





*Bajo Palabra*



*Monográfico*

*Ideología y subjetividad*

# *Bajo Palabra*

*Revista de Filosofía*

## *Monográfico*

*Ideología y subjetividad*

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: Eadweard Muybridge

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](mailto:revista.bajopalabra@uam.es) – <http://www.bajopalabra.es>

Editor invitado: Jose Emilio Esteban Enguita

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

Instituto Universitario de Ciencias de la Educación (IUCE)

University Institute of Education Sciences (IUCE)  
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>

Guest Editor: Jose Emilio Esteban Enguita

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: Eadweard Muybridge

*Special Issue*  
*Ideology and subjectivity*

*Bajo Palabra*  
*Journal of Philosophy*

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

### **Bases de datos de citas:**

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

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

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

SJR | The SCImago Journal Rank

### **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) y, según la resolución de ANVUR de diciembre 2021, *Bajo Palabra* ha sido reconocida como revista científica (Área 11) y ha obtenido la colocación en clase A para el sector 11/D1 (Pedagogía e Historia de la Pedagogía).

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

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

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

Y en el sitio web de la revista:

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



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

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

# *Asociación de Filosofía Bajo Palabra*

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

## **Consejo de Redacción / *Editorial Board***

### **Directora / *Editor in Chief***

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

### **Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief***

SILVIA DÍAZ SOTO (Universidad de La Laguna, España)

### **Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction***

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

### **Responsable edición inglés / *Responsible***

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

DONALD EMERSON BELLO HUTT (Universidad de Valladolid)

### **Editores invitados / *Guest Editors***

JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA (Universidad Autónoma de Madrid)

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

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

### **Secretarios técnicos / *Technical Secretaries***

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

### **Comité Científico / *Scientific Board***

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

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

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

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



# Contenido/ Content

## Artículos / Articles

- Ideología y subjetividad: una constelación de los tiempos modernos / *Ideology and subjectivity: a constellation of modern times*. JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA ..... 15
- La literatura como ideología. Vanguardia, autonomía y fracaso en *Una habitación propia* de Virginia Woolf / *Literatura as ideology. Avant-garde, autonomy and failure in Virginia Woolf's A room of own's one*. DAVID SÁNCHEZ USANOS ..... 21
- La autonomía literaria, un ídolo sin el cual no habría literatura moderna / *Literary autonomy: an idol without which there would be no modern literature*. JORGE BRIOSO ..... 49
- Arte autónomo o Arte emancipatorio: vástagos de una "Teoría especulativa del Arte". J.M. Schaeffer y la apertura a una naturalización de la experiencia estética / *Autonomous art or emancipatory art: offshoots of a "Speculative Theory of Art". J.M. Schaeffer and the opening to a naturalization of the aesthetic experience*. ELENA YRIGOYEN CARPINTERO..... 71
- Sobre la ideología estética de lo informe: un comentario a propósito de las contribuciones de Adorno y Bataille / *On the aesthetic ideology of the formless: a commentary on the contributions by Adorno and Bataille*. RAMÓN DEL BUEY CAÑAS ..... 89
- Hostilidad y reflexión. Un giro de la modernidad entre Hegel, Schmitt y Derrida. / *Hostility and Reflection. A Modernity Turn between Hegel, Schmitt and Derrida* LEONARDO MATTANA EREÑO ..... 109
- Hacia otra crítica de la teología política. Presencia de Friedrich Nietzsche en las críticas a el concepto de lo político de Carl Schmitt / *Toward another criticism of political theology. Friedrich Nietzsche's presence in the criticisms of Carl Schmitt's The concept of the political*. PABLO CASTRO GARCÍA..... 137
- ¿Amor como ideología o fuerza psicosocial? Hacia una "lectura negriana" de una pasión política / *Is love an ideology or a psychosocial force? Towards a Negri-inspired understanding of a political passion*. VIRGINIA FUSCO ..... 155
- Ideología, polarización afectiva y análisis del discurso / *Ideology, affective polarization and discourse analysis*. NEFTALÍ VILLANUEVA FERNÁNDEZ & MANUEL ÁLMAGRO HOLGADO..... 173



# *Ideología y subjetividad: una constelación de los tiempos modernos*

*Ideology and subjectivity:  
a constellation of modern times*

Pensar mediante el método de las constelaciones, de acuerdo con su formulación por parte de Adorno<sup>1</sup>, implica abandonar una estructura jerárquica de conceptos y proposiciones ordenadas conforme a patrones metodológicos deductivos o inductivos y aceptar una disposición horizontal mediante la cual se establecen unas relaciones conceptuales cambiantes que recortan las extensiones y matizan las intensiones de los conceptos que conforman la constelación. De este modo, el pensamiento racional se pliega ante lo concreto de una “realidad” cambiante que persigue expresar mediante el lenguaje y, así, sacarla “a la luz”. Proponemos que la lectura de este monográfico tome en consideración esta forma hermenéutica de proceder, porque la cuestión filosófica que enlaza los motivos “ideología” y “subjetividad”, que solo pueden ser hijos de la Modernidad, incluso de aquel tiempo que supuestamente viene después de aquella y en el que parece que nos encontramos y constituye nuestra actualidad, se escapa a determinaciones claras y distintas, ha perdido el privilegio de la certeza derivada de principios evidentes y muestra una resistencia a explicaciones que depositan sus esperanzas en la elaboración de teorías orientadas en todos los sentidos a los “hechos”, aunque sean “hechos sociales”. La tendencia a las modificaciones de los conceptos y su disposición horizontal es una respuesta que se nos antoja casi necesaria, en todo caso difícilmente eludible, ante las dinámicas transformadoras de las sociedades modernas sometidas a un proceso de aceleración y de metamorfosis nunca experimentado hasta ahora.

En consonancia con lo anterior, hay que decir —más bien, repetir— que ya existen muchas dificultades para hablar de Sujeto o de Conciencia como formas

---

<sup>1</sup> Cf. Adorno, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 165-166.

supremas de todo lo existente, pero que, en discursos que han rebajado el tono, nos las tenemos que ver de todas formas con subjetividades cuyos procesos de formación remiten a un otro que se resiste a ser aprehendido en su totalidad por una conciencia antaño todopoderosa. Este otro puede recibir nombres variados (el inconsciente, el cuerpo, el sistema social, la vida, etc.), pero los referentes designados —esto es lo decisivo— cumplen la misma función: derrocar la soberanía del Espíritu, disolver la identidad del Yo, quebrar la hegemonía de la Conciencia. Nietzsche nos enseñaba que a la muerte de Dios le acompaña necesariamente la del Yo y que ambas ficciones fueron suscitadas por la gramática indoeuropea<sup>2</sup>, y Marx, por poner otro ejemplo, dirigía nuestra atención a esa tupida red de apariencias objetivas que no sólo impedía captar los verdaderos mecanismos socioeconómicos en los cuales se sostenía la sociedad moderna, sino que los reproducía, viviendo y conduciéndose los sujetos bajo el dictado de ese entramado de “ilusiones sociales”<sup>3</sup>. Parecía que con estos actos de desenmascaramiento podíamos quedarnos tranquilos, porque de nuevo nosotros o alguno de nosotros era capaz de romper el entramado de ilusiones, ese orden espectral que nos hace vivir en una especie de macroespejismo; de nuevo era accesible a nuestro hacer y saber la “verdadera realidad” o, al menos, una realidad más profunda que la desenmascarada y por consiguiente más real que la aparente. Sin embargo, la inquietud reaparecía cuando se tornaba sospechosa esa posición teórica o práctica o ambas cosas que se otorga a sí misma el privilegio de superar la *doxa* porque se tiene una vía de acceso a “lo real” llamada *episteme*. ¿Cómo encontrar ese metalenguaje —un lenguaje lógicamente perfecto— capaz de desvelar las estructuras gramaticales que producen las ilusiones que nos encadenan en el fondo de la caverna? ¿Dónde está esa posición social que nos permite desgarrar el velo de las apariencias objetivas y obtener un conocimiento en conformidad —o con un grado alto de conformidad— con la realidad social? ¿Dónde la interpretación que aporte el criterio que permita medir la verdad o el grado de verdad del resto de las interpretaciones? ¿Dónde el discurso que nos muestre que el rey está desnudo o semidesnudo o vestido como un payaso?

Preguntas como las anteriores, entremezcladas con el placer producido por la liberación de un yugo y la melancolía suscitada por la pérdida de un fundamento, o del fundamento, sin más, vienen formulándose una y otra vez en el campo filosófico después de que haya sido certificada la muerte del Sujeto. ¿De qué Sujeto se trata, quién es el Sujeto que escribimos con mayúsculas? El metafísico, por supuesto, y por tal entendemos el que se configura como referente último de todo lo

<sup>2</sup> Cf. Nietzsche, F., “Más allá del bien y del mal”, en *Obras completas*, Madrid, Tecnos, 2016, vol. IV, pp. 349-350; y “Crepúsculo de los ídolos”, en op. cit., pp. 632-633.

<sup>3</sup> Cf. Marx, K., *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 2017, vol. I, pp. 123-127.

existente, el que se concibe como conciencia pura, el que, mediante el ejercicio de la reflexión, logra la transparencia de sí mismo y de los objetos que comparecen en su dominio (el ámbito de la conciencia), el que goza del poder de la autodeterminación, percibiéndose como la causa de todos sus actos y asumiendo en consecuencia la embriagadora responsabilidad absoluta que corresponde a esa posición suprema. Su muerte, no obstante, ha dejado un resto, un descendiente, que ya no es soberano del mundo, que de sus manos se ha escurrido el criterio absoluto de la verdad, del bien y de lo bello, y que ha perdido por el camino el *libre arbitrio* que le confería el poder de otorgarse una autonomía incondicional. El resto toma el nombre, como ya hemos mencionado, de “subjetividad”, también el de “intersubjetividad” o de “procesos de subjetivación”, términos y expresiones que apuntan al carácter dependiente, condicionado e incluso epifenoménico de lo que antaño se concebía como independiente, incondicionado y sustancial. El Sujeto se ha transformado en subjetividad, lo que significa que no se constituye a sí mismo, sino que se forma a partir de su relación de dependencia con otras instancias externas sin las cuales no llegaría a ser lo que es, tales como el lenguaje (que habla por nosotros), las relaciones sociales de poder y las representaciones sociales (que articulan el modo como percibimos y pensamos el mundo, a los otros y a nosotros mismos) o el fondo genético y el acervo cultural (que predisponen nuestros gustos, inclinaciones, respuestas y actitudes en un sentido u otro). De este resto, residuo de una reducción producto de una crítica inmisericorde, aunque ciertamente no exenta de dolor, hablan de diferentes maneras y desde distintos puntos de vista, generando una polifonía resultante de la participación coral de varias disciplinas filosóficas (estética, filosofía política y filosofía analítica principalmente) y alguna no del todo filosófica (teoría de la literatura), los artículos que componen este monográfico que les presentamos.

Uno de los motivos que contribuyeron a la desconfianza sobre el Sujeto metafísico, a su necesario rebajamiento, fue precisamente el poder de la ideología en la configuración de la subjetividad: la conciencia no era la sede de la revelación de la realidad ni la esfera en la que se realiza el ideal de la transparencia que regula la relación del sujeto consigo mismo y con el objeto al que remite y se le muestra, sino precisamente el ámbito de la deformación, de la tergiversación representativa, de la adulteración del pensamiento en su relación con la “realidad”. El concepto de ideología, en definitiva, es el signo inequívoco de una sospecha radical y persistente sobre los contenidos y la estructura de la conciencia, el índice de una conciencia que ya no puede dejar de mostrársenos en el peor y más extremo de los casos como, en sí misma, falsa conciencia, o como, en un caso más leve, proclive a la falsedad. Ahora bien, de forma análoga a la idea de Sujeto, el concepto de ideología se ha tornado en algo difuso, ambiguo, discutible y, para muchos, un exponente por ex-

celencia de lo ideológico por presuponer un criterio fuerte de verdad o por ignorar el hecho de la fragmentación social de las sociedades contemporáneas, que invalida la consideración de la ideología como argamasa de la totalidad social y como un dispositivo global y homogéneo cuyo funcionamiento permite la reproducción de la sociedad. Una buena forma de apreciar la tendencia a la entropía del concepto de ideología es la consulta de las dos antologías más relevantes, a nuestro juicio, sobre esta cuestión: la obra de Kurt Lenk *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (1961) y la de Slavoj Žižek *Mapping Ideologie* (1994)<sup>4</sup>.

Ambos, Lenk y Žižek, pertenecen a la tradición marxista, aunque resulta bastante clara la diferencia de sus perspectivas teóricas en general, y en particular respecto al asunto que nos ocupa. En este, estas diferencias emergen de la propia selección de los textos que hacen y de los criterios empleados: Lenk abarca, con mirada genealógica, desde los orígenes de esta cuestión en Bacon y su teoría de los *idola* hasta los años 60 del siglo XX; Žižek incluye, de acuerdo a un punto de vista sincrónico del problema que rehúye cualquier tentación historicista, textos publicados desde los años 60 hasta los 90. Sus elecciones son acertadas y sus introducciones muy reveladoras para detectar las razones por las que este concepto se nos presenta de forma polémica. Para Lenk, la tensión fundamental se produce en el seno de la confrontación entre la crítica de las ideologías, característica de las teorías sociales y epistemológicas de Marx y de la tradición marxista, y la sociología del conocimiento, disciplina sociológica que tiene sus orígenes en M. Scheler y, sobre todo, en K. Mannheim. Para las primeras, el concepto de ideología contiene necesariamente una dimensión valorativa-normativa porque, yendo más lejos de la constatación de la función social que cumplen las ideologías, éstas se presentan como un pensamiento falso que se opone al verdadero. Para la segunda, “ideología” es un término exclusivamente neutral (libre de estimaciones de valor) cuya operatividad conceptual estriba en su capacidad para describir la vinculación entre las concepciones del mundo y los grupos sociales o las sociedades o épocas que las sostienen, prohibiéndose entrar en el problema del valor de verdad de esas “cosmovisiones”<sup>5</sup>. En el caso de Žižek la tensión se desplaza a un terreno en el que ya no se sostiene la diferencia entre lo ideológico y lo no ideológico apelando a la demarcación fija e inamovible entre pensamiento falso y verdadero en virtud de la disposición de un criterio absoluto o cuasi absoluto de verdad. Este terreno está dominado por los claro-oscuros,

---

<sup>4</sup> Hay traducción en castellano de ambos libros: Lenk, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982; y Žižek, S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2003.

