento de una temática transversal a la experiencia humana: la espacialidad.

Un dictum se erige como máxima de esta obra: toda historia del espacio es una figuración política. Nuestra forma actual de percepción e interpretación sobre el espacio así lo indica; hoy nos encontramos, en el decir de nuestro autor, bajo el dominio de la razón científica. De modo que podemos rápidamente advertir que nuestra concepción del espacio no es neutral. Quizás esto no sea suficientemente esclarecedor. Insistamos: en el ideario pergeñado a lo largo del texto podemos advertir que el rasgo de neutralidad no corresponde exclusivamente a nuestra época, sino que se extiende sobre toda concepción del espacio posible. De ese modo, la neutralidad se constituye como una imposibilidad de orden ontológica, y no ya como rasgo épocal.

De estas páginas brotan una serie de interrogantes que, por su propia fuerza, dislocan nuestra percepción del espacio, dado que al mostrar sus huellas, el camino se desmorona en su necesidad; ¿Es el espacio en tanto que tal idéntico a sí mismo? ¿Acaso la ciencia contemporánea posee algo así como la verdad del espacio? ¿Se trata de un territorio moldeado políticamente y, por ende, sujeto a la contingencia de las querellas humanas? ¿Existe una espacialidad que exceda lo humano? ¿De dónde procede nuestra percepción contemporánea sobre el espacio?

Con espíritu foucaulteano, Beresniak se aboca la tarea de des-sedimentar las capas que se fueron entretejiendo en el decurso histórico de Occidente sobre la espacialidad. Al igual que el pensador francés, se procede aquí arqueológicamente: se trata de una operación de desmontaje, lo que supone, en tanto que corolario directo de esa misma acción, pensar la discontinuidad, la inflexión. Así, Beresniak rastrea procedencias, no continuidades o linealidades; desfases, no esencias inmutables. Denotamos que no hay, ni de cerca, una suerte de autodespliegue de la espacialidad, ni una racionalidad teleológica que disponga un progreso lineal y unívoco del espacio hacia una forma acabada.

Esta empresa arqueológica-genealógica posee tres nombres fundamentales: Copérnico, Galileo y Newton.

Un punto neurálgico de la obra copernicana será el embate contra el geocentrismo, línea ésta que se fundamentaba en presupuestos de clara raigambre teológica, lo que no se traduce en un abandono por parte de Copérnico de la figura de la divinidad. Lejos de ello, sigue hablando de la misma en términos reverenciales. Es más: desde la óptica del propio Copérnico, que se antepone a la perspectiva de las cúpulas eclesíásticas de ese entonces, su teoría venía de algún modo a reforzar la figura de Dios.

El punto fundamental del gesto copernicano, lejos de lo que se puede presuponer de antemano, no es tanto la postulación del heliocentrismo. En realidad será el resquebrajamiento de los límites disciplinares en los que se configuraba la reflexión teológica-política el indicador de la potencia crítica de la obra copernicana: distribución de jerarquías y competencias, derecho de habla y mutismos imperativos. Todo un quehacer epistémico y gnoseológico que se reordena y se trasmuta a la luz de la teoría copernicana. Aunando lo que otrora permaneciera escindido gnoseológicamente (modos del cálculo y metafísica aristotélica), Copérnico esgrime, vía realismo heliocéntrico, una reflexión unitaria, que articula, en un mismo registro teórico-práctico, filosofía y matemática, teología y estética. De ese modo, la matemática no se limita a calcular el mundo. El reposicionamiento de las matemáticas cesa de ser mera conjetura para consolidarse como método para captar y describir la realidad. Lo capital no es el heliocentrismo en tanto que tal, sino su efecto: la fractura del campo gnoseológico

Recuperando la tesis del heliocentrismo propugnada por Copérnico, Galileo Galilei, representa en estas investigaciones políticas espaciales el segundo punto de la revolución científica.

La obra galileana no se gesta como repetición acrítica y vacía del padre del realismo heliocéntrico. De hecho, podemos advertir, apenas comenzado el tratamiento de Beresñak, dos divergencias fundamentales respecto de Copérnico. A saber: en primer lugar, la postulación, telescopio mediante, de un universo que si no infinito, si era, por lo menos, indeterminado. De esa manera, se recusa la tesis de la finitud del cosmos. En segundo lugar, Galileo imprime un viraje en lo relativo a la concepción del aspecto material del universo: éste, que otrora era considerado perfecto, armonioso y regular, es rotulado como irregular e imperfecto. Se pregona un nuevo vínculo entre el registro matemático y el cosmos. Ya no alcanza con decir que las matemáticas describen adecuadamente la realidad. Debemos avanzar un poco más para proclamar que la realidad, ahora, es en sí misma matemática. Lo real no es otra que cosa que la cristalización de la matemática divina. Como podemos constatar, se prorroga la figura de Dios, quien, de acuerdo a Galileo, “dispuso todo con medida, número y peso”¹.

Por otra parte, no podríamos hacer caso omiso, nos dice Beresñak, a uno de los corolarios inmediatos de la operatoria galileana: el estatuto de la verdad estará de ahora en más estrechamente asociado con la geometría. Sin embargo, ello no supone una mera inversión de la distribución disciplinar anterior. Ni la filosofía ni la teología pasarán a estar subordinadas al espectro matemático. No se trata de que ambas pasaran a ser simples efectos de una causalidad matemática universal.

En general, se pasa a considerar a la filosofía como el arte del control discursivo. Eso implicaba dos cuestiones fundamentales: primero, se constriñe a la filosofía a un campo exclusivamente lógico. Esa reducción de la filosofía indica además, subrepticamente, la extirpación de su potencialidad imaginativa-especulativa. La filosofía, entonces, se vacía, para confinarse a lo inmediato y evidente. Por consiguiente, se difumina toda tu potencia disruptiva. Segunda cuestión: la filosofía, ya no podrá expedirse en el nivel de lo verdadero. Al fin de cuentas, la filosofía prosigue, aunque des-anclada de lo que antes fuera su ámbito propio. Habla e investiga. Pero siempre sus reflexiones estarán atravesadas por un hecho irrebalsable y exterior a ella misma: la verdad del cosmos se juega en la territorialidad de la física-matemática. En Galileo filosofía y matemática se enhebran en una cosmovisión que hace de la matemática una filosofía en sí misma. Así, se erige una ontología del cálculo: el ser deviene cálculo, matematización y cuantificación.

¹ Beresñak, Fernando. *El imperio Científico: investigaciones político espaciales*. Miño y Dávila, 2017, pp, 149.

Finalmente Beresñak decide adentrarse en la obra de Isaac Newton. Furibundo crítico del catolicismo, Newton introduce en su pensar un ideal de clara raigambre especulativa. Ese componente especulativo no es otro que la postulación de un espacio absoluto, herramienta capital en el armazón conceptual newtoniano. Insiste inmediatamente Beresñak en que el estatuto especulativo del espacio absoluto supone negar al mismo tiempo la matematicidad de ese espacio. Para ello, discute la clave hermenéutica de Koyré, quien si propugnaba que el espacio absoluto era pasible de ser matematizado. Ahora bien, ¿cómo es ese espacio absoluto? Newton lo consigna como incorporeal, inmutable, inmóvil e independiente. Por ende, estamos en condiciones de afirmar que es ontológicamente anterior a la materia, al cuerpo e incluso al lugar. A su vez, plantea que además de especulativo el espacio absoluto posee reminiscencias teológicas en cuanto todo el universo es la disposición de un arquitecto divino.

El texto prosigue rastreando el vínculo entre teología política y espacio absoluto. En ese sentido, se asevera que éste último no es otra cosa que la manifestación presencial de la divinidad en el universo. Dios trasladó su omnipotencia y sapiencia infinita al espacio absoluto, que se constituía de ese modo como la condición de posibilidad inmaterial de todo lo material; como si lo anterior no fuera suficiente, Newton también sostenía que Dios dictamina no sólo todo lo que es, sino todo lo que será y todo lo que podía ser. De ese modo, el señorío sobre lo real se universaliza en toda temporalidad concebible, lo que por otro lado anula cualquier posibilidad de imaginar el libre albedrío de los sujetos humanos.

A su vez, la obra de Newton da el puntapié a la cuantificación-matematización del mundo. Sin embargo, de ello no se puede deducir, tal como ha hecho la moderna racionalidad espacial, la deslegitimación newtoniana de la filosofía. Lejos está newton de esgrimir argumentos de ese calibre. Para él, la matemática debía de estar empapada de una actitud filosófica, a la vez que la filosofía debía prestar la suficiente atención a los desarrollos de la matemática.

Ya sobre sus últimas líneas el texto habilita una serie de interrogantes en torno a nuestra contemporaneidad. Entre ellos el siguiente parece el más acuciante: ¿acaso somos capaces de imaginar, hoy, en los albores del XXI, nuevas formas de vida a partir de una eventual redefinición de nuestra concepción del espacio? Ese interrogante, que condensa en su espesor constitutivo inquietudes políticas, teológicas y éticas, sólo puede emerger en la lectura de estas- insoslayables, por lo recién expuesto, pero también por mucho más- páginas.

FRANCO DONATO PATUTO GONZÁLEZ.

Don Juan y la Filosofía

LEONARDA RIVERA

*México, Siglo XXI Editores: Universidad
Autónoma de Sinaloa: El Colegio de Sinaloa,
Premio Narrativa 2018, 2019*



El libro que hoy presentamos es un recorrido por las inquietudes filosóficas que el personaje de Don Juan ha suscitado en el pensamiento, desde que nació bajo una condición existencial barroca, guiado por la curiosidad y atracción que ambos, personaje y pensamiento filosófico alrededor de Don Juan, han producido en Leonarda Rivera. Es un recorrido construido por una serie de paisajes lucidamente mostrados por una escritura penetrante, tenaz, delicada, generosa, rica en cortesías para con sus lectores.

El eje del libro es la pregunta por Don Juan. Por las condiciones históricas, culturales, estéticas, religiosas en las que germina. Cada escritor que ha dedicado páginas a la figura del personaje ha tratado de encontrar su por qué o ha echado mano de su personaje conceptual para tratar algún tema que ronda la complejidad del drama humano. Leonarda Rivera nos señala lo que a cada uno de ellos obsesionó y cómo intentaron, comprenderlo algunos, y explicarlo otros. Cómo algunos salvaron su alma, cómo otros ven su alma refundida en el infierno, cómo otros lo hicieron la paradoja del hombre moderno, que en defensa de su íntima e individual

libertad genera para sí una soledad absoluta, cómo otros le concedieron la posibilidad del goce epicúreo, u otros más se duelen del terror al vacío de su ser desalmado o de su arrogante endiosamiento.

La tesis central que sustenta el libro es que Don Juan es la encarnación de una paradoja vital del hombre moderno: la ansiada afirmación de sí mismo le dirige a pagar de tal forma por ello que no puede sino tener consecuencias, ya sea la pérdida de la salvación, ya sea la desventura del amor imposible, ya sea la soledad o la melancolía. La deseada fuerza del yo se abre a una complejidad inaudita del ser. El deseo, la voluntad la pasión, vendrán acompañadas de experiencias nuevas como la duda por la salvación, por cuál es lugar de Dios en nuestra vida, o si el hombre tiene un puesto en el cosmos.

Para dar cuerpo al texto, la autora lo estructuró en nueve apartados, cada uno de ellos aproxima al lector a una diferente perspectiva de cómo ha sido interpretada esta fuerza pasional que es Don Juan. Así, el recorrido a traviesa por diferentes cruces. El libro abre con la libertad como primer tema. Y como lo dice Leonarda Rivera, este uno de esos temas centrales del pensamiento filosófico, una de esas insoslayables necesidades del espíritu, así que no es azaroso que inicie con él. El católico Don Juan de Tirso de Molina, sabe, como todo hombre de su época, de la existencia de Dios y de su presencia permanente en la vida humana. Sin embargo, precisamente porque lo sabe puede desafiar todas leyes, la de Dios, las éticas y morales, las propias de la ciudad. En ningún momento tiene la tentación del arrepentimiento para salvar su alma, por el contrario, es suya la convicción de que la vida fugaz que vive, en tanto ser humano, le orilla a vivirla en búsqueda del placer y si tiene que responder por ello lo hará sin escatimar su responsabilidad. No se miente, conserva en medio de su capacidad de engaño, la dignidad de ser quien es. Como señala la autora: “El goce de Don Juan de Tirso depende de la conciencia del pecado. Su disfrute de la vida le hecho saber que en esta vida imperfecta la alegría y el dolor están hermanados”.¹ A diferencia de otro personaje barroco como lo es Fausto no requiere de la ayuda del diablo para perseguir sus propósitos, no reclama bienes magnánimos, “le basta el olor de una manzana, de la hierba recién mojada por la lluvia”, o “la belleza embriagante de una campesina, del deseo continuo que lo lleva de una mujer a otra”.² Fausto vende su alma y se arrepiente al final, busca desesperadamente salvarse. Para su desgracia es protestante y no puede encontrar ni en el arrepentimiento, ni en el perdón de nadie, la vía de salir de la consecuencia de sus actos. Don Juan, el católico de la contrareforma, fiel a sus principios sabe que

¹ Rivera, Leonarda. *Don Juan y la filosofía*. México, Siglo XXI Editores: Universidad Autónoma de Sinaloa: El Colegio de Sinaloa, Premio Narrativa 2018, 2019. p. 22

² p. Op. Cit. p. 23

el que la hace la paga. En el fondo late imperturbable la pregunta que le angustia: ¿me salva Dios o me condeno yo?

La autora nos hace caer en cuenta lo difícil que ha resultado la representación pictórica de Don Juan, si bien la literatura y la música lo han recreado, ha sido imposible darle un rostro, una mirada definida. Cómo puede ser el rostro de Don Juan, cómo poder fijar la inquietud y desasosiego que lo acompañó en vida.

El planteamiento formulado por Deleze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* sostiene que “el destino del filósofo es convertirse es su o sus personajes conceptuales, al mismo tiempo que estos personajes se convierten ellos mismos en algo que son distinto a lo que son históricamente.”³ Siguiendo este esbozo la autora observa a Soren Kierkegaard y se detiene en sus personajes conceptuales: Don Juan, Fausto y el Judío errante. Cada uno representante del estadio estético, a quienes señala Leonarda Rivero, “llama las tres grandes ideas o encarnaciones de la vida fuera de lo religioso en su triple dirección: la de Don Juan que es el goce, la de Fausto que es la duda, la del Judío errante que es la desesperación. Estas figuras escenifican conceptos, por eso son personajes conceptuales. El Don Juan de Kierkegaard “es el individuo que vive exclusivamente para su deseo, hasta el punto –nos dice la autora– de que el deseo sólo tiene realidad en él.”⁴ Johannes no sólo goza de lo estético, sino que goza también estéticamente de su personalidad. Este Don Juan reflexivo ha perdido espontaneidad pero adquiere una posición de dominio que le permite analizar cada situación. Y, por lo mismo, disfrutar de cada instante. Pareciera que la seducción no tiene como fin la satisfacción de un capricho carnal sino el logro de una vivencia estética, la cual implica la superación de lo cotidiano.

La autora observa que la figura de Don Juan en los románticos fue de fascinación, entre otros elementos, por el carácter diabólico que éste entraña. Y a la vez que los conceptos de libertad y heroicidad se dan entrelazados. “Los héroes del romanticismo lejos de rebelarse contra su desgracia, nos señala autora, acarician la trágica constitución de su destino porque ello es lo que les hace fuertes: el sujeto romántico crece en su libertad con la estoica aceptación de su destino”⁵. Antes de su conversión el Don Juan de Zorrilla, salvado por el amor que llega a sentir por Doña Inés, es un hombre malvado, egoísta, seductor. Así se describe en los versos de Zorrilla:

Por donde fuera que fui la razón atropellé,
La virtud escarnecí,
A la justicia burle,

³ Op. Cit. p.30

⁴ Op. Cit. p. 36

⁵ OP. Cit. p. 43

Y a las mujeres vendí.
Yo a las cabañas baje,
A los palacios subí,
Yo a los claustros escalé y en todas partes dejé
Memoria amarga de mí.⁶

Cabe subrayar la claridad con la que se piensa así mismo y con la que actúa. No es un hombre confundido, dando palos de ciego, por el contrario, lo que más estremece es escuchar la nitidez de sus palabras al describir su maldad.

Por otro lado, la autora nos lleva al otro extremo, a un cambio radical, a la búsqueda de endiosamiento que persigue el personaje de Don Juan. Para ella es claro que encarna una de las metáforas más poderosas del delirio de deificación. “Del seréis como dioses” que ofreció la serpiente a Eva. “Don Juan entonces no es un hombre, es una potencia seductora, es el sueño del que siendo hombre mortal triunfa sobre las leyes de la ciudad, del amor y del tiempo.”⁷ Es un delirio -dice Leonarda Rivera alentada por las consideraciones de María Zambrano- “que nace del fondo más oscuro de la condición humana, y como tal, al renacer una y otra vez, en formas distintas señala la imposible condición del ser humano, como si el ser del hombre simplemente fuese un imposible; un empeño imposible que persiste. Y al persistir es, porque en cierto modo se realiza.”⁸

El siglo XVII vio nacer la monadología de Leibniz, donde unidades individualizadas no se comunican entre ellas. También, nos dice la autora, vio nacer el yo, tanto en la literatura como en la filosofía y es aquí donde nace Don Juan; a ojos de María Zambrano como una monada encarnada, encerrado en sí mismo, incapaz de abrirse a otros y sobre todo un personaje que sufría la enfermedad barroca por excelencia: la melancolía. Para Zambrano, entonces, Don Juan será la metáfora de la soledad y la libertad del hombre moderno, pero añade, bajo la forma del absolutismo individual. Si los románticos han salvado a Don Juan por la vía del amor, el Don Juan Barroco reproduce en su interior el horror vacui. El miedo al vacío como sentimiento de la época. El miedo al vacío es de tal magnitud que requiere llenarse de una sucesión de rostros, de conquistas, pero al tratarse de un vacío existencial nunca será colmado. El placer no logrará remediar ese vacío. Semejante a una monada Don Juan es incapaz de salir de sí mismo: no podrá amar a nadie. Su tragedia es no fragmentariedad, la imposibilidad de que se haga pedazos. A esto Zambrano lo denomina la soledad absolutista o la imposibilidad de amar.

⁶ Op. Cit. p.44

⁷ Op. Cit. p. 55

⁸ Op. Cit. p. 54

En la perspectiva que sostiene Eugenio Trías, algo que llama la atención a Leonarda Rivera, se vislumbra el tratamiento de Don Juan como una figura no propia de la cultura española sino de la versión de Mozart y Da Ponte. La figura de Don Juan en *El canto de las sirenas*, uno de los últimos libros de Trías, el autor ve una de las figuras más potentes del deseo. Nos fascina porque entraña la belleza y el terror de ser hermanados. Como subraya la autora: los seres humanos envidian a Don Juan y desean ser como él, sin embargo, les fascina sólo la mitad de él, la que tiene que ver con el placer, la otra les causa horror. El espectador contempla a Don Giovanni o a Don Juan de Tirso y despierta en su interior toda clase de sentimientos. Es la imagen de alguien que quiso llevar su individualidad, su yo, hasta las últimas consecuencias políticas, religiosas, históricas.

El libro de *Don Juan y la filosofía* de Leonarda Rivera es una brillante reflexión sobre la importancia fundamental de una figura emergida de la literatura española. En él se observa detenidamente, como he tratado de señalar la autora, cómo este personaje trasciende el momento cultural en el que fue creado y se mantiene presente en la reflexión literaria y filosófica moderna y contemporánea; cómo su riqueza, horror y complejidad hace de él un personaje que aun late en la interioridad de los seres humanos modernos y contemporáneos.

Cada uno de los autores mencionados ha mantenido una unidad entre literatura y filosofía, aun sin proponérselo y sin saberlo, y más en específico, como lo subraya la autora, entre literatura y ontología a través de la contemplación de Don Juan. La filosofía ha requerido del auxilio de la literatura, para enriquecer sus horizontes, para abrir sus espacios de contemplación sensible y este libro es un uno de los ejemplos mejor logrados de esta relación permanente. Como lo señala María Zambrano en su libro *El hombre y lo divino*: “desde sus orígenes la filosofía se apartó del infierno”; es decir, si el arte representa “lo otro” de la razón, la literatura puede ser vista como el lugar donde se manifiesta eso “otro” irracional, monstruoso o demoníaco; lugar entonces donde laten y viven expresando aquello que aún no ha podido ser recogido por el pensamiento. Hay un esfuerzo persistente en el libro de Leonarda Rivera por descifrar la condición ontológica del personaje literario de Don Juan a través de las diferentes perspectivas reflexivas que conforman. Estamos frente a un texto logrado por el cual cabe felicitar a la autora y a sus lectores.