<sup>5</sup> Sobre estos dos significados del concepto de ideología, cf. Mannheim, K., *Ideología y utopía, Introducción a la sociología del conocimiento*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 49-53.

por los tonos grises y por las posiciones hipotéticas y por lo tanto revisables, por criterios “débiles” sobre lo verdadero. No hay que confundir, sin embargo, a los propietarios de este condominio: a él no pertenecen ni los que tildan de “ideológico” el pensamiento de los otros, pero “verdadero” (vale decir: conforme a la “realidad” o “científico”) el suyo, ni los que, con la suficiencia que otorga la simplificación tópica de muchos adalides de lo “postmoderno”, parten de la asunción, por necesidad acrítica, del carácter ideológico de todo discurso. A este condominio, sin embargo, pertenecen los que no se resignan a circular entre los polos del dogmatismo que sabe de la “realidad” y del relativismo ramplón que todo lo disuelve en “puntos de vista”. De él forman parte quienes mantienen con vida la *intentio* crítica, que no puede renunciar, por muy problemática que sea, a la diferencia entre lo ideológico y lo no ideológico, y que nunca dirá que la actitud ideológica es la del otro, pero no la propia, o que todos respiramos de la atmósfera de las ideologías que “valen” lo mismo tanto unas como otras.

Las dificultades no terminan aquí. Habría que añadir la inflación significativa del término “ideología”, que nos obliga a precisar de un modo general las acepciones de este término o a identificar en los escritos sobre esta cuestión el significado —muchas veces los significados— de este concepto. La polisemia de la palabra “ideología”, más aún, del concepto “ideología” tal y como se utiliza en las ciencias sociales y la filosofía, hace conveniente, entonces, un ejercicio de clarificación antes de entrar en materia. Si quieren un ejemplo que destaca por su pretensión de exhaustividad en el análisis de los diferentes conceptos posibles de ideología, lo tienen en otro marxista y semiótico, de nombre Ferruccio Rossi-Landi, cuya clasificación distingue hasta once concepciones de ideología, que van del polo del pensamiento falso al de la visión del mundo<sup>6</sup>. Añadamos, además, una última dificultad con la que hay que contar. Esta puede entenderse como la diseminación del problema de la ideología en una multiplicidad de discursos, de regímenes hermenéuticos y de disciplinas que dificultan —si no hacen imposible— una concepción general de la cuestión de la ideología. Si el “Sujeto” se nos desmenuza cuando hoy lo tocamos, quedando los restos, también la “Ideología” se nos descompone en un conjunto diverso y cambiante ante la aplicación del caleidoscopio teórico de nuestro tiempo. De esta fragmentación, con todo lo que tal cosa implica, es este monográfico un buen ejemplo: por un lado, política, estética, teoría literaria y análisis del discurso son perspectivas sobre el asunto de la ideología por las que discurren la mayor parte de las contribuciones aquí reunidas; por otro, presentan múltiples usos del concepto de ideología y se orientan bajo coordenadas hermenéuticas diferentes.

---

<sup>6</sup> Cf. Rossi-Landi, F., *Ideología*, Barcelona, Labor, 1980, pp. 29-54.

Para terminar estos preliminares, queda contar los orígenes de este monográfico y consignar los agradecimientos a todos aquellos que lo han hecho posible. El punto de partida de este proyecto se encuentra en la celebración, los días 12 y 13 de noviembre de 2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), de unas jornadas que llevaban por título *Ideología y subjetividad. Lenguajes, redes, imágenes*. Estas jornadas fueron una de las primeras iniciativas del grupo de investigación de la UAM “Genealogías del pensamiento contemporáneo” (GenNeo). Celebrado el evento se invitó a los participantes a que transformaran sus ponencias en artículos, con la intención de reunirlos, someterlos a revisión y proponer, de este modo, la publicación de un número monográfico a una revista científica especializada en filosofía. El resultado final es el texto que tienen en sus manos.

El turno de agradecimientos ha de empezar por los investigadores que aceptaron la invitación de participar con sus artículos en este número monográfico. Por razones obvias, no hace falta escribir sus nombres. Después, ha de alcanzar a los que se implicaron en la organización de las jornadas que están en su comienzo: David Sánchez Usanos, Julia Blanco Martínez, Leonardo Mattana Ereño y, especialmente, Albert Rosell Vancells, pues no sólo participó en la organización del evento mencionado, sino que también colaboró en las fases iniciales del proceso de edición de este número monográfico. Y para finalizar, a Delia Manzanero, la directora de *Bajo Palabra*, quien mostró desde el principio sumo interés por este proyecto, incluso un entusiasmo comedido que sin duda ha impulsado el desarrollo de este trabajo cuya culminación aquí les presentamos.

JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA  
Universidad Autónoma de Madrid  
j.emilio.esteban@uam.es

*La literatura como ideología.  
Vanguardia, autonomía y fracaso en  
Una habitación propia de Virginia Woolf*

*Literatura as ideology. Avant-garde, autonomy and  
failure in Virginia Woolf's A room of own`s one*

DAVID SÁNCHEZ USANOS.

Universidad Autónoma de Madrid.  
david.sanchez@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.001>  
Bajo Palabra. II Época. Nº31. Pgs: 21-48



*Recibido: 18/11/2021*  
*Aprobado: 20/06/2022*

## Resumen

En el presente artículo abordamos la poética y la ideología implícitas en *Una habitación propia* de Virginia Woolf a partir de las consideraciones de Slavoj Žižek, Michel Foucault y Ricardo Piglia, entre otros. Atendemos, asimismo, a la dimensión espacial que vertebra ese texto y buena parte del horizonte de lectura de la propia Virginia Woolf.

*Palabras clave: ideología, Virginia Woolf, Ricardo Piglia, Michel Foucault, Slavoj Žižek, vanguardia.*

## Abstract

We will explore the poetics and the ideology implied in Virginia Woolf's *A room of one's own* taking on account Slavoj Žižek, Michel Foucault and Ricardo Piglia approaches among others. We will also pay attention to the spatial dimension that assembles that text and her horizon of reading.

*Keywords: Ideology, Virginia Woolf, Ricardo Piglia, Michel Foucault, Slavoj Žižek, avant-garde.*

La fama puede ser tan o más letal que el anonimato o la clandestinidad, puede, de hecho, contribuir si no al fracaso sí a la domesticación absoluta del sentido. **L**Y no es que haya un único o verdadero sentido esperando a que el lector adiestrado lo capte, pero cuando una tradición interpretativa se centra demasiado en un texto corre el riesgo de convertirlo en un fósil o en una herramienta de propaganda.

*Una habitación propia* de Virginia Woolf puede que sea uno de esos textos; se trata de una pieza ensayístico-literaria magistral que, como aquello que decía Italo Calvino a propósito de los clásicos, se resiste a una lectura estereotipada, escapa a la equivalencia que la reduce, pongamos por caso, a un alegato acerca de las condiciones materiales que se requieren para que una mujer pueda escribir.

Lo que planteamos a continuación es una lectura que, sin eludir esa última cuestión, aborda *Una habitación propia* como un manifiesto encubierto en el que se entrelazan literatura y biografía organizadas en torno a una ideología estética<sup>1</sup>.

## 1. La intermitencia de la ideología

LA NOCIÓN DE IDEOLOGÍA es una de esas cuestiones que reaparecen cada cierto tiempo y monopolizan el debate crítico; algo parecido sucede con el adjetivo “ideológico”, que en determinados contextos suele emplearse para intentar desacreditar rápidamente al adversario retórico. La cuestión de la ideología está ligada a la tradición marxista –“no lo saben, pero lo hacen” es quizá la enunciación más elemental de Karl Marx en *El Capital*- y, por tanto, no es extraño que algunos de los críticos literarios más interesantes de dicha corriente sigan prestándole atención en sus propuestas, caso de Terry Eagleton o Fredric Jameson. En esa misma línea cabe considerar a Slavoj Žižek, que desde unas coordenadas teóricas definidas por Hegel, Marx y Lacan –e incorporando elementos de la cultura popular con un gran sentido del humor y del espectáculo- no ha dejado de interrogarse por este asunto desde el inicio de su trayectoria. De él rescatamos algunos aspectos que nos parecen

---

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca dentro del proyecto de investigación “Failure. Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries” (Horizonte 2020, Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No 823998) y tuvo su origen en el congreso *Ideología y subjetividad. Lenguajes, redes, imágenes* celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid en noviembre de 2019, organizado desde el grupo de investigación “Genealogías del pensamiento contemporáneo” / GENNEO de dicha institución.

relevantes para la lectura que proponemos. (No nos basamos tanto en *El sublime objeto de la ideología* (1989) como en su compilación *Ideología. Un mapa de la cuestión* (1994), sus entrevistas, *Arriesgar lo imposible* (2004) y su libro *Porque no saben lo que hacen. El sintohme ideológico* (2016).)

Desde una perspectiva marxista-racionalista-ilustrada “ideología” equivalía a “falsa conciencia” (representación ilusoria, “mentira”, “ficción”) y el papel del intérprete autorizado de la realidad consistía en dismantelar esa ficción y poner al descubierto el verdadero código que aquella ocultaba. Es el tipo de procedimiento o estrategia de lectura que Ricœur denominó “escuela de la sospecha” en *Freud: una interpretación de la cultura* (1966). Al decir de Žižek habría que prestar atención a otros factores –emocionales, psicológicos, rituales- que nos invitarían a evaluar de otro modo la ideología, que no funcionaría como andamiaje al servicio de algo distinto de ella misma y que, por tanto, no se desactivaría mediante mecanismos retórico-argumentativos “clásicos” (racionales).

Proponemos entonces entender la ideología como una matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo invisible, entre lo imaginable y lo inimaginable, así como los cambios producidos en esta relación<sup>2</sup>; como un marco interpretativo-perceptivo-normativo en función del cual se organiza la experiencia, que no es puramente natural, sino convencional e histórico (lo cual nos llevaría a considerar la ideología de un modo muy próximo a lo que Saussure establece para el lenguaje).

Todo depende de nuestra persistencia en esta posición imposible: aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la “realidad”, sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la *crítica* de la ideología. Quizá, de acuerdo con Kant, podríamos designar esta dificultad como la “antinomía de la razón crítico-ideológica”: la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, *pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología.<sup>3</sup>

No nos interesa tanto la cuestión de la denuncia cuanto la de la crítica, entendiéndola como una forma de lectura atenta que se preguntaría, en nuestro caso,

---

<sup>2</sup> Lo que aproximaría nuestra noción de ideología a lo silente-inconsciente por una parte y a la idea de “cosmovisión” por otra: cf., respectivamente, “The texts says what it does not say”, de Pierre Macherey y “The ideology of modernism”, de Georg Lukács, en Walder, D. (ed.), *Literature in the modern world*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, pp. 215-222 y pp. 158-163. Cf. también Alemán, J., *Ideología: nosotras en la época, la época en nosotros*, Barcelona, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2021.

<sup>3</sup> Žižek, S., “Introducción. El espectro de la ideología”, en Žižek, S. (ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 1994, pp. 7-42 y p. 26.

cuál es la ideología presente en *Una habitación propia* a propósito de lo literario: qué presupuestos, figuras retóricas, recursos formales y dispositivos presentes en el texto regulan su auto-definición, qué rituales oponen la literatura a otros regímenes discursivos o perceptivos.

## 2. La dimensión espacial y pragmática de lo literario

MICHEL FOUCAULT, en unas conferencias dictadas en 1964 y recogidas bajo el título de “Lenguaje y literatura”<sup>4</sup> ofrecía su particular visión de lo literario subrayando algunos rasgos que recordaban a la “desautomatización” del formalismo ruso —la “literariedad” de un texto tendría que ver con la resistencia que ofrece respecto a lo pragmático y convencional, con su carácter extraño y, en cierto modo, autosuficiente- y que incluía una peculiar teoría acerca de la temporalidad y la espacialidad características de la literatura. Ésta aparece fundamentalmente como una relación marcada y definida por y desde el presente; la literatura, más que una forma de relacionarnos con el lenguaje, es una forma de relacionarse el lenguaje consigo mismo, de un modo reflexivo, auto-consciente y extraño. La literatura es una institución que se habría constituido hace apenas tres siglos y que está ligada al objeto libro, con una temporalidad propia marcada por formas de exclusión respecto al pasado y al presente, como una apuesta radicalizada de la querrela de los antiguos y los modernos (asesinato ritual de la generación anterior y demarcación respecto a la propia).

(...) no estoy seguro de que la propia literatura sea tan antigua como habitualmente se dice. Sin duda hace milenios que existe eso que retrospectivamente tenemos el hábito de llamar “literatura”. Creo que es precisamente esto lo que habría que preguntar. No es tan seguro que Dante o Cervantes o Eurípides sean literatura. Pertenecen desde luego a la literatura; eso quiere decir que forman parte en este momento de nuestra literatura actual, y forman parte de la literatura gracias a cierta relación que sólo nos concierne de hecho a nosotros. Forman parte de nuestra literatura, no de la suya, por la sencilla razón de que la literatura griega no existe, como tampoco la literatura latina. Dicho de otro modo, si la relación de la obra de Eurípides con nuestro lenguaje es efectivamente literatura, la relación de esa misma obra con el lenguaje griego no es ciertamente literatura.<sup>5</sup>

Además de esa férrea vinculación con el presente, para Foucault la literatura sería indisociable de la experiencia de la transgresión, condensada especialmente en

<sup>4</sup> Cf. Foucault, M., *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 63-103.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

el sexo y en la muerte. La literatura estaría ligada al vacío secular designado por la muerte de Dios (Nietzsche) y a la consagración laica de la forma-libro (Mallarmé), algo que desemboca en su carácter eminentemente espacial.

¿Qué es, después de todo, la literatura? ¿Por qué ha aparecido en el siglo XIX, como decíamos ayer, y ligada al curioso espacio del libro? Tal vez por eso precisamente, la literatura es una invención reciente, que data menos de dos siglos, fundamentalmente la relación constituyéndose, tornándose oscuramente visible, pero todavía no pensable, del lenguaje y del espacio.<sup>6</sup>

Son estos elementos ligados a lo ritual, a la ruptura respecto al tiempo cotidiano marcado por la convención y lo funcional, a la visión de la literatura como un espacio distinto, como una suerte de templo o refugio donde se pone en suspenso el orden habitual los que consideramos característicos de cierta visión –o ideología– vanguardista que creemos constituye la sustancia misma de *Una habitación propia*, de Virginia Woolf.