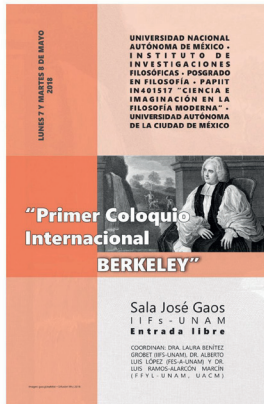
JULIETA LIZAOLA

Crónicas de Congresos

Conference Reports



Primer Coloquio Internacional Berkeley



El 7 y 8 de mayo (2018) se realizó en la Ciudad de México el Primer Coloquio Internacional Berkeley en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF's) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). El evento fue organizado por los profesores Dr. Alberto Luis López, Dra. Laura Benítez y Dr. Luis Ramos Alarcón, todos miembros del Seminario de Historia de la Filosofía del IIF's de la UNAM, que lleva operando alrededor de 30 años y se ha caracterizado por trabajar temas de epistemología, ontología y metafísica de la Filosofía Moderna, especialmente siglos XVII y XVIII. Desde que se fundó el Seminario se pensó como un espacio de discusión

especializada entre colegas mexicanos y extranjeros, y se buscó que el fruto de esas discusiones se vertiera en eventos académicos y en libros colectivos. En los últimos años el Seminario ha organizado coloquios internacionales centrados en un autor (moderno) determinante para la Historia de la Filosofía; por ejemplo, en 2017 organizó un coloquio internacional sobre Francis Bacon, en 2016 uno sobre Baruch Spinoza y en 2015 otro sobre René Descartes. Bajo esta idea es que se decidió or-

ganizar un coloquio internacional sobre el filósofo irlandés George Berkeley (1685-1753), por tratarse de un pensador fundamental en la filosofía moderna que pese a ser muy valorado en América del norte, y en algunos países de Europa, ha sido poco estudiado en los países de habla hispana, lo que sin duda representa una importante deficiencia filosófica.

El Primer Coloquio Internacional Berkeley tuvo como invitados a connotados especialistas en el autor y fue muy bien acogido por la comunidad filosófica internacional, lo cual se notó en las propuestas de ponencias que llegaron procedentes de países tan distantes como Irlanda, Italia o Corea del sur; sin embargo, tras la habitual evaluación se aceptaron trece propuestas de seis países (Estados Unidos, Canadá, Estonia, Finlandia, Inglaterra y México), las cuales fueron presentadas en los dos idiomas oficiales del coloquio, español e inglés, y están disponibles en el canal de youtube del IIF's (<http://www.filosoficas.unam.mx/sitio/primer-coloquio-internacional-berkeley#actual>).

El evento comenzó el lunes 7 de mayo con el primero de los tres conferencistas magistrales, el profesor Stephen Daniel de Texas A&M University. Daniel, quien tituló su conferencia “Berkeley’s Constitutive Notion of Mind”, explicó a los asistentes, conformados por profesores, investigadores y estudiantes, que la relación entre el idealismo berkeleyano y su teoría de los signos se da a partir de la concepción de Berkeley de ser la mente la que hace inteligibles los objetos, lo que ha llevado a muchos comentaristas a pensar que la posición del irlandés retoma, e incluso se basa en, supuestos cartesianos. Daniel, quien fungió como presidente de la *International Berkeley Society* por diez años, argumentó que lo anterior es falso ya que, para el sistema berkeleyano, al crear Dios las sustancias espirituales finitas creó con ello un sistema de representación en el que los objetos están relacionados constituyendo un lenguaje (de la naturaleza); de ahí que sea la ‘mente’, no una sustancia cartesiana, el principio del que depende el significado de las ideas. Al concluir esta conferencia se dio paso a la réplica de Pedro Stepanenko, actual director del IIF's, quien desde una perspectiva kantiana hizo algunos señalamientos críticos al idealismo de Berkeley y, en consecuencia, a la presentación de Daniel.

Después de la conferencia inaugural vino la primera mesa en la que participaron Laura Benítez Grobet, fundadora del Seminario e investigadora del IIF's, y Enrique Chávez-Arviso. Benítez tituló su presentación “La revisión crítica de la estructura del conocimiento científico en George Berkeley”, en la que planteó las limitaciones que Berkeley encuentra en las teorías ópticas dominantes, de corte geométrico-matemático, y cómo propone, como reacción a éstas, una teoría óptica novedosa de corte mentalista o psicológico. Chávez-Arviso, profesor mexicano en The City University of New York, analizó en “Mentes y almas animales en el pensamiento de

Descartes y Berkeley” el interesante problema, desde nuestro actual enfoque, al que se enfrentan Descartes y Berkeley al tocar el tema de los animales.

Después de un receso siguió la mesa en la que participaron Hugh Hunter y Alberto Luis López, el primero profesor de la Dominican University College Ottawa, en Canadá, y el segundo de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM. Hunter leyó el escrito “Berkeleyian Minds”, en el que planteó el problema epistémico del conocimiento de la mente, para lo cual se sirvió del caso problemático de cómo entender la creación de otras mentes, por parte de Dios, si no tenemos experiencia alguna de las acciones de la mente. Por su parte, Luis López presentó la ponencia “Berkeley’s Knowledge of Human Minds”, en la que habló sobre cómo se conoce la mente humana según la doctrina del propio irlandés. Alberto Luis retomó la novela de Philip Dick *Do Androids dream of Electric Sheep?* para plantear, con un ejemplo literario, que algunos personajes que allí aparecen muestran algunas características humanas que podrían complementar y mejorar la doctrina berkeleyana del ‘conocimiento nocional’ de las otras mentes, esbozada en la primera edición de los *Principles* (1710) y complementada en sus subsecuentes reediciones.

En la última mesa del día Rogelio Laguna y Hazel Castro, ambos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, presentaron las ponencias “Berkeley vs Berkeley en los ‘Principios’. Dios: el contraargumento pendiente” y “La noción de ‘cúmulo’ (*congeries*) de percepciones en los *Comentarios filosóficos* de George Berkeley”, respectivamente. Mientras Laguna habló sobre las propias refutaciones que Berkeley incorpora en sus *Principles* sobre la existencia de la materia, Castro planteó el problema de cómo explicar los actos mentales sin admitir la existencia de un sujeto (sustancial) que los soporte, para lo cual retomó las tesis de Berkeley, Hume y Derek Parfit.

El segundo día del coloquio, martes 8 de mayo, comenzó con la segunda conferencia magistral a cargo de Thomas Stoneham, profesor en University of York, Inglaterra, y actual vicepresidente de la *International Berkeley Society*. Stoneham, cuya presentación se tituló “Theories of Imagination in Berkeley and Collier”, expuso con gran maestría las semejanzas y diferencias entre Berkeley y Arthur Collier en torno a su concepción de ‘percepción’, pero también explicó a detalle el reto que significó para cada autor incorporar el papel de la imaginación en sus respectivas filosofías. Laura Benítez se encargó de replicar a Stoneham haciendo notar que algunos aspectos de los autores, mencionados por el comentarista, los acercan a la propuesta cartesiana.

En la segunda mesa del día participaron Ville Paukkonen de la Universidad de Helsinki, Finlandia, y actual secretario de la *Berkeley Society*, y Takaharu Oda de la Universidad de Tartu en Estonia. Paukkonen presentó la ponencia “Berkeley and

the “habitual connection”: on Judgements Connecting Ideas of Sight and Touch”, en la que analizó la cuestión de la naturaleza de los juicios que conectan las ideas de la vista y el tacto para argumentar que la teoría de la visión de Berkeley no es protohumana, sino, más bien, continuadora de la teoría de los juicios naturales de Malebranche. Por su parte, Oda presentó el escrito “Immaterialist Metaphysics of Causality in Berkeley’s *De Motu*” cuyo objetivo fue plantear la duda de por qué Berkeley trató metafísicamente la causalidad en su obra *De Motu* (1721). A modo de respuesta tentativa, Oda arguyó que todo parece indicar que para el irlandés resulta imposible justificar la noción de ‘causa’ sin un fundamento metafísico.

La última mesa estuvo conformada por Alejandra Velázquez Zaragoza y Mauricio Algalán, de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) y del Posgrado en Filosofía de la Ciencia (UNAM), respectivamente. Velázquez trató el tema del ciego de Molyneux con su ponencia “El ciego de Molyneux y el de Berkeley en el *Ensayo de una nueva teoría de la visión*”. El llamado problema de Molyneux, planteado en 1688 en el *Ensayo* de Locke, llevó a los filósofos de la época a posicionarse por una u otra respuesta y Berkeley no fue la excepción, de ahí que Velázquez analizara en su escrito cuál fue la posición del filósofo irlandés en torno a tan interesante problema. Por su parte, Algalán leyó el escrito “¿El punto puede tener medida o magnitud?”, en donde se refirió a la obra matemática *The Analyst* para ahondar sobre las agudas críticas de Berkeley al cálculo de Newton y Leibniz.

El coloquio fue clausurado por el especialista Samuel Rickless de la University of California San Diego (UCSD), quien dictó la conferencia magistral “Berkeley’s Criticisms of Shaftesbury and Hutcheson”. El propósito de la misma fue aclarar los argumentos del tercer capítulo del libro *Alcifrón*, en donde Berkeley ataca tanto la postura moral de Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, contenida en sus *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), como la de Francis Hutcheson, a quien no menciona expresamente en la obra. Con su impecable argumentación Rickless mostró, por un lado, los errores de Berkeley al atribuirle a sus oponentes tesis que no sostuvieron, y por otro lado evidenció el hecho de que la lectura de Berkeley se debió a los propios autores, cuyas tesis ambiguas justificaron las imputaciones del irlandés.

Las diversas conferencias del Coloquio mostraron, o mejor dicho reiteraron, que la obra de George Berkeley es bastante más compleja de lo que algunos suponen erróneamente. Ciertamente lo más conocido de él es su propuesta inmaterialista, desarrollada sobre todo en los *Principles* (1710) y en los *Dialogues* (1713), pero si se quiere tener una idea más precisa de su filosofía es necesario, como quedó claro durante el coloquio, acercarse a sus aportaciones matemáticas, presentes en obras como *The Analyst* (1734), a su propuesta óptica, desarrollada en *An Essay towards*

a New Theory of Vision (1709), a sus apuntes sobre el lenguaje, contenidos en la *Introduction* a los *Principles* y en el famoso *Alciphron* (1732), a sus intereses político-sociales, planteados en obras como *Passive Obedience* (1712), *An Essay towards preventing the ruin of Great Britain* (1721) o *The Querist* (1735-37), o a sus aportaciones metafísicas, cuyo notable ejemplo es la obra *Siris* (1744).

El Primer Coloquio Internacional Berkeley fue un evento memorable que obliga a redoblar esfuerzos para seguir organizando coloquios de este tipo, pues entre otras virtudes hizo posible establecer un diálogo amigable, fructífero y riguroso entre especialistas de distintas latitudes.