### 3. Autonomía, utopía y biografía

LA REFLEXIÓN SOBRE LA PRÁCTICA ARTÍSTICA contemporánea está marcada por la constatación del agotamiento de las propuestas vanguardistas y, al mismo tiempo, por la dependencia de esas mismas propuestas o, mejor dicho, por la dependencia de las ideas relativas al arte, a la novedad, al impacto, al escándalo y al público que sostenían las vanguardias. Esto abre el camino hacia la ironía (Umberto Eco, David Foster Wallace), el isomorfismo respecto al diseño, la publicidad o los bienes de consumo (Andy Warhol) o a ciertas formas de retirada. Uno de los mejores lectores contemporáneos –de los que mejor ha pensado narrativamente en lengua castellana– fue el argentino Ricardo Piglia (1941-2017). En sus consideraciones acerca del funcionamiento de la literatura, dispersas a lo largo de su obra, pero más abundantes en textos como *Crítica y ficción*, *Formas breves*, *El último lector* o *Los diarios de Emilio Renzi* encontramos unas coordenadas de lectura que nos permiten tanto organizar retrospectivamente algunas tensiones presentes en textos como *Una habitación propia*, así como también pensar la propia experiencia literaria contemporánea.

Como Ernst Bloch o Fredric Jameson, también Ricardo Piglia entiende que la utopía está presente en las manifestaciones literarias de cada época o, si se prefiere, que la literatura puede leerse también en función de los anhelos utópicos a los que

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 102.

da salida (o en función de los cuales se anuda). En el caso de Piglia, como en el de tantos otros, la utopía, además de constituir un marco de interpretación funciona también como ideal regulativo vital. Cuando en una de las entrevistas que componen *Crítica y ficción* es preguntado acerca del agotamiento de la utopía contesta:

Todo lo contrario. Algunos han perdido las ilusiones, se han vuelto sensatos y conformistas. Corren el riesgo de convertirse en funcionarios del sentido común. [...] No tengo confianza en nada ni soy un hombre optimista, pero justamente por eso creo que hay que aspirar a la utopía y a la revolución. Sólo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza, solía decir un amigo de Brecht.<sup>7</sup>

Cuando la revolución y la utopía de un orden social más justo se van desvaneciendo como posibilidad efectiva, la utopía se recodifica en términos existenciales, vitales. La propia literatura pasa a significar un modo de vida, su ejercicio se convierte en una profesión en el sentido luterano (una “misión”, tal como lo entendía Weber en *La ética protestante*), la literatura, en fin, suplanta a la utopía. En efecto, en numerosas ocasiones Piglia habla de la literatura como “forma privada de la utopía” y, leyéndole, se tiene la impresión de que la utopía terminó restringida a esa experiencia individual; véase por ejemplo esta anotación del tercer volumen de sus *Diarios*: “Lunes Utopía privada: vivir sin obligaciones, escribir por obligación (ésta es para mí la fórmula de la felicidad). Tentado por las seducciones del hombre que vive solo y aislado, tengo sin embargo que obligarme a la socialización”<sup>8</sup>. La literatura funciona para Piglia –y en este sentido lo consideramos un epítome de las vanguardias– como un régimen aparte, un orden alternativo, un corte en lo social que se opone a la institucionalización y al totalitarismo en sus diversas formas (entre las que cabe incluir el modo de producción capitalista y la mercantilización y el control que impone sobre el tiempo, la experiencia y la subjetividad).

Así planteada la cuestión, la literatura se parece a una práctica extraterritorial asociada al refugio, ligada a la clandestinidad y sujeta a sus propios ritos de iniciación, la literatura aparece en su obra –a menudo cuando analiza la obra de los demás– como un espacio seguro, como un búnker o una trinchera, pero también como una lámpara, un tren que cruza la noche o una cápsula del tiempo que permita burlar a la muerte y apuntar hacia el futuro. La literatura, como la utopía, acaba teniendo un carácter defensivo, como en la fórmula magistral con la que en el tercer volumen de sus diarios da soporte a una consideración acerca de una antología de relatos de ciencia-ficción:

<sup>7</sup> Piglia, R., *Crítica y ficción*, Barcelona, Anagrama, 2015, p. 95.

<sup>8</sup> Piglia, R., *Los diarios de Emilio Renzi. Un día en la vida*, Barcelona, Anagrama, 2017, pp. 124-125. Cf. también Sánchez Usanos, D., “La literatura como utopía defensiva”, en Fernández Cobo, R. (ed.), *Ricardo Piglia, The Master: lector, novelista y profesor*, Almería, Editorial Universidad de Almería, 2020, pp. 77-87.

Últimamente han aparecido lo que podríamos llamar las utopías defensivas. ¿Cómo podemos escapar del control? Una estrategia de huida imposible, porque no hay lugar de llegada. Hace unos meses hicimos una antología en Buenos Aires y les pedimos a veinte narradores de distintas generaciones que escribieran un relato situado en el futuro. Los textos, más que apocalípticos, eran ficciones defensivas definidas por la soledad y la fuga. Son utopías que tienden a la invisibilidad, intentan producir un sujeto fuera de control.<sup>9</sup>

La ilusión de un espacio autosuficiente y autónomo, la posibilidad de circular libremente y escapar del control, de la censura y de la estandarización de la experiencia, el deseo de encontrar una isla o un refugio frente a las restricciones y las convenciones que organizan lo social son precisamente algunos de los elementos destacados en la “ideología literaria” que articula *Una habitación propia*.

#### 4. El caso Virginia Woolf

NO SE TRATA DE EXPLOTAR desde su mismo principio el carácter defensivo que puede tener la literatura para Woolf, pero es justo reconocer que hay que tener mucha personalidad para comenzar un libro con una conjunción adversativa, y mucha clase para que ese comienzo siga siendo eficaz “Pero, me diréis, le hemos pedido que nos hable de las mujeres y la novela. ¿Qué tiene esto que ver con una habitación propia? Intentaré explicarme”<sup>10</sup>.

El texto está elaborado a partir de dos conferencias impartidas en 1928 a propósito de la mujer y la novela, de la presencia de la mujer en la literatura. Como avanzábamos al comienzo, tradicionalmente se ha leído este libro como una reflexión acerca de las condiciones materiales y sociales que han de darse para que la mujer pueda incorporarse a la literatura, si esto fuese así la respuesta nos la proporciona la propia Virginia Woolf en el texto: una habitación propia y una asignación de quinientas libras al año, en suma, intimidad, e independencia —más bien autonomía— económica y familiar. Con ello se zanjaría la lectura y la interpretación.

Podemos hacer, no obstante, una lectura de otro tipo, una que atienda a los espacios por los que circula Virginia Woolf en el texto, tomando esas situaciones como símbolos de lo que significa la propia literatura para Woolf, pensando si lo que se plantea como condiciones (materiales) de posibilidad pueden interpretarse también

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 261.

<sup>10</sup> Woolf, V., *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2018, p. 9. Salvo que se indique lo contrario seguiremos la traducción de Laura Pujol. (*But, you may say, we asked you to speak about women and fiction—what, has that got to do with a room of one’s own? I will try to explain.*)

como descripciones de funcionamiento o, desde un punto de vista arquitectónico, como planta y sección de la propia institución literaria.

*Una habitación propia* resulta difícil de clasificar, desde luego no es un ensayo al uso, el intento de dar respuesta a esa pregunta inicial se convierte en motor narrativo, en trama que se desarrolla mientras la protagonista pasa de un escenario a otro; también se aproxima a la forma-diario e incluye una buena dosis de crítica y de reflexión literaria. Se trata, por tanto, de un dispositivo plenamente representativo de la preocupación modernista por la forma de presentación<sup>11</sup>, de las dudas acerca de la insuficiencia de la novela tradicional y de la propia narrativa, una cuestión que Virginia Woolf se plantea en más de una ocasión.

El escritor parece constreñido no por su libre albedrío, sino por algún tirano poderoso y sin escrúpulos que lo tiene cautivo para que ofrezca una trama, humor, tragedia, el componente romántico y un aire de similitud que embalsama el conjunto tan impecablemente que si todas sus figuras cobraran vida, se encontrarían vestidas hasta el último botón de sus abrigos a la moda del momento. Se obedece al tirano; la novela se hace a la perfección. Pero a veces, cada vez con mayor frecuencia a medida que pasa el tiempo, sospechamos que hay una duda momentánea, un arrebato de rebeldía mientras las páginas se llenan como de cosmética. ¿Es así la vida? ¿Deben ser así las novelas?<sup>12</sup>

El texto que aquí nos ocupa se plantea como una hipótesis fictiva, ella adopta otro nombre que le permite alternar la primera persona, el punto de vista del narrador omnisciente y la parábasis y nos traslada a un espacio institucional inventado pero muy preciso: *Oxbridge* (fusión universitaria de Oxford y Cambridge). Lo cual nos lleva de nuevo a Foucault, a la proximidad que establecía precisamente entre esas dos instituciones: la universidad y la literatura.

(...) ¿qué es lo que hace que algunos sean sacralizados y pasen a funcionar como “literatura”? Dé inmediato son colocados dentro de una institución que en su origen era muy diferente: la institución universitaria. Ahora, ésta comienza a identificarse con la institución literaria.

Hay ahí una inclinación muy visible en nuestra cultura. En el siglo XIX, la universidad fue el elemento en cuyo interior se constituía una literatura llamada clásica que, por definición, no era una literatura contemporánea, y que se hacía valer a la vez como plataforma para la literatura contemporánea y como crítica de esa literatura. De ahí resulta un juego muy curioso, en el siglo XIX, entre la literatura y la universidad, entre el escritor y el universitario.

---

<sup>11</sup> La aspiración a lograr una forma que se identifique con el contenido en el caso de *Una habitación propia* casi inaugura un género, el del pensamiento narrativo, el del ensayo fictivo-autobiográfico contemporáneo que explotará el propio Ricardo Piglia (basta atender a textos “híbridos” como *Prisión perpetua*, a las entrevistas absolutamente intervenidas que componen *Crítica y ficción*, o a los mencionados *Diarios*).

<sup>12</sup> Woolf, V., “La narrativa moderna”, en *El lector común*, trad. de Ana Pérez Vega, Lumen, Barcelona, 2009, pp. 59-70, pp. 63-64.

Y luego, poco a poco, las dos instituciones, que bajo sus desavenencias eran de hecho profundamente idénticas, tendieron a confundirse por completo.<sup>13</sup>

Al comienzo Virginia Woolf —o sus posibles heterónimos, da varias opciones— se encuentra sentada junto a un río —algo que, leído retrospectivamente, adquiere una carga casi trágica— “perdida en sus pensamientos”; la escena es un ejercicio admirable de cómo descripción paisajística y actividad psíquica se amalgaman, contemplación pastoral de la naturaleza y pensamiento en ebullición coinciden en los mismos párrafos<sup>14</sup>. Esa particular corriente de conciencia se ve bruscamente interrumpida por la presencia de un bedel / vigilante que la invita a abandonar el césped, la bucólica escena de naturaleza se desvanece y se revela como un ámbito civilizado de exclusión social: sólo los profesores, estudiantes e investigadores (masculinos, se sobreentiende) están autorizados a pisar el césped. La literatura como ensoñación, como experiencia de intimidad e introspección se ve interrumpida por lo prosaico, normativo y convencional del mundo.

Tras salir del césped vedado, entra de nuevo en contacto con la meditación-literatura a través del paseo, de lo peripatético, “(...) y la mente, liberada de todo contacto con los hechos (...), se hallaba disponible para cualquier meditación que estuviera en armonía con el momento”<sup>15</sup>. Se trata de un movimiento tanto espacial como temporal según el cual la literatura funciona como un dispositivo ligado al pensamiento que le permite abstraerse del presente, de sus coordenadas físicas y sociales; la protagonista de estas líneas, tratando de encontrar un hilo conductor, algo que decir a propósito de la mujer y la novela, de la mujer y la literatura, a través de su memoria entra en contacto con la historia de lo previamente escrito (habla con los muertos: “de todos los muertos os cuento mis pensamientos tal como me vinieron, Lamb es uno de los que me son más afines; alguien a quien me hubiera gustado decir: “Cuénteme, pues, ¿cómo escribió sus ensayos?””<sup>16</sup>). Se puede observar aquí esa preocupación por lograr una transcripción fiel del curso del pensamiento con la que se ha caracterizado tanto a su literatura como a la de James Joyce. Un pensamiento que, de nuevo, se ve interrumpido por la norma y la convención: nuestra protagonista ve cortado su paso cuando intenta entrar en la biblioteca.

<sup>13</sup> Foucault, M. en Pol-Droit, R., *Entrevistas con Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 63.

<sup>14</sup> Woolf, V., *Una habitación propia*, op. cit., pp. 11 y ss. Esta vinculación entre percepción exterior-descripción paisajística y estado mental es algo que Virginia Woolf domina a la perfección (cf., por ejemplo, el final de “Bajo el manzano” en *Horas en una biblioteca*, Seix Barral, Barcelona, 2016, pp. 21-24).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 14.

Pero entonces uno tendría que decidir qué es estilo y qué es significado, cuestión que... Pero me encontraba ya ante la puerta que conduce a la biblioteca misma. Sin duda la abrí, pues instantáneamente surgió, como un ángel guardián, cortándome el paso con un revoloteo de ropajes negros en lugar de alas blancas, un caballero disgustado, plateado, amable, que en voz queda sintió comunicarme, haciéndome señal de retroceder, que no se admite a las señoras en la biblioteca más que acompañadas de un “fellow” o provistas de una carta de presentación.

Que una famosa biblioteca haya sido maldecida por una mujer es algo que deja del todo indiferente a una famosa biblioteca. Venerable y tranquila, con todos sus tesoros encerrados a salvo en su seno, duerme con satisfacción y así dormirá, si de mí depende, para siempre. Nunca volveré a despertar estos ecos, nunca solicitaré de nuevo esta hospitalidad, me juré bajando furiosa las escaleras.<sup>17</sup>

Resulta llamativa la forma en la que se contrapone la fluidez del pensamiento, la armonía que existe entre las palabras y los espacios (la corriente del río, el paseo hasta la biblioteca) y cómo esa circulación se ve restringida por la norma social, que aparece representada de un modo artificial y extraño. Atiéndase a la manera en la que se describe al bedel que interrumpe su primera ensoñación-elaboración:

Y al principio no comprendí que las gesticulaciones de un objeto de aspecto curioso, vestido de chaqué y camisa de etiqueta, iban dirigidas a mí. Su cara expresaba horror e indignación. El instinto, más que la razón, acudió en mi ayuda: era un bedel; yo era una mujer. Esto era el césped; allí estaba el sendero. Sólo los “fellows” y los “scholars” pueden pisar el césped; la grava era el lugar que me correspondía.<sup>18</sup>

Buena parte de *Una habitación propia* es una puesta en cuestión de los lugares propios, de los espacios específicos asignados a una mujer en la organización social; el alter ego de Virginia Woolf investiga, indaga y tensiona los lugares que presuntamente le corresponden, coquetea con la transgresión, juega admirablemente con el lenguaje y sus connotaciones: “la grava era el lugar que me correspondía” (*the gravel is the place for me*), quizá el lugar de los insectos. Decimos esto porque la segunda vez que su pensamiento-paseo se ve interceptado -precisamente en la puerta de la biblioteca, quizá el lugar de la literatura por excelencia- de nuevo por la norma social encarnada en un hombre que vela por su cumplimiento, este hombre es descrito de una forma también chocante: “instantáneamente surgió, como un ángel guardián, cortándome el paso con un revoloteo de ropajes negros en lugar de alas blancas, un caballero disgustado, plateado”. Una descripción que nos hace pensar en *La metamorfosis* de Kafka y que, unida a la anterior, sin duda parece una

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 15.

<sup>18</sup> Ibid., pp. 12-13.

variante del “efecto extrañamiento” perseguido por Brecht para dismantelar el halo de naturalidad con el que parece estar recubierto lo cotidiano (y normativo). La literatura, aquello que la liga con la corriente de pensamiento, con un enclave más allá del presente, un espacio de libertad donde se dirime lo importante y valioso, donde se reconoce y se afirma, aparece custodiado por extraños seres que le impiden el paso.

Tras ver frustrada su entrada en la biblioteca se ve atraída por la música proveniente de la capilla, cruza el umbral, pero, con serenidad, decide no ir más allá (en este caso seguramente podría). Su pensamiento fluye en el exterior, reflexionando a partir del tránsito entre los edificios, a partir de su fachada, de los que entran y salen de ellos, de la distribución y estructura del campus... Y de nuevo acontece la interrupción: “No se podía dejar de pensar... La reflexión, fuera cual fuere, quedó interrumpida. Sonó el reloj. Era hora de dirigirse al comedor”<sup>19</sup>. Dos cuestiones:

1. Es el reloj el que interrumpe esta vez: la temporalidad homogénea característica de la modernidad, de la vida en las ciudades.
2. ¡Al comedor sí puede (y decide) entrar! Este hecho físico, esta vinculación con lo material-concreto-corporal queda incorporado también de manera programática a su escritura (*Una habitación propia* funciona también como un manifiesto literario):

Hecho curioso, los novelistas suelen hacernos creer que los almuerzos son memorables, invariablemente, por algo muy agudo que alguien ha dicho o algo muy sensato que se ha hecho. Raramente se molestan en decir palabra de lo que se ha comido. Forma parte de la convención novelística no mencionar la sopa, el salmón ni los patos, como si la sopa, el salmón y los patos no tuvieran la menor importancia, como si nadie fumara nunca un cigarro o bebiera un vaso de vino. Voy a tomarme, sin embargo, la libertad de desafiar esta convención.<sup>20</sup>

En ese lugar donde sí puede y decide estar –no sin su momento de desafío a la convención (*I shall take the liberty to defy that convention*)- su pensamiento discurre sin obstáculos, lo cual le permite hablar con los muertos, invocar a Tennyson y a Christina Rossetti y mantener la continuidad de su reflexión aunque cambie de lugar. Así, cuando la tarde ya se va convirtiendo en noche y pasea por las calles, medita sobre la diferencia de tono, de grandeza y de ilusión entre los poetas de antes de 1914 y los estrictamente contemporáneos, lo cual afecta, entre otras cosas,

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 18.

<sup>20</sup> Ibid.

al efecto mnemotécnico de la poesía moderna (todo programa estético ha de incluir una valoración, normalmente negativa, de los logros presentes, ha de trazar una demarcación):

¿Echaremos las culpas a la guerra? Cuando se dispararon las armas en agosto de 1914, ¿se encontraron los hombres y las mujeres tan feos los unos a los otros que murió la fantasía? Sin duda fue un duro golpe (sobre todo para las mujeres, con sus ilusiones sobre la educación y demás) ver las caras de nuestros gobernantes al resplandor de los bombardeos. Parecían tan feas —alemanas, inglesas, francesas—, tan estúpidas... Pero, sea de quien fuere la culpa, échese a quien se quiera, la ilusión que inspiró a Tennyson y Christina Rossetti y les hizo cantar tan apasionadamente la venida de sus amores es ahora menos frecuente que entonces. Basta leer, mirar, escuchar, recordar.<sup>21</sup>

El presente es también un lugar incómodo desde el punto de vista artístico, las vanguardias son un intento de encontrar una forma de expresión adecuada respecto a un mundo cada vez más hostil, algo que puede leerse también en la relación que mantienen con el pasado, en cómo reflexionan respecto a la tradición<sup>22</sup>, lo que les acerca, pero también aquello que les aleja irremediabilmente de los clásicos. Virginia Woolf —lo estamos viendo— plantea su teoría estética en términos espaciales<sup>23</sup>; así, cuando en su ensayo *Acerca de no conocer el griego* (1925) se preocupa por las diferencias de humor y de carácter entre los griegos y sus contemporáneos llega a la siguiente conclusión:

Hay una crueldad en la tragedia griega que difiere bastante de nuestra brutalidad inglesa. ¿No queda Penteo, por ejemplo, ese hombre sumamente respetable, ridiculizado en *Las bacantes* antes de ser destruido? En efecto, sin duda, estas reinas y princesas estaban al aire

<sup>21</sup> Ibid., pp. 24-25. Si Virginia Woolf es una de las máximas representantes de la vanguardia literaria (lo que los angloamericanos denominan “*modernism*”), es indudable también que, como lectora, detecta muchas de las notas características del llamado “postmodernismo” y que, quizá inconscientemente, anhele algo parecido a un manifiesto —como aventurábamos, tal vez *Una habitación propia* pueda ser leído de ese modo—. Atendamos a lo que unos años antes decía en un texto denominado “Horas en una biblioteca”: “Ninguna época literaria ha sido tan poco sumisa a la autoridad como la nuestra, tan libre del dominio que imponen los grandes; ninguna otra parece tan veléidosa, tan irreverente, tan volátil por sus experimentos. Bien podría parecer, incluso a los más atentos, que no queda ni rastro de una escuela ni tampoco de un objetivo preciso, en la obra de nuestros poetas y novelistas” (Woolf, V., “Horas en una biblioteca” en *Horas en una biblioteca*, trad. de Miguel Martínez-Lage, op. cit., p. 18.)

<sup>22</sup> Cf. “La tradición y el talento individual” (1919), de T. S. Eliot.

<sup>23</sup> Acerca de la arquitectura y Virginia Woolf pueden consultarse Jobst, M. “Writing sensation: Deleuze, literature, architecture and Virginia Woolf’s *The Waves*”, *The Journal of Architecture*, 21:1 (2016), pp. 55-67 (agradezco a Lucía Jalón Oyarzun esta referencia) y Troya Márquez, C., *Los espacios de la mujer en Una habitación propia de Virginia Woolf. Relación con la vivienda de principios del siglo XX: Orchard’s de E.L.Lutyens y Tempe à Pailla de E. Gray*, trabajo de fin de grado de fundamentos de arquitectura defendido en junio de 2019 en la ETSAS, Universidad de Sevilla.

libre, con las abejas zumbando al pasar, sombras cayendo sobre ellas y el viento asiéndose a sus vestiduras. Hablaban para un enorme público dispuesto a su alrededor, en uno de esos radiantes días meridionales de sol muy intenso y, aun así, de atmósfera tan fascinante. El poeta, por lo tanto, tenía que proponerse no un tema que la gente pudiera leer durante horas en la intimidad, sino algo enfático, familiar, breve, que llegara al instante y de forma directa.<sup>24</sup>

Virginia Woolf constata la desorientación y el desconcierto respecto a su propia época y expresa esta sensación también en una clave espacial, pues cuando manifiesta su admiración por la serenidad con la que los griegos afrontan la vida lo hace apelando al aire libre y al agua (elemento que ya entonces asocia a lo fatídico):

Con el sonido del mar en los oídos, viñas, prados, riachuelos a su alrededor, son más conscientes que nosotros de un hado despiadado. Hay una tristeza en el fondo de la vida que ellos no intentan mitigar. Plenamente conscientes de hallarse eclipsados, y aun así vivos ante cualquier temblor y destello de la existencia, en ella perduran, y es hacia los griegos hacia donde nos volvemos cuando estamos hartos de la vaguedad, de la confusión, del cristianismo y sus consuelos, de nuestra propia época.<sup>25</sup>

Ese desarraigo respecto al presente queda patente también en la circulación entre espacios interiores y exteriores que caracteriza *Una habitación propia*; de hecho el tono lírico de este texto alcanza uno de sus puntos culminantes cuando logra introducirse en un jardín (la verja estaba abierta y no había vigilancia), un lugar solitario en comunión con la naturaleza, un fenómeno paralelo y congruente con el diagnóstico que realizará más adelante a propósito de lo difícil que resulta para una mujer escribir poesía (u obras de teatro), dadas las condiciones en las que lo tenía que hacer (en una sala de estar común, etc.). Ese contraste se expresa en este mismo episodio del jardín vinculado de nuevo con la ensoñación y cómo, por qué y dónde se ve ésta interrumpida:

Todo era sombrío y, sin embargo, intenso, como si el pañuelo que el atardecer había echado sobre el jardín lo hubiera rasgado en dos una estrella o una espada —el relámpago de una realidad terrible que estalla, como ocurre siempre, en el corazón de la primavera. Porque la juventud...

Aquí estaba mi sopa. Estaban sirviendo la cena en el gran comedor. Lejos de ser primavera, era en realidad una noche de octubre. Todo el mundo estaba reunido en el gran comedor. La cena estaba lista. Aquí estaba mi sopa. Era un simple caldo de carne. Nada en ella que inspirara la fantasía.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Woolf, V., "Acerca de no conocer el griego", en *El lector común*, op. cit., p. 14.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 31 y final.

<sup>26</sup> *Una habitación propia*, op. cit., p. 27.

Es la actividad en común, anodina, tipificada y anónima el espacio frente al que se recorta lo literario, asociado al paseo libre en soledad, a la fantasía, la primavera y las estrellas, una experiencia que no encuentra su sitio en una sopa servida en un comedor colectivo una noche de octubre (lo cual no significa que la literatura sea imposible intramuros, sino que es imposible en la sala de estar común, que queda vinculada a lo estereotipado, a lo trivial, al cliché, una habitación propia significa también un criterio propio, libertad de juicio<sup>27</sup>). Con ese ir y venir entre interior y exterior, Woolf revela en *Una habitación propia* su intento de hablar de toda la literatura, pues ese contraste -y esa clave espacial de lectura- es la misma que ella emplea en otros momentos para organizar la historia de la literatura, como en el ensayo *¿Cómo debe leerse un libro?* (1926), tan próximo en el tiempo al texto que nos ocupa:

Pero si el aire libre y la aventura lo son todo para Defoe, a su vez no significan nada para Jane Austen. Aquí está el salón, y gente conversando, y, no muy lejos los muchos espejos de su conversación revelando sus caracteres. Y si cuando nos hemos acostumbrado al salón y sus reflejos volvemos a Hardy, otra vez nos hacen girar en redondo. Los páramos nos rodean y las estrellas están sobre nuestras cabezas. El otro lado de la mente queda ahora expuesto, el lado oscuro en su eminente soledad, no el lado luminoso que se muestra en compañía. Nuestras relaciones no son con la gente, sino con la naturaleza y el destino<sup>28</sup>

La literatura, tal como aparece tipificada en *Una habitación propia* se construye no sólo frente a un mundo que convierte todo en indiferente e intercambiable, sino frente a la propia indiferencia de ese mundo respecto a lo artístico y literario, algo que la propia Virginia Woolf corrobora poco más adelante a propósito de la literatura autobiográfica:

Y así se da uno cuenta, gracias a esta abundantísima literatura moderna de confesión y autoanálisis, que escribir una obra genial es casi una proeza de una prodigiosa dificultad. Todo está en contra de la probabilidad de que salga entera e intacta de la mente del escritor. Las circunstancias materiales suelen estar en contra. Los perros ladran; la gente interrumpe; hay que ganar dinero; la salud falla. La notoria indiferencia del mundo acentúa además estas dificultades y las hace más pesadas aún de soportar. El mundo no le pide a la gente que escriba poemas, novelas, ni libros de Historia; no los necesita. No le importa nada que Flaubert

---

<sup>27</sup> Es algo que establece con nitidez en el alegato final presente en *Una habitación propia*, un libro en el que ha intentado -y conmina a que su audiencia lo haga también- armonizar interior y exterior: "y si cada una de nosotras tiene quinientas libras al año y una habitación propia; si nos hemos acostumbrado a la libertad y tenemos el valor de escribir exactamente lo que pensamos; si nos evadimos un poco de la sala de estar común y vemos a los seres humanos no siempre desde el punto de vista de su relación entre ellos, sino de su relación con la realidad; si además vemos el cielo, y los árboles, o lo que sea, en sí mismos [...]" (Woolf, V., *Una habitación propia*, op. cit., p. 153).

<sup>28</sup> Woolf, V., "¿Cómo leer un libro?", en *El lector común*, op. cit., p. 236.

encuentre o no la palabra exacta ni que Carlyle verifique escrupulosamente tal o cual hecho. Naturalmente, no pagará por lo que no quiere.<sup>29</sup>

Si bien la literatura aparece aquí como un orden enfrentado a lo mercantil, lo que caracteriza a las vanguardias respecto al dinero<sup>30</sup> y a la actividad profesional que definen nuestra vida urbana es la ambivalencia –las propias condiciones materiales que se pueden extraer de una lectura literal de *Una habitación propia* son innegablemente burguesas, cuando no aristocráticas o rentistas-, una tensión que aún se deja sentir en nuestros días. Por ejemplo, en los relatos y novelas de Hemingway, además de la preocupación por el dinero en sí, no es raro encontrar rastros de culpabilidad por no tener un trabajo convencional -y, más que convencional, arcaico, ligado al esfuerzo físico-. Algo parecido sucede con William Faulkner, en el que su tono elegíaco por un Sur pre-capitalista -seguramente mitificado- convive con la constante y exhaustiva contabilidad de sus derechos y anticipos editoriales que lleva a cabo a lo largo de toda su vida, como bien muestra su correspondencia. Con todo, tal vez *Una habitación propia* participe de un anhelo utópico que llega hasta nosotros: el deseo de que pueda darse un espacio radicalmente distinto, un enclave exento de la contaminación que supone el dinero y el capital.