ALBERTO LUIS LÓPEZ

INTERVENCIONES Y PONENCIAS:

Mauricio Algalan Meneses: Posgrado en Filosofía de la Ciencia - UNAM

Camino Aparicio Barragán: ITESM, Monterrey

Laura Benítez Grobet: IIF'S - UNAM

Hazel Castro Chavarría: FFYL - UNAM

Enrique Chávez-Arvizo: The City University of New York

Stephen H. Daniel: Texas A&M University

Hugh Hunter: Dominican University College, Ottawa

Rogelio Laguna García: FFYL - UNAM

Alberto Luis López: FES Acatlán - UNAM

Takaharu Oda: University of Tartu, Estonia

Ville Paukkonen: University of Helsinki, Finlandia

Luis Ramos-Alarcón Marcín: UACM

Samuel Rickless: University of California San Diego

Pedro Stepanenko Gutiérrez: IIFS - UNAM

Thomas W. C. Stoneham: University of York

Alejandra Velázquez Zaragoza: FFYL - UNAM

Derivas de Europa

Laicismo, Secularización, Alteridad



El Congreso “Derivas de Europa: laicismo, secularización, alteridad”, transcurrido en los días 27 y 28 de noviembre de 2017 en las Salas de Conferencias y de Juntas del Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, coordinado por V. Rocco y E. Zazo, se definió en su convocatoria como un evento dado a fin de “pensar los viejos y los nuevos retos políticos vinculados a los principios de la laicidad, el pluralismo y la tolerancia” en una perspectiva no restringida al “marco europeo”, pero sí concentrada en éste. Diversas cuestiones se presentaban como articuladoras de esta convocatoria, de entre las cuales resultaban especialmente significativas: “¿la laicidad excluye necesariamente la presencia de símbolos religiosos en el espacio público?”, “¿qué diferentes acomodos de la separación entre política y religión existen en Europa?”, etc., todas referibles, en última instancia, a aquella que preguntaba: “¿Europa se caracteriza por un peculiar proceso de secularización?”.

Con ello, el curso del Congreso se dividió en cuatro mesas, a las que se añadió una inauguración en la que intervinieron A. Cascón, entonces todavía Decano de la

Facultad, J.E. Esteban Enguita, Director del Departamento de Filosofía, y V. Rocco y E. Zazo, ambos coordinadores del Congreso, además de participantes en el Máster en Filosofía de la Historia, bajo cuyo marco se realizó aquél. En este sentido, E. Zazo abrió la ronda de intervenciones explicitando el objeto del Congreso, cuyo eje principal sería la relación contemporánea entre religión / política y su reemergencia conflictiva, aun *en* el ámbito laico, frente a las pretensiones ordinarias de la teoría de la secularización. En este sentido, Zazo especificó la divergencia de problemas que este eje convocaba como relativos a las derivas inquietantes del momento geopolítico, las cuales originaban un repliegue a las identidades nacionales canónicas, dejando de este modo a las minorías heterodoxas respecto de la norma nacional en un mayor estatuto de subalternidad. Ello denota la necesidad de la construcción de una nueva filosofía de la alteridad, dada la consolidación estructural de la discriminación religiosa, emblema fundamental de la nueva identidad nacional. Esta filosofía de la alteridad sólo puede construirse desde una problematización del *status* actual de Europa en cuanto a estos términos: laicismo, secularización, alteridad, a fin de comprender su deriva. “Europa representa una pluralidad”, dijo Zazo, y así en cuanto a su articulación conflictual religión / política, la cual representa por tanto un conflicto, del cual el Congreso, en su estatuto transversal, procuró dar cuenta. V. Rocco, por su parte, identificó este mismo estatuto mixto del Congreso como su principal propósito, en la medida en que deseaba realizar sinergias contra la barrera departamental. La necesidad que este Congreso satisfacía no era, a su entender, sólo la de la interdisciplinarietà, sino también la de la difusión del conocimiento, en la medida en que incluso en una misma Facultad, y aun en un mismo Departamento, los docentes e investigadores ignoran qué hace el compañero. Sin esta labor de publicación del conocimiento, éste sería, en efecto, inútil. J.E. Enguita, por su parte, afirmó que el concepto que presidía el Congreso, a saber, *derivas*, remitía al sentido de nuestro tiempo y actualidad en función de la tríada de los conceptos asociados, esto es, *laicismo*, *secularización*, *alteridad*, los cuales convergen en todo ámbito en que la cuestión religioso-teológica es destacada. No obstante, resaltó también, tras manifestar que la teología no le resultaba grata, que este problema emergiera de nuevo en nuestro tiempo, calificándolo ahora de Modernidad tardía. El estatuto de dicho tiempo postrero vendría dado por una vigencia y una necesidad: primero, las transformaciones sociales que, en términos efectivos, han reorganizado la vida política de los últimos treinta años; después, conforme a éstas, la necesidad de edificar nuevas herramientas que nos permitan atender a dichas transformaciones, a fin de identificar, en su crítica, el sentido del presente que conforman. Ello requiere, en palabras de Enguita, de la oposición *hoy* a la “ideología superficial ilustrada”. Definió este programa como la búsqueda de “una imagen adecuada de nuestra

Europa, de nuestro Occidente”, y por eso dijo que el Congreso era eminentemente *actual*. Frente a ello, y por último, A. Cascón manifestó su preocupación en cuanto a si debía celebrarse o no la actualidad del Congreso, anexas a sus dudas sobre “quién sea la ultra-derecha y quién la ultra-izquierda”. Manifestó asimismo, junto a otras formas de perplejidad ante el desorden de éste nuevo tiempo, no entender las nuevas formas de comunicación, pero acreditó su conocimiento de que éstas eran “importantes”.

La primera mesa, moderada por C. Megino, comenzó con la ponencia de R. Navarrete “Germanidad y judaísmo: dialéctica de la emancipación”. El título, entonces, concentraba tres evocaciones a tres textos de cuatro autores: la obra homónima de H. Cohen, de 1915, la reseña crítica que de ésta realizó F. Ronsenzweig, del mismo año, y la obra que los exiliados Th. W. Adorno y M. Horkheimer produjeron en los EE.UU., *Dialéctica de la Ilustración*, del año 1944. En su exposición, quiso manifestar una articulación de estos textos por referencia a la proyección de las *Tesis* de W. Benjamin sobre el *opus magnum* de F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*. Su objeto fue, entonces, el origen y devenir de la cuestión judía en Alemania, de Mendelssohn a la Shoah, y en este sentido quiso exponer la “genealogía de la emancipación del judaísmo alemán”, esto es, la historia de su ruina, o de su marginación. Con ello Navarrete denunció los límites de la Ilustración alemana, identificándolos con los límites de la emancipación de los judíos. En este sentido, a pesar de que no pudiera predicarse de Alemania su estatuto como nación, por ser, según el término de H. Plessner, una *nación tardía*, en *Mitteleuropa* los judíos fueron representados como una alteridad inasimilable, en la medida en que provocaban con su sola existencia un cuestionamiento de la identidad cultural homogénea germana, la cual, en este punto, eludía su conflicto entre catolicismo y protestantismo para presentarse como nudamente cristiana. La consecuencia de la reproducción de esta discriminación inicial fue, como es sabido, el exterminio. Diferenció entonces, a fin de identificar este proceso, entre anti-judaísmo y anti-cristianismo. El primero de ellos era específicamente tradicional cristiano, y en este sentido podría predicarse incluso de Jesús de Nazaret, en la medida en que se fundaba en una oposición teológica o doctrinal. El segundo, sin embargo, consistía en un producto específicamente moderno, en cuanto odio biológico-racial, “consumación del proceso del desencantamiento del mundo”. No obstante, el primer sentido se incorporaba, fortificándolo, al segundo. En este sentido, manifestó que “acaso los pueblos germánicos no sufrieran de veras una secularización, sino una mundanización de los contenidos de la religión cristiana”. A fin de clarificar este problema, realizó una historia conceptual del término secularización, tal y como la había ya explicitado en el Capítulo I de su Tesis Doctoral, así como en otros artículos anticipatorios de ésta y, más reciente-

mente, en su reelaboración dada en *Los tiempos del poder* (Escolar y Mayo, 2017). Así, en perspectiva schmittiana, que más tarde problematizaría M. García Alonso, identificó el nacimiento del moderno *pluriversum* político europeo como fruto de la neutralización política del conflicto religioso tras la Reforma. Pero en territorio germánico ello supuso, incluso en los propios términos, no la supresión, sino la transferencia de contenidos religiosos a lo mundano, no sólo fruto sobrevenido de la *deificatio* comunitaria reformada, sino proceso asimismo decidido desde el poder, en el que el Estado se presentaba como “mediación en el tránsito de la sacralización de lo profano y en la profanación de lo sacro”. De nuevo apoyado en H. Plessner, R. Navarrete mantuvo que “esto favoreció la indiferencia respecto de la política y el respeto y sacrificio por el Estado”, bajo la forma de un sometimiento en *conciencia* a éste, tal y como predicaba el apóstol Pablo, en su exigencia de introducir la autoridad en la *syneidesis* (Rm 13, 4). Con la sutura entre Estado / Iglesia, profano / espiritual, se produjo la eliminación de todo resto verdaderamente profano, aquí entendido como ajeno a dicha unidad. En este sentido pudo decir F. Meinecke que el Reich de Bismarck no fue un estado nacional-político, sino nacional-cultural. El propio H. Plessner, como ya se ha dicho, negaría su estatuto nacional. Puesto que la nación era cultural, no política, el judío no pudo incorporarse a la nación, aunque sí a la ciudadanía. En esta prevalencia de la comunidad cultural, la emancipación ciudadana del judío fue lastrada, en cuanto “fue sinónimo de aculturación”. El judío, entonces, fue ciudadano del Reich, pero no participaba del *Volk*. Esta asimilación cultural fue “siempre fallida”. La Ilustración alemana, entonces, nunca estuvo en condiciones de aceptar el resto singular del judío, al cual transformaba en alteridad, cuando no en enemigo. “Quizá esto explique”, dijo, “la emergencia del sionismo”. Entonces presentó la alternativa de F. Rosenzweig a éste como un estatuto deseable, a saber, como una necesidad de renacionalización y religiosización desde la perspectiva de un desasimilacionismo.