El período de expansión del capitalismo produjo historias de grandes fortunas e incluso de herencias medianas que habían de batirse con otras instancias de legitimidad, así el rango aristocrático, la política o el talento. En la Grecia clásica, al menos algunos hombres podían desarrollar sus facultades en la asamblea, en el teatro, en la lucha, y confinar el dinero al recinto de lo doméstico. Hoy, sin embargo, cualquier instancia decae frente a la única capaz de traducir a todas las demás. El progreso acabó con los privilegios aristocráticos, pero no pudo instaurar la hegemonía de lo común, de la razón, sino un único y último valor de cambio. No obstante, parecería que hay áreas no tocadas, tal vez el discurso idealista en torno a ciertos valores y el discurso de los afectos.

El narrador quiere saber si es cierto que esas áreas permanecen al margen o si es tal la socialización que el dinero crece con el sujeto, construye su conciencia y, por tanto, a partir de ahora sería cuando menos romántico y falaz escribir una novela de aprendizaje pues, no habiendo escalas de valores en liza, primero tendría que darse la posibilidad de que una persona actúe de forma libre y entre en conflicto con la realidad sin haber interiorizado el libro de órdenes de nuestro tiempo. El narrador quiere saber y por eso narra.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Ibid., pp. 72-73.

<sup>30</sup> “El dinero dignifica lo que es frívolo si no está pagado (*Money dignifies what is frivolous if unpaid for.*)”, *ibid.*, p. 90.

<sup>31</sup> Gopegui, B., “Prólogo” a *La conquista del aire*, Madrid, Random House Mondadori, 2012, pp. 12-13.

Estas dificultades o estos retos parece tenerlos en mente la propia Virginia Woolf cuando se hace cargo de la dificultad añadida que puede tener esa actividad narrativa para una mujer en el pasado, cuando la escritura que no fuera meramente epistolar era algo proscrito en muchos casos; ello pone de manifiesto otro de los rasgos característicos de esta ideología -o mitología- literaria, el carácter subversivo o clandestino de la escritura, algo que Virginia Woolf subraya con admiración a propósito de Jane Austen:

«Que pudiera realizar todo esto, escribe su sobrino en sus memorias, es sorprendente, pues no contaba con un despacho propio donde retirarse y la mayor parte de su trabajo debió de hacerlo en la sala de estar común, expuesta a toda clase de interrupciones. Siempre tuvo buen cuidado de que no sospecharan sus ocupaciones los criados, ni las visitas, ni nadie ajeno a su círculo familiar». Jane Austen escondía sus manuscritos o los cubría con un secante.<sup>32</sup>

La tensión respecto al dinero y la independencia que proporciona se reproduce también en la escritura de Woolf a propósito de los espacios: hemos visto idealizados los paseos al aire libre (reales o imaginados), pero estos acababan siempre interrumpidos por alguna manifestación de la convención social, la literatura deviene entonces utopía defensiva y encuentra en el espacio interior ligado a los afectos, los cuidados y la sexualidad el lugar idóneo desde donde la mujer puede ejercer su magisterio, produciéndose así una homologación entre la habitación (propia) y la literatura<sup>33</sup>:

Una mujer entra en una habitación... Pero los recursos del idioma inglés serían duramente puestos a prueba y bandadas enteras de palabras tendrían que abrirse camino ilegítimamente a alazos en la existencia para que la mujer pudiera decir lo que ocurre cuando ella entra en una habitación. Las habitaciones difieren radicalmente: son tranquilas o tempestuosas; dan al mar o, al contrario, a un patio de cárcel; en ellas hay la colada colgada o palpitan los ópalos y las sedas; son duras como pelo de caballo o suaves como una pluma. Basta entrar en cualquier habitación de cualquier calle para que esta fuerza sumamente compleja de la feminidad le dé a uno en la cara. ¿Cómo podría no ser así? Durante millones de años las mujeres han estado sentadas en casa, y ahora las paredes mismas se hallan impregnadas de esta fuerza creadora.<sup>34</sup>

El itinerario y el repertorio metaforológico -donde se manifiesta también lo ideológico- ligado a lo literario está marcado por los espacios abiertos donde

---

<sup>32</sup> Woolf, V., *Una habitación propia*, op. cit., p. 93.

<sup>33</sup> Algo que funciona a todos los niveles, desde plantear el ejercicio de pensamiento y de lectura como una suerte de paseo, entender la biblioteca y la historia de la literatura como una especie de ciudad o el libro mismo como un edificio: “Los treinta capítulos de una novela –si consideramos primero cómo leer una novela- son un intento de construir algo tan estructurado y controlado como un edificio” (Woolf, V., “¿Cómo leer un libro?”, op. cit., p. 235).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 119.

la conciencia fluye hasta que se ve interrumpida por los requerimientos y las censuras de lo social (que o bien la expulsan del lugar en el que se encuentra o bien le vedan el paso a aquél adonde desea entrar), y por los espacios interiores donde su presencia está permitida y resulta casi hegemónica<sup>35</sup>, como lo que acabamos de ver a propósito de la habitación o lo que nos encontramos cuando se dirige a Mary Carmichael, una presunta escritora novel, para aconsejarle que escriba desde la integridad -concepto interesantísimo que nos hace pensar en el de la autenticidad perseguida por Hemingway- de lo que ve, de lo que siente y de lo que es y no se deje distorsionar por el rencor de la posición que ocupa ni por las coordenadas marcadas por una tradición masculina (o “patriarcal”, si se prefiere):

Todo esto lo tendrás que explorar, le dije a Mary Carmichael, asiendo con fuerza tu antorcha. Por encima de todo, debes iluminar tu propia alma, sus profundidades y frivolidades, sus vanidades y generosidades, y decir lo que significa para ti tu belleza y tu fealdad, y cuál es tu relación con el mundo siempre cambiante y rodante de los guantes, y los zapatos, y los chismes que se balancean hacia arriba y hacia abajo entre tenues perfumes que se evaden de botellas de boticario y descienden por entre arcos de tela para vestidos hasta un suelo de mármol fingido. Porque en imaginación había entrado en una tienda.<sup>36</sup>

De nuevo lo espacial aparece como sustituto de la conciencia y de la literatura, esta vez un espacio autorizado a lo femenino -y en cierto sentido prototípico en el siglo XX- como es la tienda funciona como repertorio psicológico, descriptivo y lingüístico, como recurso a partir del cual pensar la actividad de una escritura y

---

<sup>35</sup> La dimensión espacial, el juego entre interior y exterior a propósito de la lectura es un esquema que aparece más veces en Virginia Woolf. Sin ir más lejos, en el ya citado texto “Horas en una biblioteca” Woolf distingue entre el hombre que ama la erudición y aquel que ama la lectura, mientras que el primero es descrito como una figura apocada, pálida y ojerosa es al segundo al que prefiere “dirigir su atención”: “Y es que el lector verdadero es esencialmente joven. Es un hombre de intensa curiosidad, de ideas, abierto de miras, comunicativo, para el cual la lectura tiene más las propiedades de un ejercicio brioso al aire libre que las del estudio en un lugar resguardado. Camina por las calzadas reales, asciende más alto, cada vez más alto, por los montes, hasta que el aire es tan exiguo que se hace difícil respirar. Para él, la lectura no es una dedicación sedentaria” (Woolf, V., “Horas en una biblioteca”, ed. cit., p. 12). La tensión entre ambos tipos de lector suponemos que alcanzaba a la propia Virginia Woolf quien, con su alabanza de ese lector “aventurero”, recuerda muchísimo a Nietzsche y a sus constantes alusiones al pensamiento, al aire libre y al anti-sedentarismo. Por lo demás, *Una habitación propia* constituye, como sugeríamos más arriba, casi un género en sí mismo que anticipa procedimientos más contemporáneos relacionados con la auto-ficción o la mezcla de ensayo y narración sin descuidar nunca la ajustada correspondencia entre forma y contenido, incorporando las dudas -y quizá las tensiones- acerca de sus propios presupuestos y conjugando su desplazamiento físico con el movimiento mental, puntuado siempre por los lugares a los que puede entrar y los que no: “Pero, ¿qué tiene todo esto que ver con el tema de mi conferencia, las mujeres y la novela?, me pregunté entrando en casa” (Woolf, V., p. 57, final del capítulo 2).

<sup>36</sup> Woolf, V., *Una habitación propia*, op. cit., pp. 122-123.

de una conciencia libres<sup>37</sup>, pero también como motivo literario<sup>38</sup>. ¿Contra qué se escribe?, ¿a qué se resiste la literatura?, ¿cuál es su exterior? La literatura es precisamente ese cuarto propio, la habitación que somos y que define nuestra intimidad, a través de la ventana penetran estímulos que organizamos y que constituyen nuestra experiencia, nos configuramos a partir del mundo, pero también frente al mundo y eso significa asimilar su indiferencia, nuestro carácter contingente; en el texto de Virginia Woolf se entrelaza la reflexión estética y la biográfico-existencial planteada a partir de coordenadas espaciales concretas, lo que se ve desde la ventana de su cuarto, la realidad urbana contemporánea y mercantilizada:

Al día siguiente, la luz de la mañana de octubre caía en rayos polvorientos a través de las ventanas sin cortinas y el murmullo del tráfico subía de la calle. A esta hora, Londres se estaba dando cuerda de nuevo; la fábrica se había puesto en movimiento; las máquinas empezaban a funcionar. Era tentador, después de tanto leer, mirar por la ventana y ver qué estaba haciendo Londres en aquella mañana del 26 de octubre de 1928. ¿Y qué estaba Londres haciendo? Nadie parecía estar leyendo *Antonio y Cleopatra*. Londres se sentía del todo indiferente, según las apariencias, a las tragedias de Shakespeare. A nadie le importaba un rábano —y yo no se lo reprochaba— el porvenir de la novela, la muerte de la poesía o la creación, por parte de la mujer corriente, de un estilo de prosa que expresara plenamente su modo de pensar. Si alguien hubiera escrito con tiza en la acera sus opiniones sobre alguno de estos temas, nadie se hubiese inclinado para leerlas. La indiferencia de los pies presurosos las hubiera borrado en media hora.<sup>39</sup>

El ritmo de la ciudad, el tiempo sometido a la disciplina laboral diluye al individuo en una masa anónima e indiferente, allí no hay lugar, aparentemente, para la reflexión ni para la apreciación artística. La ideología literaria del modernismo implica que el artista se sienta un expatriado, un exiliado respecto a la cotidianeidad impersonal de la sociedad de masas propia del capitalismo. Pero, frente a esa ciudad maquina y ese simulacro de humanidad convertida en población autómatas, la literatura se vincula con la corriente (de conciencia), con la vida, con un punto de vista que no sea el de la sala de estar común, el de lo estereotipado; la literatura y la poesía, así entendidas, funcionan para Virginia Woolf como las gafas que corrigen la visión y permiten habi-

---

<sup>37</sup> Asuntos íntimamente ligados, como estamos viendo, pues para Woolf la modernidad (literaria) estaba marcada precisamente por el protagonismo de la dimensión psicológica (no es extraña entonces su admiración por los rusos): “Para los modernos, “eso”, el asunto de interés, radica muy probablemente en las oscuras regiones de la psicología” (Woolf, V., “La narrativa moderna”, ed. cit., p. 67).

<sup>38</sup> “Y hay una muchacha detrás del mostrador; me gustaría más leer su historia verdadera que la centésima quincuagésima vida de Napoleón o el septuagésimo estudio sobre Keats y su uso de la inversión miltoniana que el viejo Profesor Z y sus colegas están escribiendo en este momento” (Woolf, V., *Una habitación propia*, op. cit., p. 123).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 129.

tar el mundo con más intensidad, combaten cierta narcosis (¿la de la falsa conciencia o ideología en sentido clásico?): “[A propósito de *El Rey Lear*, *Emma* o *En busca del tiempo perdido*] la lectura de estos libros parece, curiosamente, operar nuestros sentidos de cataratas; después de leerlos vemos con más intensidad; el mundo parece despojado del velo que lo cubría y haber cobrado una vida más intensa”<sup>40</sup>.

También la literatura aparece como un dispositivo que permite sustraerse del presente y ponerse en contacto con los muertos, burlar al destino y poder hacer lo que otros -otras- no pudieron (no olvidemos el contexto de enunciación del libro, algo parecido a lo que hoy serían esos discursos de graduación en los campus universitarios estadounidenses, sólo que en este caso se trata de unas conferencias pronunciadas ante un público exclusivamente femenino):

Ahora bien, yo creo que esta poetisa que jamás escribió una palabra y se halla enterrada en esta encrucijada vive todavía. Vive en vosotras y en mí, y en muchas otras mujeres que no están aquí esta noche porque están lavando los platos y poniendo a los niños en la cama. Pero vive; porque los grandes poetas no mueren; son presencias continuas; sólo necesitan la oportunidad de andar entre nosotros hechos carne.<sup>41</sup>

La ideología estética aquí contenida participa de cierto aire redentor, de un deseo de cortocircuitar la historia que también puede rastrearse en Bertolt Brecht o en el Walter Benjamin de *Sobre el concepto de historia*. Pero el arte -aquí la literatura- ha de forjarse a partir de la experiencia de la que quiere distinguirse, el anonimato radical característico de la vida en la metrópoli y ello, en Virginia Woolf, casi siempre va a tener que ver con el agua; así, unas páginas antes, desde esa misma ventana desde la que anticipa la indiferencia de la ciudad frente a la sensibilidad artística también contempla una escena en la que distingue una posible historia y redime a sus protagonistas del gris destino augurado en su visión inicial: “Y volví a ver la corriente que se había llevado el bote con el estudiante y las hojas muertas; y el taxi tomó al hombre y a la mujer, pensé, viéndoles cruzar la calle para reunirse, y la corriente les arrastró, pensé, oyendo a lo lejos el rugido del tráfico londinense, hacia aquel río impresionante”<sup>42</sup>.

Sugeríamos al comienzo que nos seducía más entender la ideología como una matriz generativa que regula la relación, el tránsito, entre lo visible y lo invisible, algo que se evidencia en este pasaje a propósito de la imagen de la corriente, del río, que aparece tanto en la ciudad (de forma metafórica) como en el campo (de

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 148.

<sup>41</sup> Ibid., p. 152.

<sup>42</sup> Ibid., p. 141.

forma literal), que une el comienzo de *Una habitación propia* (la contemplación de un estudiante que rema en Oxbridge) con su final, convirtiendo en simultáneo lo sucesivo, traduciendo lo temporal y fugitivo al lenguaje espacial de la eternidad y haciéndolo en medio de la ciudad, reelaborando su significado<sup>43</sup>. Esto nos podría llevar a pensar en la literatura no sólo como una ideología, sino como algo conectado con el carácter, con la forma singularísima de elaborar la experiencia, en el caso de Virginia Woolf marcada siempre por la tensión o la ambivalencia: “Creo que la muerte, la contemplación de la muerte, siempre estuvo a flor de piel en la imaginación de Virginia. Formaba parte del profundo desequilibrio de su mente. Estaba a medias “enamorada de la morada de la Muerte que todo lo alivia””<sup>44</sup>.

Una ambivalencia radical que Virginia Woolf proyecta tanto en su reflexión acerca de la literatura, “Una novela suscita pues en nosotros una serie de emociones antagónicas y opuestas. La vida entra en conflicto con algo que no es la vida”<sup>45</sup>, como en su escritura más puramente “paisajística” -aunque hemos visto que algo que la caracteriza es precisamente la fusión de planos, físico y mental, descriptivo y reflexivo-, “El río de la melancolía se cierne sobre nosotros. Cuando la luna se asoma a través de las lánguidas ramas del sauce, veo tu cara, oigo tu voz y al pájaro cantando mientras pasamos junto a la mimbrera. ¿Qué susurras? Pena, pena. Alegría, alegría. Entretejidas como juncos a la luz de la luna”<sup>46</sup>.

Uno de los momentos en los que mejor puede apreciarse la metabolización literaria que Virginia Woolf hace a partir de la experiencia urbana, de la frivolidad y de lo prosaico de la ciudad, casi de la abyección que a veces le produce el presente, la podemos encontrar en un uno de sus últimos textos, un relato titulado “El balneario” publicado en 1941, el mismo año de su muerte. Es un relato breve y extraño, que invita a algún tipo de lectura en clave simbólica. Básicamente se describe una ciudad marítima y una escena en un restaurante dentro de ella. La historia comienza despersonalizando a los habitantes de esa ciudad –algo que recuerda al procedimiento mediante el cual nos presentaba al bedel que la invitaba a abandonar el césped y al bibliotecario que le impedía la entrada-, describiéndoles de un modo

<sup>43</sup> La referencia casi obligada es el Baudelaire de “A una que pasa” de *Las flores del mal* (1857). Sobre el potencial poético de la ciudad, cf. también el breve y agudo ensayo de Chesterton “La poesía de las ciudades” (1901).

<sup>44</sup> Woolf, V., *La muerte de Virginia*, trad. de Miguel Temprano García, Barcelona, Random House Mondadori, 2012, p. 76.

<sup>45</sup> Woolf, V., *Una habitación propia*, op. cit., p. 99.

<sup>46</sup> Woolf, V., “The String Quartet (El cuarteto de cuerda)”, en *The collected short stories of Virginia Woolf*, Oxford, Oxford City Press, 2011, p. 55. La traducción es nuestra; el original dice: “The melancholy river bears us on. When the moon comes through the trailing willow boughs, I see your face, I hear your voice and the bird singing as we pass the osier bed. What are you whispering? Sorrow, sorrow. Joy, joy. Woven together like reeds in moonlight”.

que los distancia de nosotros, sacándoles de esa corriente de conciencia que define tanto a la literatura misma como a la propia Virginia Woolf –de un modo rayano a veces en el solipsismo-:

Como todas las ciudades costeras, estaba impregnada de olor a pescado. Las jugueterías rebosaban de conchas esmaltadas, duras, aunque quebradizas. Incluso los habitantes del lugar tenían cierta apariencia de molusco... un aspecto insignificante, como si alguien hubiera sacado al animal con la punta de un alfiler y sólo quedara el caparazón. Los ancianos del paseo eran moluscos.<sup>47</sup>

Como estamos comentando, el recelo respecto a la sociedad de masas, la acumulación de gente y la estandarización de la experiencia que caracteriza la vida en las ciudades es una constante en cierta escritura de vanguardia; más allá del *Ulises* (1922) o de *Manhattan Transfer* (1925), nos interesa subrayar el comienzo de un texto anterior, un relato de Robert Walser llamado precisamente *Extraña ciudad* (1914) que creemos reproduce esa ambivalencia de Virginia Woolf mediante un procedimiento de despersonalización análogo:

Érase una vez una ciudad. Sus habitantes eran simples muñecos. Pero hablaban y caminaban, tenían sensibilidad y movimiento y eran muy corteses. No se limitaban a decir “buenos días” o “buenas noches”, sino que también lo deseaban, y de todo corazón. Tenía corazón aquella gente. Y eso que era gente de ciudad por los cuatro costados.<sup>48</sup>

El relato “El balneario” prosigue y nos ofrece la transcripción entrecortada de una conversación entre dos chicas que charlan mientras se maquillan<sup>49</sup>, sus frases se ven interrumpidas por el sonido de las olas, se nos habla de agua y de compartimentos contiguos, de olores y de extraños peces que aparecen y desaparecen y termina con la ciudad cubierta por el manto de la noche y del agua (¿trasunto de la muerte?): “De noche la ciudad se vuelve etérea. Un blanco resplandor ilumina el horizonte. Hay aros y diademas en las calles. La ciudad queda sumergida bajo el agua; y sólo se distingue su esqueleto de bombillas de colores”<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Woolf, V., “El balneario”, en *Relatos completos*, trad. de Catalina Martínez Muñoz, Madrid, Alianza, 2018, p. 427.

<sup>48</sup> Walser, R., “Extraña ciudad”, en *Historias*, trad. de Juan José Solar, Madrid, Siruela, 2010, p. 37.

<sup>49</sup> “-Nunca me interesé por ella... es tonta de remate... A Bert nunca le han gustado las mujeres mayores... ¿Lo has visto desde que volvió?... Sus ojos... son tan azules... Como estanques... Los de Gert también... Los dos tienen los mismos ojos... Puedes hundirte en ellos... Los dos tienen los mismos dientes... Tienen unos dientes tan blancos, tan bonitos... Gert también... Pero los tiene un poco torcidos... cuando sonrío... El agua borboteó... Las olas derramaron su espuma y se retiraron. Entonces se oyó decir: “Debería tener más cuidado. Si le sorprenden haciendo eso le harán un consejo de guerra...”. Woolf, V., “El balneario”, op. cit., p. 428.

<sup>50</sup> Woolf, V., “El balneario”, op. cit., p. 428 y final.

El 26 de febrero de ese mismo 1941 Virginia Woolf recoge el siguiente episodio en su diario:

Ayer en el tocador de señoras del Sussex Gruihl de Brighton oí: “No es más que una estirada. No me gusta. Aunque a él nunca le han gustado las mujeres corpulentas (y lo mismo a Bert). Tiene los ojos tan azules. Como estanques azules. Lo mismo que Gert. Tienen los mismos ojos. Pero ella tiene los dientes un poco separados. En cambio los de él son blancos y maravillosos. Siempre los ha tenido así. Qué bien tener a los chicos. [...] Si no va con cuidado acabará en un consejo de guerra”.

Aquellas mujerzuelas se dedicaban a pintarse y empolvarse la nariz mientras yo estaba sentada tras una puerta muy fina m--ndo lo más discretamente posible.<sup>51</sup>

La conversación que mantienen esas mujeres está transcrita casi literalmente en “El balneario”, lo que en el relato aparece como un episodio denso, equívoco y con un tono entre alegórico y parabólico está basado en una conversación escuchada en el baño mientras Virginia Woolf orinaba. ¿Son las olas que interrumpen la conversación el sonido de la cisterna del retrete?, ¿son esos extraños peces y el intenso olor del balneario-ciudad una correspondencia de lo que se puede ver y oler mientras se está sentado en el retrete de un baño público?, ¿se parece también la literatura a ese espacio propio, íntimo y escatológico, del baño (ese habitáculo de puerta muy fina tras el que se cuelan los vulgares sonidos de la ciudad)?, ¿hasta dónde llevar la metáfora del agua que todo lo cubre y limpia?

Leonard Woolf vio en ese episodio “signos ominosos”, resulta tentador seguir pensando en el agua y acudir a otro de los grandes monumentos poéticos de la vanguardia que también puede leerse como una codificación de la experiencia de la modernidad, *La tierra baldía* (1922) de T. S. Eliot, uno de los que en algún momento también frecuentó el Grupo de Bloomsbury que se reunía en casa de los Woolf

Ciudad Irreal,  
bajo la parda niebla de una madrugada de invierno,  
la multitud fluía sobre el Puente de Londres, tantos,  
jamás pensé que la muerte hubiera deshecho a tantos.  
Exhalaban suspiros breves, espaciados,  
y cada uno iba con la mirada fija delante de los pies.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Transcrito por Leonard Woolf en *La muerte de Virginia*, op. cit. pp. 90-91.

<sup>52</sup> Eliot, T. S., *La tierra baldía*, ed. bilingüe de Viorica Patea y trad. de José Luis Palomares, Madrid, Cátedra, 2006, vss. 60-65. El original dice: Unreal City, / Under the brown fog of a winter dawn, / A crowd flowed over London Bridge, so many, / I had not thought death had undone so many. / Sighs, short and infrequent, were exhaled, / And each man fixed his eyes before his feet.

Un poema inagotable de tono elegíaco cuya penúltima sección lleva precisamente el título de “Muerte por agua” (*Death by water*), como la elegida por nuestra autora, acechada por la locura. Apenas un mes después de la entrada en su diario que referíamos más arriba escribió una carta de despedida para Leonard y se dirigió al río. En este sentido nos resulta magistral el tratamiento visual que recibe su muerte en la película *Las horas* (*The hours*, 2002), con el juego que reproduce la locura y los saltos entre diferentes momentos temporales e historias de vida, con el agua entrando en la habitación, con luces que se apagan y cuartos que se quedan a oscuras, con Virginia Woolf entrando en el río. Literatura y biografía se confunden cuando los muros del cuarto propio de la conciencia se resquebrajan y penetra por las grietas una corriente distinta de voces inesperadas: “Virginia parecía haberse recobrado de una terrible crisis nerviosa que había durado casi todo el año. Una mañana estaba desayunando en la cama y yo estaba sentado junto a la cabecera y hablando con ella. Estaba tranquila, bien, totalmente cuerda. De pronto, se puso muy nerviosa, creyó que su madre estaba en la habitación y empezó a hablar con ella”<sup>53</sup>.

¿Cómo no relacionar esa ciudad que queda sepultada bajo el agua en *El balneario* con la propia conciencia de Virginia Woolf? Una ciudad que contrasta con la historia de la literatura entendida como una ciudad por la que se puede pasear<sup>54</sup> o con ese santuario del que cada uno debe ser soberano (la conciencia-biblioteca-literatura): “Permitir que unas autoridades, por muy cubiertas de pieles sedosas y muy togadas que estén, entren en nuestras bibliotecas y dejar que nos digan cómo leer, qué leer, qué valor dar a lo que leemos es destruir el espíritu de libertad que se respira en esos santuarios”<sup>55</sup>.

La literatura en Virginia Woolf parece que siempre adoptó la forma privada, esa utopía defensiva de la que hablaba Piglia y que tenía que ver con la consagración a la escritura, con la soledad<sup>56</sup> y con el porvenir, con una visión más escatológica que política -que reverbera en la soteriología contenida en planteamientos como los de Maurice Blanchot en *El libro por venir* (1959) o *La comunidad inconfesable* (1984)-:

si nos enfrentamos con el hecho, porque es un hecho, de que no tenemos ningún brazo al que aferrarnos, sino que estamos solas, y de que estamos relacionadas con el mundo de la realidad y no sólo con el mundo de los hombres y las mujeres, entonces, llegará la oportunidad y la poetisa muerta que fue la hermana de Shakespeare recobrará el cuerpo del que tan a menudo se ha despojado. Extrayendo su vida de las vidas de las desconocidas que fueron sus

<sup>53</sup> Woolf, L., *La muerte de Virginia*, op. cit., p. 83.

<sup>54</sup> Cf. “¿Cómo leer un libro?”, op. cit., pp. 237 y ss.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>56</sup> Acerca de la relación entre la ideología del modernismo y la soledad, remitimos de nuevo al excelente texto de Lukács *The ideology of modernism* (1957).

antepasadas, como su hermano hizo antes que ella, nacerá. En cuanto a que venga si nosotras no nos preparamos, no nos esforzamos, si no estamos decididas a que, cuando haya vuelto a nacer, pueda vivir y escribir su poesía, esto no lo podemos esperar, porque es imposible. Pero yo sostengo que vendrá si trabajamos por ella, y que hacer este trabajo, aun en la pobreza y la oscuridad, merece la pena.<sup>57</sup>

Una vez resquebrajado ese principio de realidad, esa separación entre interior y exterior crucial para regular hidráulicamente las energías que nos constituyen<sup>58</sup>, una vez perdida la autonomía<sup>59</sup>, a Virginia Woolf tal vez sólo le quedaba internarse en los ríos del inframundo, propiciando así su ingreso definitivo en la biblioteca inmortal de los clásicos.

---

<sup>57</sup> Woolf, V., *Una habitación propia*, op. cit., p. 153 y final.

<sup>58</sup> Cf. *Más allá del principio del placer* (1920) de Sigmund Freud, donde también abundan las referencias al agua.

<sup>59</sup> El concepto de autonomía artística no está exento de problemas, además de las clásicas consideraciones de Sartre acerca del compromiso en *¿Qué es la literatura?* (1948) remitimos al lector a Bürger, P., *Teoría de la Vanguardia*, Barcelona, Península, 2000, especialmente pp. 99-100.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alemán, J., *Ideología: nosotras en la época, la época en nosotros*, Barcelona, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2021.
- Bürger, P., *Teoría de la Vanguardia*, Barcelona, Península, 2000.
- Eliot, T. S., *La tierra baldía*, Madrid, Cátedra, 2006.
- Foucault, M., *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Foucault, M. en Pol-Droit, R., *Entrevistas con Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Gopegui, B., “Prólogo” a *La conquista del aire*, Barcelona, Random House Mondadori, 2012.
- Jobst, M. “Writing sensation: Deleuze, literature, architecture and Virginia Woolf’s *The Waves*” en *The Journal of Architecture*, 21:1 (2016), pp. 55-67 <https://doi.org/10.1080/13602365.2016.1140671>
- Lukács, G., “The ideology of modernism”, en Walder, D. (ed.), *Literature in the modern world*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, pp. 158-163.
- Macherey, P., “The texts say what it does not say”, en Walder, D. (ed.), *Literature in the modern world*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, pp. 215-222.
- Piglia, R., *Crítica y ficción*, Barcelona, Anagrama, 2015.
- Piglia, R., *Los diarios de Emilio Renzi. Un día en la vida*, Barcelona, Anagrama, 2017.
- Sánchez Usanos, D., “La literatura como utopía defensiva”, en Fernández Cobo, R. (ed.), *Ricardo Piglia, The Master: lector, novelista y profesor*, Almería, Editorial Universidad de Almería, 2020, pp. 77-87.
- Troya Márquez, C., *Los espacios de la mujer en Una habitación propia de Virginia Woolf Relación con la vivienda de principios del siglo XX: Orchards de E.L.Lutyens y Tempe à Pailla de E. Gray*, trabajo de fin de grado de fundamentos de arquitectura defendido en junio de 2019 en la ETSAS, Universidad de Sevilla.
- Walser, R., “Extraña ciudad”, en *Historias*, Madrid, Siruela, 2010.
- Woolf, L., *La muerte de Virginia*, Barcelona, Random House Mondadori, 2012.
- Woolf, V., *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2018.