L. Galián, por su parte, ofreció una ponencia titulada “Anarquismo e islam: de la izquierda europea a la resistencia decolonial”. En ella explicitó las limitaciones de la concepción hegemónica del anarquismo como movimiento atea. Pero existe su deriva en su reelaboración por perspectivas disidentes, descolonizadas. Así, caracterizó como prioritarias dos “necesidades discursivas” de nuestro tiempo, las cuales estructuraron su propuesta: primero, la historia de la recepción del desarrollo del anarquismo en el sur del Mediterráneo y, en segundo lugar, el desarrollo del compromiso entre anarquismo e Islam. Respecto del primer punto, el anarquismo llegó al sur del Mediterráneo por causa de la expansión colonial, en la medida en que los trabajadores industriales del sur de Europa eran transportados al norte de África, exportando así su propia ideología. Hubo entonces una “gran conexión entre anar-

quismo y migración”, pues en África del norte y Oriente Medio los trabajadores fabriles griegos, italianos y españoles, consolidaban esta doctrina. Hubo entonces una relación inicialmente bilateral colonia-Europa, en cuanto al anarquismo. Ello, no obstante, no se tradujo en una proyección más allá de los expatriados europeos, pues la situación de privilegio se mantuvo, reproduciendo entonces la estructura civilizatoria propia de las potencias coloniales a escala de las relaciones obreras. No obstante, respecto del segundo punto, la relación anarquismo / Islam fue categorizada por ella como “relación dialógica entre diferentes epistemologías”, y no como “un conflicto entre Modernidad / Tradición”. Ello ha supuesto la “construcción de nuevas subjetividades”. Así, al inicio, hubo una masa importante de anarquistas europeos que se convirtieron al Islam, bajo la categoría que denominó “orientalismo libertario”. Refirió entonces los casos notorios de John Gustaf Agelii (1869-1917), Isabelle Eberhardt (1877-1904) y Leda Rafanelli (1880-1971). Después, haciendo pie en una serie de textos contemporáneos, especificó las variedades de esta relación. Así, en función de *El Islam como anarquismo místico* (Virus, 2010), de A. Prado, defendió que el anarquismo místico auxilia en la comprensión de la relación entre anarquismo / Islam, en la medida en que ambas tradiciones desean la “edificación de un mundo justo”. Después, a propósito de *Anarcha-Islam* (Queen’s University, 2009), de M.J. Veneuse, manifestó la estrategia del autor a la hora de identificar los aspectos anti-autoritarios y anti-capitalistas del Islam, a través de prácticas “micro-anti-autoritarias”, contenidas en la *Sunnah* y el *Corán*, asociadas en este punto al fundamento teórico del pos-estructuralismo europeo. Apoyó estas referencias en otros textos, e incluso en documentos audiovisuales, a la manera del anarco-punk islámico de The Taqwacores. Finalmente, categorizó socio-territorialmente estas nuevas articulaciones mixtas como dadas no a escala local, sino siempre propuestas en inglés bajo la forma de nuevas subjetividades *en* Occidente.

E. Romerales, último ponente de la mesa, realizó una ponencia titulada “Pluralismo religioso y diversidad devocional. Del problema filosófico al problema social”. Comenzó respondiendo a la pregunta “¿qué es la secularización?”, según el fundamento teórico que le proporcionaba Ch. Taylor. Secularización, así, significaba a) separación de lo religioso / civil; b) la creencia religiosa hegemónica ya no es incuestionada, sino una entre otras; c) disminución progresiva de las creencias religiosas. “¿Hasta qué punto”, se preguntó entonces, “son éstos sentidos independientes?”. Inmediatamente, afirmó: “Ninguna de estas notas se da en Arabia Saudita”. Adujo entonces una serie de encuestas cuyos criterios estadísticos no fueron explicitados, a fin de explicitar la casuística problemática a la que estas distinciones conducían en el continuo material de la vida social. Así, la complejidad que se presentaba en cuanto a las formas de vivencia religiosa en los EE.U.U., se refractó

en su exposición sobre la complejidad europea, en la medida en que este ámbito las diferencias religiosas se cruzaban, relativizándolas o potenciándolas, según el caso, con el criterio nacional. Enfatizó, entonces, el contraste entre el valor de las religiones en la sociedad contemporánea, que las encuestas acreditaban, y la dificultad extrema para “la experiencia religiosa en las sociedades contemporáneas”. A pesar de ello, explicitó las experiencias adecuadas a este *status* contemporáneo como experiencias comunitarias, masivas, pentecostales, psicodramáticas. Ante ello, expuso varios ejemplos de lo que denominó “el estatuto problemático de la diversidad”, dados en función de la diversificación social que producen las sociedades capitalistas avanzadas, siendo dicha diversidad la propia de la oferta económica. En este sentido, manifestó certeramente que “*la pluralidad no invita al pluralismo*”. Pues ésta pluralidad se funda en una serie de ofertas alternativas no complementarias, en la medida en que las ofertas religiosas se establecen como unívocas, excluyentes y en competencia entre sí. El posicionamiento religioso hoy fue, por tanto, calificado por Romerales como “tradicional-exclusivista”. El pluralismo, entonces, no contrae ningún compromiso efectivo, no “decide”. Su estatuto es el del progresivo abandono de la práctica positiva: creencia sin práctica, creencia difusa. Ante ello se abrió el debate.

Tras el descanso, L. Gómez abrió la segunda mesa, ya moderada por E. Zazo, con una ponencia titulada “Euroislam vs islamofobia: el islam en el espacio público europeo”. Entonces afirmó que quería traer al foro del Congreso la europeidad de los musulmanes en la vida social, y no tanto en la específicamente política. Comenzó, a este fin, especificando el estatuto de la relación de la tradición islámica con el espacio público. En este sentido, dentro de la jurisprudencia islámica no hay división doctrinal entre espacio público / privado. No obstante, la jurisprudencia islámica distingue tradicionalmente dónde se puede aplicar o no su norma: *no* en el territorio de la guerra, *no* en el territorio de la impiedad. Pero ante el estatuto conflictivo de esta discriminación, emergió una nueva forma de relacionarse con el espacio político, frente al nudo espacio de la hostilidad, como espacio de pacto: allí donde haya musulmanes, sin embargo no hegemónicos: *ni* Islam, *ni* guerra. Frente a la alternativa tradicional, que exigía o yihad como “islamización del territorio” o emigración, se consolida entonces el espacio del pacto. Con estos precedentes doctrinales, en el siglo XX la jurisprudencia islámica toma conciencia de su situación en Europa como realidad no transitoria. “La jurisprudencia”, dijo L. Gómez, “es la expresión máxima del islam”. El *fiqh*, que desde el siglo XIII no se crea, sino que se desarrolla, tiene entonces que dialogar con Occidente, a raíz de lo cual emerge un debate internacional, entre los propios doctos, a propósito de cómo llamar a este islam: *en* Europa, europeo, euroislam, etc. En un recurso a Klempener, L. Gómez

afirmó de este islam: “la lengua habla por vosotros”, y en este sentido refirió las sucesivas auto-denominaciones en el espacio francés como “islam *en* Francia” (1983), “islam *de* Francia” (1989), etc., cuya variación más señera fue la constitución de la asociación Musulmanes de Francia (2007). Tres grupos, entonces, informan este islam europeo: los de larga historia en el continente (oriente europeo); los ya europeos luego convertidos al islam (generalmente con un nivel de estudios muy superior), de una capacidad mayor de presencia pública; y, por último, inmigrantes relativos al pasado colonial europeo, y en este sentido aculturados por la dominación. El islam europeo entonces no se presenta como privativo, exclusivamente, de una clase social. Otro gran grupo de practicantes radicados en Europa es el de los exiliados por motivos políticos. Con ello se introduce una visión transnacional y política del Islam, “inédita en Occidente hasta entonces”. De hecho, en esta conferencia, como en esta misma nota, el islam no se caracterizó, siquiera para especificar su origen, en términos nacionales, pues es y funciona ya con otro estatuto. Cada uno de estos grupos principales ha desarrollado una teoría sobre qué significa ser musulmán en Europa. Así, por virtud de este proceso de auto-identificación, emergió en 1989 la Federación de Organizaciones Islámicas de Europa. Los musulmanes *de* Europa empiezan entonces a organizarse como musulmanes *europeos*. En 1992 se reúnen las organizaciones de la Federación para debatir su estatuto, pues ante determinadas contradicciones *fiqh* respecto de la categorización de su situación, se ven en la necesidad de construir nuevas categorías jurídicas para conceptualizar el islam europeo en relación con las filosofías europeas. Emerge entonces un concepto nuevo del espacio europeo como territorio donde tiene que regir una normativa conforme a las siguientes alternativas: a) Europa como espacio de predicación, y no de guerra, bajo una comprensión de Europa a través del Islam, paralela al yihad, aceptando los presupuestos del Derecho Internacional; b) Europa como territorio de pacto no provisorio, sino asumiendo que los musulmanes tengan un espacio de autonomía en el mismo, en el sentido de que gozaran no sólo de un derecho civil ordinario, sino de derechos políticos específicos en cuanto minoría religiosa; c) la alternativa más novedosa, denominada *shahada*, a saber: Europa no como territorio *del* islam, pero sí donde el islam vive en los individuos fieles, haciendo del musulmán el centro del ser europeo como testigo *en* Europa, esto es, no pidiendo una protección específica, sino siendo partícipes y contribuyentes en la construcción del *islam europeo*. Desde el derecho, ello da lugar a tres posiciones políticas: primero, el proyecto de convertir Europa bajo la forma de un Euro-Islam internacionalista (dado el estatuto desterritorializado de la *umma* sobre las distinciones nacionales), en una vertiente conservadora y en una radicalizada; segundo, Euro-Islam integracionista, no supra-territorial, como institucionalización nacional del islam (a la

manera del movimiento ejercido por los Musulmanes de Francia, etc.), lo que supondría una ruptura con las comunidades nacionales originarias; tercero, Euro-Islam universalista, así quienes apuestan por una ciudadanía plena, donde la noción de *conversos* no se proyecte sobre ellos, insistiendo “en su derecho a la identidad, y no a la diferencia”, tal y como en España defiende la Junta Islámica. Ello se presenta como un ejercicio necesario, en la medida en que “su visibilidad, su mera existencia como musulmanes, les priva de su condición de ciudadanos”.