- Woolf, V., “La narrativa moderna”, en *El lector común*, Barcelona, Lumen, 2009, pp. 59-70.
- Woolf, V., “Bajo el manzano”, en *Horas en una biblioteca*, Barcelona, Seix Barral, 2016, pp. 21-24.
- Woolf, V., “Horas en una biblioteca”, en *Horas en una biblioteca*, Barcelona, Seix Barral, 2016, pp. 11-20.
- Woolf, V., “La narrativa moderna”, en *El lector común*, Lumen, Barcelona, 2009, pp. 59-70.
- Woolf, V., “¿Cómo leer un libro?”, en *El lector común*, Barcelona, Lumen, 2009, pp. 231-249.
- Woolf, V., “The String Quartet (El cuarteto de cuerda)”, en *The collected short stories of Virginia Woolf*, Oxford, Oxford City Press, 2011, pp. 52-58.
- Woolf, V., “El balneario”, en *Relatos completos*, Madrid, Alianza, 2018, pp. 427-428.
- Žižek, S., “Introducción. El espectro de la ideología”, en Žižek, S. (ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 1994, pp. 7-42.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.001>  
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 21-48



*La autonomía literaria, un ídolo sin  
el cual no habría literatura moderna*

*Literary autonomy: an idol without which  
there would be no modern literature*

JORGE BRIOSO.

Carleton College.  
jbrioso@carleton.edu

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.002>  
Bajo Palabra. II Época. Nº31. Pgs: 49-70



*Recibido: 02/02/2022*

*Aprobado: 20/06/2022*

## Resumen

¿Se puede hacer una reflexión sobre la ideología luego que se han agotado los recursos interpretativos que impuso la filosofía de la sospecha? Este ensayo responde de forma afirmativa a esta interrogante. En el mismo, se asume que las dos tareas que distinguen al ejercicio filosófico, construcción de ideales y demolición de ídolos no pueden existir de forma independiente. El ideal y el ídolo son la cara y la cruz de un mismo concepto. Lo que voy a analizar es una falsificación, una inversión, una distorsión sin la cual una práctica no puede funcionar. La inversión, falsificación, distorsión, que voy a examinar en este ensayo involucra el ideal de la autonomía literaria sin la cual la obra de arte moderna sería inconcebible. La tarea que me he propuesto: analizar una distorsión que más que imposibilitar permite la existencia de cierta práctica, me coloca, sitúa, ante el problema de la ideología en un ángulo singular. Lo que afirmo conlleva la siguiente consecuencia: el ídolo, la imagen distorsionada de algo, resulta esencial para su funcionamiento ideal. De los múltiples enfoques que se pueden usar para pensar el mito de la autonomía literaria aquí se prefiere uno: aquel que se centra en los gestos que propone la obra —retóricos, semánticos, prosódicos— para desligarse del antes que la precede y del afuera que la circunscribe. Aquí se explora la relación que la obra, el texto, tiene con sus antes y su afuera tanto en la etapa clásica como en la moderna.

*Palabras clave: caos, cosmos, ideal, ídolo, ruido, anatopía.*

## Abstract

Is it possible to produce a reflection about ideology after the exhaustion of the interpretative resources imposed by the Philosophy of Suspicion? This essay answers affirmatively to the former question. One assumes here that the two tasks that distinguish the philosophical enterprise, building of Ideals and demolition of Idols, cannot exist independently of each other. The Ideal and Idols are the heads and tails of the same concept. What I am going to analyze here is a falsification, an inversion, a distortion that makes possible the practices linked to them. The inversion, falsification, distortion that I am going to analyze here is linked to the ideal of literary autonomy, essential to the meaning of the modern work of art. The task that I have proposed to myself: to analyze a distortion that instead of being an obstacle to a practice is essential to its function, places me before the problem of ideology in a very singular perspective. What I assert here has the following consequences: the idol, the distorted image of something, plays an essential role in its best performance. Between the many perspectives that one can use to study the myth of literary autonomy I privilege the one that studies the different gestures—rhetorical, semantic, prosodic— that a work of art uses to detach itself from what comes before and outside it. In this essay, I explore the relationship between the work of art and what comes outside and before it during the classic and the modern times.

*Keywords: chaos, cosmos, ideal, idol, noise, anatopia.*

## 1. Introducción

LA TRADICIÓN CRÍTICA que domina nuestro horizonte interpretativo, donde la crítica de las ideologías ocupa un lugar protagónico, puede ser definida como una hermenéutica de la sospecha. En esta tradición se lee el texto más que como cifra o enigma como síntoma. La actividad interpretativa, según esta perspectiva, consiste en interrogar los silencios de una obra, sus reticencias, sus contradicciones. El sentido de un texto —que se iguala a su ideología— se postula como contrario a la intención de su autor. Esta forma de lectura nos enseñó a desconfiar de todos los textos. Toda historia, por radical que fuera, escondía siempre un momento de afirmación del *status quo*, del orden y el poder simbólico que el crítico tenía que desenmascarar. La literatura, incluso la más blasfema y arrabalera, siempre terminaba en buenos términos con el Estado. Hacía falta siempre la desacralizadora mirada del crítico-teórico para develar las falacias que toda literatura oculta. Esta forma de lectura colocaba inevitablemente al crítico en la más radical de las posiciones. Nuestros críticos-profesores universitarios eran, según sus preferencias ideológicas, más libertinos que el Marqués de Sade, más blasfemos que Rimbaud, más iconoclastas que Nietzsche, más revolucionarios que Javier Heraud o Roque Dalton. Este tipo de lectura convertía al crítico-profesor universitario en el nuevo héroe cultural.

Se impone la tarea de imaginar nuevas formas de poner en diálogo la literatura y el pensamiento. En mi caso, eso supone devolverle la confianza a los textos que estudio, apostar por las posibilidades que su vocabulario le abre a la reflexión y tratar de darle respuesta a las diferentes aporías en las que nos dejó el paradigma anterior, y cuya crisis es la que muchos de sus propios practicantes han definido, de modo grandilocuente, como la muerte de la teoría. Este modelo normativo había pretendido renunciar a la construcción de un ideal —la filosofía de la sospecha se cree obligada a hacerlo— que es uno de los ejes del ejercicio filosófico. Se había, también, dinamitado el pasado y eso tuvo una consecuencia paradójica: convirtió al presente en la única tabla de valores reconocida.

Lo que voy a analizar es una falsificación, una inversión, una distorsión sin la cual una práctica no puede funcionar. La inversión, falsificación, distorsión, que voy a examinar involucra el ideal de la autonomía literaria sin la cual la obra de arte moderna sería inconcebible. La tarea que me he propuesto: analizar una distorsión que más que imposibilitar permite la existencia de cierta práctica, me

coloca ante el problema de la ideología en un ángulo singular, muy diferente al descrito en el principio de mi artículo. Lo que afirmo conlleva la siguiente consecuencia: el ídolo<sup>1</sup>, la imagen distorsionada de algo resulta esencial para su funcionamiento ideal. Si las prácticas que analizaré tuvieran la posibilidad de enfrentarse a su verdad desnuda dejarían de funcionar. La falsa imagen, la distorsión, la inversión, el ídolo, es una parte constitutiva de su ideal. Eso no significa que no se deba tratar de desenmascarar a esos ídolos, llamarlos por lo que son, sino que más bien hay que entender que este desenmascaramiento no puede aspirar a enfrentarse a la verdad desnuda, si es que algo así existe. La autonomía literaria no es más que una quimera. Pero sin esta quimera no hubiera sido posible la literatura moderna.

De los múltiples enfoques que se pueden usar para pensar el mito de la autonomía literaria aquí se prefiere uno. Aquel que se centra en los gestos que propone la obra —retóricos, semánticos, prosódicos— para desligarse del antes que la precede y del afuera que la circunscribe.

Para entender a cabalidad el sentido de absoluto<sup>2</sup> que algunas obras de arte modernas imaginan para sí mismas resulta imprescindible estudiar los diferentes mecanismos que se instituyeron en la tradición occidental para pensar la relación que el sentido, el orden, el cosmos que postula la obra establece con aquello que la precede y circunscribe. Esto obliga a contrastar, en primer lugar, los dos modelos más influyentes para la concepción de la obra, del concepto de creación<sup>3</sup>, que produjo

---

<sup>1</sup> Utilizo el concepto de ídolo recuperando el sentido que le dio al mismo Francis Bacon, el primer teórico moderno de la ideología, en su *Novum Organum* (1620): “The idols and false notions which have already preoccupied the human understanding, and are deeply rooted in it, not only so beset men’s minds that they become difficult of access, but even when access is obtained will again meet and trouble us in the instauration of the sciences, unless mankind when forewarned guard themselves with all possible care against them” (Bacon, F., *Novum Organum*, New York, P. F. Collier & Son, 1911, p. 19). Rescato este concepto pero me distancio de la lectura en clave pragmático-positivista que le dio el mismo Bacon donde se suponía que un conocimiento basado en la inducción y anclado, por ende, en la experiencia y en su protocolo científico, el experimento, podría desterrar estos ídolos. Como se verá en lo argumentado arriba, para mí, el ídolo se configura como distorsión respecto a un nuevo ideal humano, pero es imposible separarlo del mismo pues son ambos manifestación de una misma fuerza.

<sup>2</sup> Importa aclarar aquí que este trabajo no se centrará en la noción de literatura absoluta que se produjo en el círculo romántico de Jena y a través de la revista *Athenaeum* fundada en 1798 por los hermanos Schlegel. Me interesa aquí otra genealogía del concepto de texto absoluto, la que nace en la obra de Edgar Allan Poe y es continuada por escritores como Mallarmé y luego contestada en la vanguardia. Para el estudio del círculo de Jena sigue siendo imprescindible la antología de Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L., *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.

<sup>3</sup> En su artículo “Creación: historia de un concepto” Wladyslaw Tatarkiewicz estudia lo tardío que resulta el concepto de creación en la cultura occidental fuera del ambiente religioso y de la noción de *creatio ex-nihilo* acuñado por el imaginario hebreo-cristiano. Se verá enseguida cómo se oponen dos modelos de la creación en el imaginario occidental, el griego que imagina que antes del orden hay un caos fundante o generador, que es más antiguo que los propios dioses, y el hebreo-cristiano que define al Dios único como el *arjé* radical y el creador de todo a partir de la nada. Quien mejor define el concepto fuerte de creación, aquel que deriva del Dios *veterotestamen-*

la tradición occidental: aquel que concebía el antes de la creación, del orden como un caos fundante y en el cual el concepto de inspiración y el rapto por las musas ejercía el papel de mediador entre el antes y el adentro de la obra, y el otro que privilegiaba el concepto de revelación y postulaba una noción de creación absoluta, *ex-nihilo*. En segundo lugar, se le tiene que seguir la pista a la forma en que la obra moderna construye su autonomía a través del protagonismo que se le da a la racionalidad y al lenguaje en la composición de la misma. Se debe documentar, además, cómo sobrevive el concepto de *creatio ex-nihilo* liberado de la revelación que, en los orígenes de la cultura occidental, lo había hecho posible. La inspiración, por su parte, pierde también protagonismo y la relación caos fundante-cosmos creado por la obra se complica.

Este artículo termina con el análisis de uno de los mejores poemarios en la vanguardia hispanoamericana, *Trilce* de César Vallejo. En este libro lo que antecede a la obra se figura como un ruido que no permite al poeta cantar. El dentro de la obra— que se define ante un afuera que se describe como amenazante y destructor— se postula como un espacio de encierro, un espacio carcelario donde el poeta intenta construir un mundo con los restos que han sobrevivido al enclaustramiento que sufre la voz poética.

## 2. Caos, cosmos y creación en el mundo antiguo y en la literatura contemporánea

“SOLO ES UN CAOS aquella confusión de la cual puede surgir un mundo” afirma Schlegel en uno de sus fragmentos<sup>4</sup> proponiendo un marco normativo para pensar las relaciones entre aquello que antecede al orden y el cosmos que este funda. Caos es solo aquella confusión que tiene un carácter fundante y Cosmos aquello que se dejó fecundar por el caos. Pero como suele suceder, la historia de la relación entre estos dos conceptos es más tupida, más tangencial de lo que prefigura su conceptualización. “[D]efinible solo es lo que carece de historia” afirmaba Nietzsche<sup>5</sup> con

---

tario, es Étienne Gilson. En su libro *La filosofía de la Edad Media* enumera las condiciones requeridas para usar este concepto, el de creación, en su sentido más fuerte: “Primeramente, el problema de la creación no se plantea para tal o cual cosa particular, sino para la totalidad de lo que existe. En segundo lugar, precisamente porque se trata de explicar la aparición de todo lo que es, la creación no puede ser más que el mismo don de la existencia: no hay nada, ni cosas, ni movimiento, ni tiempo, y he aquí que aparece la criatura, el universo de las cosas, el movimiento y el tiempo. Decir que la creación es la emanación *totius esse* equivale a decir que es *ex nihilo*. En tercer lugar, si la creación no presupone, por definición, materia alguna, presupone, igualmente por definición, una esencia creadora que, por ser ella misma el acto puro de existir, puede causar actos finitos de existir” (Gilson, E., *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958, p. 521).

<sup>4</sup> Cfr. Schlegel, F., *Ideas con las anotaciones de Novalis*, Valencia, Pre-Textos. 2011, p. 107.

<sup>5</sup> Nietzsche, F., *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2016, vol. IV, p. 501.

ese toque de desmesura que acompaña a todas sus intuiciones. El concepto traza un itinerario ideal pero los recorridos de las palabras y las prácticas que estas designan son siempre más intermitentes, zigzagueantes.