Por su parte, A. García Santesmases ofreció una intervención titulada “¿Es posible una Europa laica?”. Justificó esta interrogación titular con una nueva pregunta. Así, dijo: “En la medida en que el modelo europeo actual está siendo puesto en cuestión, debemos formularnos las siguientes preguntas: ¿cuál es la identidad europea?, ¿está Europa a la deriva?, ¿cómo se construye el modelo identitario, hoy malogrado, tras la Segunda Guerra Mundial?”. Entonces afirmó que este modelo se realizó, tras la conflagración, con “muy poca memoria”. Aunque todas las fuerzas europeas tenían experiencia de la Guerra, decidieron “entrar lo menos posible al problema de los valores, entrar lo menos posible a la memoria”. Santesmases calificó las consecuencias de esta decisión como “*crecimiento sin duelo*”. Ello sólo fue posible bajo una “*neutralización* de las cuestiones de sentido, de las cuestiones de identidad”. Pero ello no supone que dicha identidad no existiera, sino que se construyó mediante un proceso económico-formal, que en este sentido privilegiaba las identidades adecuadas a su estatuto, derivando las ajenas a su forma a la anormalidad. Así en la construcción del Estado de Israel, en la medida en que la memoria allí se dio como posterior a su horror, su instauración y su triunfo, aun disputado, sobre el territorio. En este sentido, la emergencia de la generación del 68 supuso un cuestionamiento del olvido, o siquiera su problematización en cuanto tal. Esta generación procuró discutir de forma prevalente problemas de valor, memoria, religión y política. Frente a esto, posteriormente, y en sentido inverso, se produjo una década más tarde, de los 80 en adelante, una nueva política de la identidad en Occidente (no sólo en Europa, también en los Estados Unidos), asociada a la consolidación del programa neoliberal, como la “recuperación de las raíces cristianas de Europa”. Así Wojtyła, de forma notoria, como al día siguiente manifestó V. Díaz, en una asociación simétrica a los programas contestatarios previos, exigiendo la neutralización de la Ilustración por el catolicismo. Ello pone ya de manifiesto la pregunta fundamental, a saber: qué Europa para qué democracia. Pues, en efecto, cuando ante “nacionalismo, populismo, etc., se dice: ‘más Europa’, no se dice *qué* Europa”. Pues esa Europa que se reivindica es generalmente la del Siglo Americano, el fin de la ideología, la lucha total contra el terror, etc. Ello representa a Occidente como “la identidad del ganador”. Así se ejerció esta identidad en las Guerras del Golfo,

ante el nuevo enemigo total. Así, finalmente, ante la pregunta “¿es posible una Europa laica?”, Santesmases dijo: “hubiera sido posible si se hubieran constituido los movimientos de destitución, si hubieran triunfado las primaveras árabes”, y en este sentido se justificó diciendo “necesitamos una Europa opuesta al fundamentalismo anglo-americano, una Europa opuesta al fundamentalismo islámico”. Con ello, distinguió entre laicidad republicana / laicidad excluyente, pero no justificó dicha oposición, si bien defendió el laicismo democrático como “respeto crítico”. “¿Qué es lo público”, preguntó finalmente, “en oposición a lo Estatal y lo individual privado?”. Sobre dicha publicidad habría de construirse la laicidad democrática. Pero Santesmases sólo hizo explícito un deseo, una condición, y no un programa. En este sentido, terminó su ponencia afirmando que la posición individual, privada, era en este punto irrelevante, pues el espacio político está ya de suyo polarizado.

Finalmente, Itziar Ruiz-Giménez ofreció una ponencia titulada “Desafíos de Europa a la gestión de la movilidad humana y la lucha contra la discriminación racial”. Así, explicitó el marco de su intervención como el relativo al problema de la movilidad, y de ahí la referencia a Europa, en cuanto constrictora de ésta. En este sentido, su objetivo principal fue criticar las consecuencias de la política liberal en cuanto a este problema, bajo la premisa metodológica de que quienes dominan, en el sentido de quienes ostentan el mando, no son propiamente los Estados europeos, ni sus gobernantes, sino las “élites político-económicas *en Occidente, cuyo espacio es Occidente*”. En este sentido, la movilidad se presenta como una falla que arruina, desde su mismo centro, el sistema de legitimidad del modelo europeo, y ello en diversas maneras. Así la extrema derecha, hoy normalizada, combate la movilidad, la cual viene generada por la crisis económica, en que las poblaciones, por virtud de su movimiento y su desprendimiento del territorio originario, son racializadas, identificadas, estigmatizadas. Los discursos hegemónicos, entonces, criminalizan al no-nacional, o al nacional racializado, y exigen el control securitario de su figura de forma constante. Ello supone “una grave crisis en Europa de violación de los derechos humanos”. A esta discriminación por la mera movilidad como alteridad traumática se suman, transversalmente, toda suerte de criterios discriminadores, tales como el criterio de género, de diversidad funcional, de juventud, etc. En este sentido, Ruiz-Giménez enfatizó la necesidad de construir una genealogía diferente de la conquista de derechos en el espacio occidental, del “derecho a tener derechos”, en la medida en que fue la alteridad la que, en términos efectivos, universalizó esta potestad, a pesar de que este discurso sea hoy prevalente en el ámbito de la religión laica de la élite europea, ajena a toda lucha social. En este sentido, manifestó que esta discriminación no es un *novum*, que no es tampoco un sobrenido, ni hemos “retrocedido” respecto de una condición previa, sino que es “una constante”, en

la medida en que “la Unión Europea nunca fue un espacio libre de racismo, ni libre del patriarcado”, pues incluso Francia y Bélgica poseían todavía colonias en su fundación. Entonces calificó nuestra circunstancia como “*la normalidad de la excepcionalidad*”, o, como diría A. Valdecantos, bajo el dominio de “*la excepción permanente*”. En efecto, antes de la hegemonía neoliberal, las políticas de acceso a la Unión Europea eran privativas de los propios Estados, que en general mantenían una política de puertas abiertas. No obstante, tras la instauración del neoliberalismo, se produce una nueva política migratoria, ya a escala europea, y no estatal, bajo la forma de la “racialización y securitización de la gubernamentalidad *sobre* las personas en movimiento”, bajo la forma del estigma. Los racializados son entonces objeto del impacto de decisiones políticas de gobierno de los cuerpos, las cuales los presentan bajo la forma de la amenaza. Manifestaciones de esta política son los CIES, la Ley de Extranjería, la Ley de Seguridad Ciudadana, el no reconocimiento de los derechos laborales de las trabajadoras domésticas migrantes. Sobre estas políticas se edifican entonces cuatro nichos de negocio, esto es, no sólo discursos, no sólo técnicas de gubernamentalidad, no sólo un nudo andamiaje jurídico, sino un negocio privado estricto. Así, el negocio de la seguridad; la economía política de las rutas migratorias, que acepta la venida de migrantes, pero bajo la mediación de determinadas exigencias económicas; la economía política de destino de los racializados, bajo la forma de la explotación sexual y otras; por último, la proyección de lo *mismo* sobre la política exterior, bajo el expediente de construcción de la identidad como oposición a la alteridad: así el antiguo misionero, hoy cooperante neo-civilizadorio, “justo guerrero que debe proteger a las viejas almas desvalidas, los nuevos cuerpos de mujer”, bajo la política de “civilizar a quien se pueda civilizar: el que no se civiliza es entonces el enemigo, que ha de ser consiguientemente destruido”. En el interior, la élite ya no proporciona derechos sociales, “sólo nos dice que nuestros derechos civiles se suspenden excepcionalmente a fin de neutralizar la amenaza”.

Entonces se abrió el debate, cuyas intervenciones fundamentales vinieron dadas por V. Rocco y otros. Éste preguntó a Ruiz-Giménez hasta qué punto los organismos internacionales contra-hegemónicos contemporáneos no reproducen un concepto técnico de la gestión de los cuerpos, ostentado por sus enemigos. Ruiz-Giménez defendió que el concepto de estas organizaciones no es el único concepto alternativo, y discutió asimismo su estatuto contra-hegemónico, en la medida en que suponen sólo una “gestión humanitaria de los síntomas de crisis, pero no discuten sus causas estructurales”. Asimismo, se enfatizó la novedad de la islamofobia europea contemporánea, en la medida en que se presenta como una islamofobia ilustrada, bajo las oposiciones islam / democracia, islam / feminismo, etc. Este nuevo estatuto de la islamofobia en España no se produjo en 2004, sino de 2015 en

adelante, lo cual es índice de su peligrosidad. Son así los propios musulmanes los que se ven forzados a auto-identificarse como buen / mal musulmán, como musulmán radical / moderado, etc.

La tercera mesa, primera de la segunda jornada, fue asimismo moderada por E. Zazo, y el primer interventor fue F. Colom, con una ponencia titulada “Los límites de la gestión de la diversidad: una reflexión en el décimo aniversario de la Comisión Bouchard-Taylor en Quebec”. Manifestó, primero, que la problemática de la identidad ha de referirse prioritariamente a la problemática del espacio, así también a propósito del caso Bouchard-Taylor, del que se ocupó a título de ejemplo. Propuso entonces un cuestionamiento de la forma tradicional-liberal ordinaria del tratamiento de la religión, esto es, como privatización del momento religioso bajo la forma de la secularización, etc. Este vínculo, dijo, entre privatización / secularización “está desgastado”. Refirió entonces las formas en que la secularización ha sido conceptualizada por la sociología moderna, sin referir su estatuto al problema de la teología política, sino privilegiando las consideraciones de Comte, Durkheim, Marx, Weber, etc., todas ellas, según Colom, “interpretaciones ilusorias del fenómeno religioso en cuanto a su secularización” y neutralización total. Pues el resto religioso ha subsistido. “La correspondencia unívoca entre secularización / modernidad es imposible”, afirmó, y por tanto inasumible, en la medida en que existen religiones diversas en modernidades diversas. Así, se apoyó en Berger para afirmar que “la modernidad no produce secularización, sino que es producción de pluralismo”. Cualquier teoría normativa de la secularización “ha de inscribirse en un marco histórico que le dé sentido concreto”, y en este sentido ha de ser relativizado el componente filosófico-histórico, de pretensión universal, exenta, que toda teoría de la secularización incorpora. Así, en el caso de Quebec, donde el nacionalismo québécois se ejerce por católicos francófonos instruidos, de profesiones liberales y clase acomodada. Así, ante el curso de los acontecimientos (la acción del FLQ, el estado de sitio, la celebración de dos referéndums en que se decidió, por una mínima diferencia, la permanencia de Quebec en Canadá, etc.), se realizó en 2008 el informe de la Comisión Bouchard-Taylor “Construyendo el futuro”, lo cual es índice de su pretensión conciliadora. El informe, que no tuvo ningún tipo de repercusión política, reprochaba a los medios de comunicación públicos la “distorsión en su tratamiento del problema nacional-religioso”, recomendando una reconciliación social bajo un “marco normativo de valores públicos comunes”, inter-culturalismo, anti-discriminación, secularismo abierto, etc. Ello en función de dos objetivos morales, a saber: garantizar la igualdad moral como reconocimiento, y garantizar la libertad de conciencia y religión, ambos mediante los objetivos de mantener la neutralidad religiosa del Estado y la separación Estado / Iglesia, apartándose no obstante de la

concepción de la *laïcité* francesa. Pero finalmente se impuso una agenda jacobina. Ante esto, Colom enfatizó la necesidad de desprenderse de las categorizaciones del s. XIX a la hora de comprender y contestar el hecho religioso.

El siguiente ponente, Patxi Lanceros, ofreció una intervención titulada “Liturgia sin sacramento. O la secularización improbable”, y al inicio de la misma precisó su primera intención como “pre-decimonínica, pre-jabonina: matizar el alcance y sentido de su título absurdo”, a fin de ver cómo juegan dos categorías que (se) trazan en un mismo espacio: liturgia y sacramento. “Secularización”, dijo, “es una categoría inevitable”. Tradicionalmente, se ha conceptualizado, tal y como manifestó F. Colom, como la desaparición de la religión en cuanto a su relevancia pública, su restricción, neutralizada, a la esfera privada. “A la altura del declive de los tiempos”, dijo, “diríamos que el pronóstico no se ha cumplido”. Subyace entonces la pregunta de si hay que negar totalmente a los teóricos del s. XIX. Pues pensaban, o proyectaban, la religión como residuo, si bien ésta retorna ahora, según categorías análogas, “como el retorno de lo reprimido”. Pero Lanceros negó este estatuto, manifestando que “ni se trata de represión ni de retorno”. Propuso entonces no abandonar la categoría de secularización, sino atender a “cuáles son las condiciones que hacen de la secularización completa un imposible”, en la medida en que el problema religioso refiere dimensiones humanas estructurales. “¿Cómo han participado de esto la liturgia y el sacramento?”, se preguntó Lanceros. Desde luego, en su relación, en sentido excluyente y privativo. Ante este estatuto, manifestó no sentir nostalgia, “ni duelo por la pérdida de su vínculo”, sino que reconoció sin más “*la pérdida del elemento sacramental*” en su dimensión ordinaria, y su traslación a espacios no asociados tradicionalmente con su estatuto. Así, identificó nuestro tiempo como tiempo de la “nueva producción de inflamaciones sacramentales en momentos de la pérdida de la sacramentalidad”, así con la sustancia de lo colectivo. Entonces refirió el texto de P. Prodi, *Il sacramento del potere* (Il Mulino, 1992), en el que, como en G. Agamben, opera todavía una nostalgia. El sacramento del poder viene caracterizado por Prodi como *juramento*, y en este sentido manifiesta cómo “este sacramento ha perdido relevancia como nudo sustancial de las sociedades políticas contemporáneas”, y en esta medida pone en trance existencial a estas mismas sociedades. Por eso Prodi ejerce su crítica bajo el anhelo de una restauración del sacramento, concebido como necesario, y en este sentido como ineludible, a pesar de degradado. Esta pérdida ha sido modernamente sustituida con re-inversiones del sacramento, que en este sentido constituyen una usurpación, y una posición ocupada ilegítimamente. Desde la ocupación del sacramento se desvela entonces la genealogía de la violencia política como “genealogía de la auto-investidura sacral”. La secularización, entonces., aparece como “una ingrata tarea imposible”, pues lo que se acredita como ella no es

sino reemergencia del sacramento, exento de toda norma. En este sentido, Lanceros afirmó que “el pánico moral no se palia con igualdad moral: es la igualdad moral lo que provoca el pánico moral, ya como exaltación de la diferencia, estrés de la reacción”. La liturgia, entonces fue caracterizada por Lanceros como “*opus dei*, forma de convocar y conducir al pueblo”, en la medida en que éste, informe, precisa de ámbitos de expresión y reunión para su auto-reconocimiento. La liturgia, dijo, “es la expresión del *laos* en torno a sí mismo”. Ello se hacía en base a una conjura, el juramento dicho, y en este sentido el vínculo teo-político instituido suponía siempre una exclusión. Así también en la nueva liturgia, vacía de sustancia sacra, en la medida en que es otra sustancia, ya profana, la que la convoca, y así se sacraliza. El nuevo sacramento, entonces, sigue ejerciendo como *limes*, administrando el acceso a la comunidad. Ejerció entonces la historia conceptual del sacramento, de entre cuyas estrías destacamos su origen específicamente romano, cuyo término análogo no se encuentra en la literatura bíblica hebraica, y mediante el cual posteriormente se traduciría *mysterion*. Sacramento, en este sentido, esto es, como *sacramentum*, era en Roma el juramento de lealtad *incondicional* que el soldado hacía al incorporarse al ejército, asumiendo el deber íntegro, tras este vínculo de subjetivación, de sacrificarse en beneficio de la *res publica*. *Sacra, arcana, initia, sotere*, son entonces elementos de separación y discriminación respecto de otra comunidad, un “cordón higiénico”. Así en Ex 32, donde “la comunidad sacramental se constituye en pueblo litúrgico anti-natural y anti-cultural”, estructura de la comunidad mosaica, y luego de la comunidad paulina. Dios exige entonces a Moisés: “que cada cual se especialice como elegido”, esto es, que rompa con aquello con lo que está naturalmente asociado y se constituya en una nueva subjetividad, integrada en la colectividad santificada, bajo la depuración del sacramento. La constitución de la comunidad, entonces, es siempre sacramental, y por tanto violenta, en la medida en que supone una *crisis*, una separación. Hoy, entonces, emergen demandas de sustancialidad constitutiva ante el estrés de la liturgia, vaciada de sacramento. No hay entonces nostalgia del *objeto* perdido, sino *horror* ante su espacio previo, ya vacío. Por eso nuevamente se repite, en una confrontación sin tregua, “este es el sacramento de nuestra fe”.

Tras ello, A. Rivera realizó una exposición titulada “Secularización y teología política posmoderna”, empleando este concepto en el sentido clásico, problematizado por Blumenberg, del teorema de la secularización, a saber: secularización no como ruptura, sino como transferencia. Especificó su interés en las teologías políticas contemporáneas, en la medida en que se construyen y oponen a los conceptos políticos modernos, tales como soberanía, constitución, poder constituyente, etc., en crisis evidente. A fin de realizar una introducción conceptual, especificó luego

las diferencias entre C. Schmitt en su doble acercamiento a la problemática de la teología política en los años 1922 / 1979. En el primer caso, la secularización se representaba como transferencia *fuerte* entre contenidos teológicos y políticos; en el segundo, como una mera “*afinidad estructural* entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho”, lo cual suponía una secularización no ya como transferencia, sino como analogía, metáfora, afinidad, etc. Cabe preguntarse entonces, ante la teología política contemporánea, si nos hallamos ante ejercicios doctrinales más próximos al Schmitt del 22 o del 69. Las teologías políticas seleccionadas a tal fin no son sino las filosofías de E. Laclau, G. Agamben y A. Badiou. Laclau, en este sentido, se presenta específicamente como un schmittiano, en la medida en que prioriza las formas de la soberanía y de la representación soberana, centrales en el pensamiento de C. Schmitt, mediadas por el concepto gramsciano de hegemonía. El propio Laclau confiesa, en palabras de Rivera, que “tras el antagonismo político radical se encuentra la teología (de la historia) sobre la relación mal-bien”. Los pensadores de la multitud piensan esta oposición como superable, vencible, neutralizable, pero Laclau sabe que este antagonismo funda un dinamismo histórico no susceptible de cancelación, donde el mal es entonces inextirpable, a la manera de la señal de Caín, por virtud del pecado original. No hay entonces posibilidad de optimismo, en cuanto no cabe “cancelación de las diferencias irreconciliables”. Agamben, por su parte, se presenta como gran crítico de la teología política y de la teología económica, y por ende como destructor de los conceptos de soberanía y gobierno. Propone frente a ello un uso nuevo de la teología como pensamiento impolítico. Su concepto de lo político es entonces anti-moderno y pos-moderno. Su uso es, entonces, próximo al uso schmittiano de 1922, si bien asume su estatuto como “afirmación demasiado estrecha”. Mantiene entonces la necesidad de extender esta tesis no sólo al ámbito del derecho público, sino en su proyección a la entera “vida reproductiva de las sociedades humanas”. En este sentido, critica la ausencia de la categoría de secularización en M. Foucault, cuanto no hace explícita esta mediación en el tránsito del poder pastoral al gubernamental, en la medida en que “Providencia es el nombre de la economía cuando se presenta como gobierno del mundo”. Frente a ellos, dice Rivera, Badiou se presenta más afín al Schmitt de 1969. El acontecimiento cristiano, o cristológico, es presentado por Badiou como canon del *acontecimiento* de todo tipo, también específicamente político, entendido así como “*singular universal*”. Pero la religión no forma parte, en cuanto tal, sino sólo en cuanto canon, de los ámbitos de acontecimiento. En un sentido análogo, el propio Rivera se presentó como blumenbergiano, asumiendo que la primera formulación del teorema de la secularización no es defendible, pero no así la segunda. Asimismo, frente a la genealogía interesada

de Agamben, manifestó su preferencia por la angeología de Juan de Segovia como angeología republicana, lejos del estatuto burocratizador que Agamben identificaba en este discurso.

En la discusión, M. García Alonso preguntó a F. Colom por la diferencia en el último Taylor entre neutralidad / imparcialidad, y a A. Rivera le exigió que especificase su noción de *analogía*, en la medida en que, en su recurso a Blumenberg, parecía eludir el significado de forma de razonamiento estricto que ésta había cobrado en la escolástica. R. Navarrete preguntó asimismo a A. Rivera por su diferenciación entre 1922 / 1970, y por *qué* había ocurrido en Schmitt además de su lectura de Blumenberg para provocar esta divergencia. E. Zazo preguntó luego a A. Rivera cuál era la oposición que, en términos doctrinales, podía establecerse entre M. Weber y C. Schmitt, en la medida en que sus teorías de la secularización su establecían como modelos contrarios. Desgraciadamente, esta última pregunta quedó sin respuesta.

La última de las mesas del Congreso, celebrada en la tarde del día 28, contó con M. García Alonso como primera en intervenir. Así, realizó una ponencia titulada “La inspiración confesional de la laicidad española”. Entonces comenzó diciendo: “la problemática islámica no tiene sentido en España, pues la batalla por la laicidad española es una batalla *contra* el catolicismo”, en el sentido de una batalla *contra* los privilegios institucionales de la Iglesia católica en España. Articulando su exposición a este fin, García Alonso especificó entonces su concepto de filosofía como articulada por virtud de conocimientos previos, de primer grado, tales como, en el caso que le ocupaba, la estadística, el derecho canónico, etc. En este sentido, ratificó por diversas vías que, sin más, “las cifras de católicos disminuyen”. No obstante, no consideró este proceso como un proceso de secularización, sino que simplemente lo identificó con una “desvinculación institucional de la religión católica”, sin que por ello la dimensión religioso-existencial se suprima completamente. El problema político es entonces la institución católica. En efecto, la jurisprudencia que ha producido el Tribunal Constitucional a propósito de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa, como García Alonso refirió, no deja de proporcionar una exégesis católica de dicha ley. Pues existe en este punto una paradoja temporal, en la medida en que los acuerdos que informan el estatuto institucional de la Iglesia católica en España son en parte pre-constitucionales. Así con el Instrumento de Ratificación de España al Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español, de 28 de julio de 1976, en que ésta mantiene su propia jurisdicción, con el Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, de 3 de enero de 1979, en que ésta mantiene su posición de privilegio en cuanto a sus facultades en estos asuntos, etc. Pero, como queda dicho, la Ley Orgánica de libertad

religiosa, texto normativo fundamental a este efecto, en cuanto desarrollo del art. 16 de la Constitución Española, se promulgó en julio de 1980, y en esta medida quedaba afectada e informada por los acuerdos internacionales a que previamente el Estado Español se había comprometido con la Santa Sede. En este sentido, dichos acuerdos, pre-constitucional uno, y pre-desarrollo orgánico el otro, hurtaban, en su propia configuración de la Ley Orgánica 7/1980 a ésta del estatuto de sola dependencia del texto constitucional que toda Ley Orgánica debería ostentar. Por tanto, el estatuto jurídico-político de que goza la Santa Sede en España es privativo, en mayor o menor grado, de una decisión del Estado español previa a toda restricción constitucional. En este sentido, la *laicidad* se interpreta hoy en España no desde la propia Constitución, o desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sino desde articulaciones jurídicas privativas del Concilio Vaticano II. Su base está en la encíclica *Pacem in terris*, de 1963, de Juan XXIII, en la cual se acepta la posibilidad del error religioso del otro y, así como antes decían que “el error es vencible” mediante la asociación con el Estado y la imposición coactiva de la religión católica, ahora reconocían que el error es “invencible”. Después, con la *Dignitates humane*, de 1965, como dictamen conciliar pronunciado ante Pablo VI, se identificaban dos líneas de acción a seguir políticamente, a saber: la comunidad de la doctrina católica con los Derechos Humanos, y por tanto el ejercicio no coactivo de la misma; y, después, la promoción de la libertad religiosa en sentido formal, *reconociendo por parte de la instancia católica la autonomía legislativa del Estado*, e identificando, no obstante, *un límite*: la moral pública, el orden público, sólo interpretables desde la Verdadera Justicia. La autonomía del Estado se restringe entonces al reconocimiento legislativo, jurídico-positivo, de un orden natural. De otra parte, dicho dictamen conciliar contenía asimismo un programa de promoción material del catolicismo, dado por la vía de su mantenimiento en centros públicos de enseñanza y exigiendo un favor económico del Estado, y otras facultades, tal como la elección episcopal de los docentes de religión, según la cual el derecho civil se subordina al canónico, etc., incluidas en el Acuerdo referido de 1979. Respecto del fundamento de la promoción material de la Iglesia católica, se superponen dos problemas: de una parte, su exención del IBI, como cualquier otra confesión, pero en su caso magnificada, en la medida en que dispone de un patrimonio mayor que cualquier otra; de otro, ante todo, el privilegio de la inmatriculación, por virtud de la modificación por Decreto de 8 de febrero de 1946 de la Ley Hipotecaria, según la cual la Iglesia, calificada como entidad de Derecho Público, veía cualificados a sus agentes para operar como notarios. La institución católica se presenta entonces como “inmune en su núcleo a los Tribunales españoles”, pues en España la libertad religiosa, así como la laicidad, se configuran ya jurídicamente en función de la confesión hegemónica y

de su instituto, y no desde una perspectiva jurídica que se edifique en atención a la condición religiosa individual.

Tras ello, V. Díaz procedió a realizar su intervención “‘Europa, sé tú misma’: restauración católica y neo-cristiandad en el papado de K. Wojtyła”, cuyo propósito fue, según especificó, la discusión de la restauración integrista bajo el papado de este último, centrándose en determinados relatos memorialísticos de la auto-percepción católica. En este sentido, no fue sino J. Ratzinger, obispo entonces en Múnich, cabeza del grupo *Communio*, el director de esta restauración bajo la divisa de que “se había cerrado la primera fase del post-concilio”, en el sentido de que se había cerrado la disputa intra-ecclesial a propósito del significante *concilio*, a fin de disputar efectivamente los resortes institucionales de la Iglesia. ¿Cómo llegó Ratzinger, entonces, a la jerarquía? Ya desde el año 81 era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y en el cónclave que escogió a Wojtyła como pontífice él representó al “partido alemán”, en cuanto éste pretendía la obstrucción de toda posible alternativa progresista, fundamentalmente ligada al PCI, en la disputa por el papado. Pues deseaban poner a la Iglesia en “estado de misión”, devolverle su *status* político y eliminar toda disidencia interna y externa por virtud de un discurso anti-moderno, construido específicamente contra la idea de Modernidad, tal y como se afirma en el texto de Wojtyła *Memoria e identidad*. Después de esta introducción teórica, histórica y general, V. Díaz proporcionó un índice de esta refundación reaccionaria del catolicismo, intersectando con el caso español, por virtud del caso “Ismael de Tomelloso”. Pues tras la Guerra Civil, se realizó un proceso de canonización de determinados combatientes del bando sublevado bajo la figura de mártires, lo cual suministraba simbología legitimatoria al Franquismo. Con Pablo VI, durante los años 70, este proceso se detuvo. Pero luego se recuperó con Wojtyła en el papado, en la década siguiente, bajo el sobrenombre del “Siglo de los Mártires”. Ésta fue una estrategia decidida a inundar la vida popular frente a la protestantización de las prácticas religiosas. La Iglesia en España transgredió el pacto de silencio que, a propósito de la Guerra, previamente se había impuesto. Éstos reivindicados eran los mismos, o análogos, mártires que durante los años 40 se habían presentado como “caídos por Dios o por España”¹, representándose en el pontificado de Wojtyła, sin

¹ En Pamplona existe todavía un Monumento a los Caídos, edificado en 1942, coronando una de las vías principales de la ciudad. Este monumento cuenta con una cripta donde hasta hace poco seguían enterrados los restos de los generales golpistas Mola y Sanjurjo. El interior de la cúpula, hoy todavía visible de forma ordinaria, aparece cubierto por un fresco de R. Stolz en que se representa a San Francisco Javier como vínculo entre los tercios de requetés, los cruzados y los conquistadores hispanos. El edificio es propiedad del Ayuntamiento, a excepción de la cripta, que sigue siéndolo del Arzobispado. En cualquier caso, así como el conjunto no ha sido destruido, así tampoco la simbología franquista ha sido retirada, sino que se mantiene oculta por una serie de carteles publicitarios de exposiciones culturales. Para un análisis sociológico que explica la génesis y pervivencia de estos símbolos, cf. R. Feliú Martínez, *Navarrismo pop*, Pamplona, Katakarak Liburuak, 2017.

embargo, bajo una imagen axiológicamente diferente de dichos muertos, a saber, como *víctimas de la Guerra* y no *participantes de algún bando*. Esta des-politización supuso, en efecto, una supra-politización de las víctimas. Así, se recuperaron los tópicos de la historiografía franquista, haciendo de la República una instancia persecutoria, etc. Así sucedió con el caso de Ismael de Tomelloso, en que la memoria de este joven de Acción Católica fue reconstruida bajo el título de “*el primer pacifista*”. Según refirió V. Díaz, Ismael de Tomelloso se negó, en efecto, a disparar, pero *sólo* a los nacionales. Ismael de Tomelloso es representado entonces como un ejemplo de la tercera España, tal y como se pretendió hacer del Valle de los Caídos un símbolo de la reconciliación nacional. Pero en el ámbito de este problema nacional-católico, como su propio triunfo testimonia, *tertium non datur*.

Por último, A. García Ruiz dictó una ponencia titulada “Laicidad, identidad, alteridad: por una ética de la cohabitación”, cuyo propósito fundamental fue indagar “qué sea la identidad europea, en cuanto auto-concepción, y cómo pueda y deba serlo”, fundándose a este fin en los análisis de J. Butler y S. Zizek. En este sentido, procuró esclarecer *qué* identidad europea exhibe y ostenta el propio acontecer europeo, y en qué medida, una vez postulada como universal, se ha malogrado en cuanto a la extensión efectiva de su canon. Pues en este punto, afirmó, “la universalidad procura exclusiones intrínsecas a su concepto”. Así refirió la reivindicación que J. Butler realizó de la identidad judía como no-sionista, esto es, como “diaspórica, errante, desposeída”. Pero lo errante no se supone abierto a lo mixto, y en este sentido propuso un correctivo de lo afirmado por Butler recurriendo al concepto de *cohabitación*, construido por H. Arendt. Pues la errancia elude la alteridad, y no así la cohabitación, en la medida en que es índice de que “una nunca elige con quién comparte el mundo, ni debería poder elegirlo, en lo que esto tendría de intento de destrucción del otro”, de destitución del otro en su alteridad. Ello sucede en Israel, afirmó García Ruiz, apoyándose asimismo en H. Arendt. Su rechazo, pues, era *contra* la forma estatal del soberano, exigiendo otras formas posibles de organización del Estado, en la frágil distancia que va de la ética a la política, bajo el problema de “*cómo traducir en términos político-normativos la demanda ética infinita*”. En este sentido, García Ruiz aconsejó: “si quieres ser algo trata de ser algo que no es, trata de devenir varias cosas”. En este punto, recurrió a S. Zizek a fin de categorizar el Islam en su devenir fundamentalista no como un movimiento pre-moderno, sino puramente ultra-moderno. Así refirió las que consideraba oportunidades malogradas de una Ilustración islámica, la ruina de su “potencial revolucionario”. En la medida en que a *ellos*, entonces, no llega nuestra promesa de universalidad, ellos traen las consecuencias bajo la forma de una violencia que niega su negación. En este sentido, invitó finalmente a una tolerancia razonable y a una intolerancia con el intolerante.

Por ello se sucedieron inmediatamente las críticas sobre la exposición de García Ruiz, ante lo cual ella aludió a un testimonio personal respecto de M. Cacciari, el cual le dijo que *unos* podían relativizar sus valores, en alusión a los occidentales, y *otros, no*, en alusión quienes quedan fuera de nuestro círculo de fraternidad. Con este gesto retrató aquello contra lo que el Congreso se levantaba, y en esta medida fue un índice de su necesidad.

CÉSAR LÓPEZ RODRÍGUEZ

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página) y las reseñas entre 2 y 4 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).
5. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evalua-

ción participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

6. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/Abstract (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/Keywords en inglés y español.
7. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 7.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 7.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 7.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: Ibid., p. 15.
 - 7.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: Ídem.
 - 7.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
8. Bibliografía: La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.

9. DOI y Crossref: todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, "Título del artículo", Título de la revista, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery>. Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de marzo de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados. El Consejo de Redacción de la Revista Bajo Palabra no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores. Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Los contenidos de esta revista están protegidos bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. Para más información consulte el apartado Aviso de Derechos de Autor de nuestras directrices de envío.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included) and book reviews should be between 2 and 4 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

6. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.
7. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 7.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 7.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 7.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.
 - 7.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “Idem.”.
 - 7.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
8. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
9. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pppp. doi: xx:xxxxxxxxxx.

To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleTextQuery>), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref’s “Simple Text Query” tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article’s bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Evaluation Process and Originals’ Selection:

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of March of each year.
2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.
3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.
4. The journal’s secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal’s secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When

necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement. The editorial board of Bajo Palabra is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators. Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in Bajo Palabra, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

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

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

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

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