Hesíodo, al escribir la primera genealogía del mundo<sup>6</sup> y de los dioses que se conoce en Occidente, ilustra la tensa relación que existe, desde los albores de la literatura, entre el Caos y el Cosmos. El Caos es lo primero, pero los otros dos principios, Gea y Eros no surgen de él. El Caos en Hesíodo es primero solo desde un punto de vista temporal pero no ontológico, ni incluso lógico. No es con propiedad un *arjé*, un fundamento, ya que ni Gea, ni Eros nacen de él. Los tres principios, Caos, Gea y Eros funcionan como axiomas dentro de esta genealogía ya que todo lo que es se deriva y queda fecundado por ellos, pero respecto a los mismos no se sabe lo más importante —en un texto cuyo principio organizativo es genealógico—: su origen. Por otro lado, el mundo que describe Hesíodo no nace bien hecho a diferencia, por ejemplo, del que crea el Dios del Viejo Testamento que aprueba la legalidad de todo lo instaurado por él. La justicia, la que le da el sentido recto a las cosas, tendrá que esperar a Zeus que es quien impondrá el orden y la ley en el mundo. No es hasta su advenimiento que se puede hablar con propiedad de un Cosmos<sup>7</sup>. Al principio hay fuerzas. Tanto las fuerzas que se producen de la unión de la tierra (Gea) y el cielo (Urano) que generalmente tienen un poder formador —no se debe olvidar que de Gea y Urano también salen seres monstruosos como los Cíclopes y los gigantes de múltiples brazos (Coto, Briareo y Giges)— y potencia informes y destructoras: las engendradas directamente por el Caos como la Noche. La justicia, el orden normado, por tanto, no se asocia a la creación de fuerzas sino a la distribución correcta y equitativa de estas entre las diferentes deidades, la codificación de las prerrogativas inherentes a las mismas y la respectiva expulsión al fondo de la tierra de las energías consideradas primordiales y del linaje que brota de lo informe, del Caos. Con el advenimiento del Cosmos las fuerzas de lo oscuro, junto con las primordiales de los Titanes, quedan ocultas debajo de la tierra, en los ínferos, ese abismo insondable, donde se relega todo lo que no se adecúa al nuevo orden, a la legalidad cósmica que funda el Crónida.

No se puede pensar, además, la relación entre ese antes y afuera que es el Caos y el adentro y consecuente que es el Cosmos sin las musas. La *Teogonía*, texto breve que solo contiene 1000 versos, le dedica 130 a ellas. Se le destinan, incluso, más versos a las diosas que rigen la inspiración y la memoria de las que se emplean en contar la saga de los dioses olímpicos.

---

<sup>6</sup> Me refiero, por supuesto, a su *Teogonía*.

<sup>7</sup> Apolodoro de Rodas en su *Biblioteca* afirma que fue Urano el que primero dominó todo el Cosmos.

Hesíodo utiliza la escena de la visita de las musas para conectar la inspiración divina a su biografía. Estas lo visitan mientras se encuentra pastando y le regalan la voz divina, aquella que teje el tiempo ya que puede hablar del pasado inmemorial y tiene el don de la profecía y une a ambos, oráculo y memoria, con el presente. La divinidad de la voz queda simbolizada en el cetro que le confieren al aedo que indica la majestad del mismo respecto a los cantos que se le escucharán enseguida. Su visita, además, viene acompañada de una orden y una alerta. Le ordenan que les otorgue a ellas prioridad en el canto, el mismo debe empezar y terminar con ellas y especifican el registro al que estará dedicado esta voz: la saga de los dioses.

Mención aparte merece el aviso que le hacen las musas a Hesíodo: “sabemos decir muchas mentiras con apariencias de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad”<sup>8</sup>. Las musas alertan al aedo de la ambigüedad que radica en su palabra. Que se digan mentiras que parecen verdades o solo verdades depende de la voluntad de las diosas de la inspiración. Es eso lo que distingue de forma radical a una cultura basada en la revelación divina, como son las culturas del libro (la hebrea, la cristiana y la musulmana), de la griega que es una cultura que coloca en su origen la inspiración<sup>9</sup>. Las musas son un híbrido de la memoria de la tradición y del conocimiento de los dioses; dadiva y condena, pues destapan y enmascaran, sin que resulte fácil discernir cuándo hacen lo uno o lo otro, el sentido del mundo; continuidad, pues esta voz es la que permite que se mantenga la unidad del tiempo; y salto, porque raptan al poseído por ellas, le otorgan un entusiasmo: el afuera más radical, el divino, irrumpe en el alma del poeta. En esta concepción de lo divino participan “lo profano y lo sospechoso”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Hesíodo, “Teogonía”, en *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 70-71.

<sup>9</sup> Las protestas que acontecen en el mundo griego respecto a la forma en que los poetas, entiéndase Homero y Hesíodo, representan a los dioses serían impensables en las tradiciones del libro donde lo escrito en el libro sagrado se supone que ha sido revelado por el propio Dios. Ejemplos de estas protestas las encontramos en Heráclito: “[...] el maestro de la mayoría es Hesíodo, del que se asegura que era el que sabía más cosas, aunque no distinguía el día y la noche. En realidad, se trata de una sola cosa” (Colli, G., *La sabiduría griega III*, Madrid, Trotta, 2010, p. 39), o “En cuanto a Homero, bien merece ser excluido de los certámenes [literarios] y seriamente criticado; y dígame otro tanto sobre Arquiloco. [...]” (Ibid., p. 75); en Jenófanes: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres: el robo, el adulterio y el engaño mutuo” (Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2003, p. 247); en Solón: “Mucho mienten los aedos” (García Gual, C., *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV A. C.*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 45). De todos son conocidos los múltiples ataques que hace Platón respecto a la forma en que los poetas representan lo divino en la *República*, el más explícito aparece en el libro II: “Narrar en cambio, los encadenamientos de Hera por su hijo o que Hefesto fue arrojado fuera del Olimpo por su padre cuando intentó impedir que éste golpeará a su madre, así como cuantas batallas entre dioses ha compuesto Homero, no lo permitiremos en nuestro Estado, hayan sido compuestos con sentido alegórico o sin él” (Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1988, p. 137).

<sup>10</sup> Snell, B., *El descubrimiento del espíritu*, Barcelona, Acontilado, 2007, p. 88. El propio Bruno Snell define la singularidad griega respecto a las culturas que colocan en su centro la revelación en los siguientes términos: “En este aspecto la posición de los griegos era menos comprometida que la de otros pueblos; su libro fundamental

No sorprende, además, que las religiones basadas en la revelación sean las que produjeron el concepto de *creatio ex nihilo*<sup>11</sup>. Creación a la que no le precede nada, carente de un caos, de un antes y un afuera que las anteceda. La *Biblia*, además, tanto en el Viejo como el Nuevo Testamento no cuenta la historia del Cosmos. Se narra la historia de un pueblo, el elegido por Dios, y de un hombre, aquel en el que se encarnó Dios cuando asumió un destino mortal. La *Biblia* cuenta la historia del Mundo, no del Cosmos. Eso no quiere decir que su tema sea menos abarcador. El Mundo que aparece en sus páginas contiene al Cosmos. A través de la historia de un pueblo y de un hombre-Dios se cuenta todo.

La inspiración, el rapto de las musas, el entusiasmo, es lo que les permite a ciertos desórdenes fecundos, aquellos que merecen el nombre de Caos, dar origen a un mundo. La inspiración era el concepto que permitía pensar la relación entre el antes y el afuera del orden, del mundo, del texto, y su adentro, su producto. No se debe olvidar, como ya se señaló aquí, que existe otra forma de entender la creación. Aquella que se acuñó en el mundo judeo-cristiano donde lo creado y el acto creador nacen al mismo tiempo. Para ella solo existe lo que vive puertas adentro, a partir del instante primigenio de la creación, antes y afuera no hay nada.

---

y básico no insistía particularmente en la idea de que fuera portador de una verdad revelada. Es verdad que los poetas invocan a las musas y experimentan su ayuda, pero las mismas musas no hacen su aparición para explicar algo y garantizar así directamente con su autoridad verdad alguna” (ibid., p. 441).

<sup>11</sup> Respecto al concepto de creación en la Torah afirma Nahum M. Sarna: “The Hebrew stem b-r’ (ברא): is used in the Bible exclusively of divine creativity. It signifies that the product is absolutely novel and unexampled, depends solely on God for its coming into existence, and is beyond the human capacity to reproduce. The verb always refers to the completed product, never to the material of which it is made. As Ibn Ezra observed *bara’* does not of itself denote the creation of something out of nothing (*creatio ex nihilo*). This doctrine seems to have been first articulated in the 1816 Second Temple work, 2 Maccabees: “Look up to heaven and earth and see all that is therein and know that God made them out of things that did not exist” (7:28). However, the Genesis narrative does contain intimations of such a concept. Precisely because of the indispensable importance of preexisting matter in the pagan cosmologies, the very absence of such mention here is highly significant. This conclusion is reinforced by the idea of creation by divine fiat without reference to any inert matter being present. Also, the repeated biblical emphasis upon God as the exclusive Creator would seem to rule out the possibility of preexistent matter. Finally, if *bara’* is used only of God’s creation, it must be essentially distinct from human creation. The ultimate distinction would be *creatio ex nihilo*, which has no human parallel and is thus utterly beyond all human comprehension” (Sarna, N.M., *The JPS Torah Commentary. Genesis*, New York, The Jewish Publication Society, 1989, p. 5). Incluso el Caos, lo vacío e informe, es creado por Dios. La primera modalidad de la creación es la aparición de una materia informe, vacía. En el libro ya citado en esta nota se afirma: “Unformed and void, Hebrew *tohu va-vohu*. This compound phrase appears again in the Bible in Jeremiah’s prophetic vision of the return of the primal chaos (Jer. 4:23-4: 27) thus leaving no doubt that the phrase designates the initial chaotic state of the earth. That God should create disorganized matter, only to reduce it to order, presents no more of a problem than does His taking six days to complete creation instead of instantaneously producing a perfected universe. The quintessential point of the narrative is the idea of ordering that is the result of divine intent: It is a fundamental biblical teaching that the original, divinely ordained order in the physical world has its counterpart in the divinely ordained universal moral order to which the human race is subject.” (Ibid., p. 6).

La obra de arte moderna le añade múltiples variantes a la enmarañada coreografía del Caos y el Cosmos. Me limito a citar tres ejemplos por la relevancia que tienen para mi argumento, pero hay muchos más. Se imaginan órdenes, como la de los libros revelados, no precedidos por nada, cuya cuota de azar tiende a cero<sup>12</sup>. Sin embargo, estos órdenes absolutos, desligados de todo lo que lo antecede, prescinden del concepto de revelación que era el que, en el mundo premoderno, permitía imaginar que algo se creara de la nada. Hay otros casos, donde el escritor le asigna a su lenguaje la capacidad de prescindir de todos los referentes, de todo aquello que se supone le antecede y lo condiciona. Por último, se funde y confunde lo aleatorio y lo normado, lo indeterminado y lo configurado, al proponer un concepto absoluto de la obra, totalmente desligada de su antes y su afuera porque se ha devorado, digerido y transformado todo el azar que le antecedió; híbridos de caoscosmos<sup>13</sup>.

La historia de la autonomía literaria, como todas las historias del origen, se puede contar de muchas maneras. Yo elijo la siguiente: *Grahams Magazine*, 1846, aparece un texto titulado “The Philosophy of Composition” de Edgar Allan Poe. El título da varias claves sobre lo que intentará el texto. Para entender la naturaleza de la obra de arte hay que abandonar el concepto de creación y el que suele acompañarle: el de inspiración. No existe ninguna fuerza externa, sobrehumana, que se pueda colocar en el origen de la obra de arte, no hay un caos que anteceda al orden que inaugura la obra ni una revelación que la ilumine. Para comprender la génesis de la obra de arte hay que entender su proceso compositivo que, como aclara el título, tiene su propia filosofía. La composición en este texto se describe como un proceso racional donde el autor selecciona el tono, los temas, los motivos, los símbolos, los vocablos que debe usar en su poema para provocar cierto efecto en su lector. La definición de obra moderna que propone Poe en “The Philosophy of Composition” requiere el destierro de la inspiración y la total sacralización de los misterios; esto convierte al autor en productor, a la obra en texto y al acto creativo en composición. A pesar de que esta figura del escritor nace con la *Poética* de Aristóteles no es hasta la publicación de “The Philosophy of Composition” donde los cuatro principios que rigen esta figura del escritor y la noción del ejercicio creativo que le es inherente —negación de la inspiración, la obra literaria concebida como la búsqueda de un efecto, carácter racional y metódico del proceso creativo, la obra imaginada como un tránsito entre dos órdenes: el del lenguaje y la racionalidad y el del libro— aparecen juntos y expresados con total claridad. Esto tiene dos efectos centrales para el problema que aquí interesa: los dos principios que vinculaban el antes y el afuera

---

<sup>12</sup> Fue Borges quien usó la expresión de un libro cuya cuota de azar es cero al referirse a la Cábala.

<sup>13</sup> Tomo esta expresión de James Joyce.

de la obra con el texto mismo, la inspiración y la revelación, pierden su privilegio hermenéutico. La autonomía de la obra se basará, entonces, en esa mítica distancia infranqueable que separa el antes (que lo antecede) y el afuera (que lo rodea) de su interior. La obra se imagina a sí misma en un espacio soberano y autónomo regido por sus propias leyes.

“Lo que me parece hermoso” —afirmaba por su parte Flaubert en la carta que le escribía a Louise Colet el 16 de enero de 1852— “lo que querría hacer, es un libro sobre nada, un libro sin ataduras exteriores, que se aguante a sí mismo con la fuerza interna de su estilo, como la tierra, sin que la sostengan, se sostiene en el aire; un libro que casi no tendría argumento, o al menos donde el argumento fuera casi invisible, si puede ser”<sup>14</sup>. Un libro que pudiera, al fin, concebirse como un objeto autónomo, autosuficiente, regido solo por las leyes que él hubiera decidido imponerse. El estilo sería su física y su cultura, su religión y sus leyes. Mallarmé, por su parte, afirmaba, en una conferencia que dictará en Oxford el 1ro. de marzo de 1894, que solo queda la Literatura, escrita así con mayúsculas, que debe su existencia a que todo lo demás que sustentaba lo real se ha desvanecido. Quien posea ahora el lenguaje tiene la capacidad de volver a inventarlo a todo, a partir de sus veinticuatro letras: “el principio de las felicidades, una doctrina [...] y un territorio”<sup>15</sup>.

“Un livre ne commence ni ne finit; tout au plus fait-il semblant”, nos espeta el propio Mallarmé cuando intenta describir su libro absoluto. El fin y el principio de este libro, que se puede organizar de infinitas maneras, son solo tentativas, simulacros. Solo puede abolir el azar quien es capaz de inventar una forma de organización más blanda, más dúctil, que la necesidad<sup>16</sup>.

### 3. La bulla que viene del afuera

¿PERO QUÉ PASA ENTONCES con la relación dentro-afuera, antes-después en la obra de arte vanguardista? Para responder a esta pregunta nos desplazaremos en el tiempo, 1922, de editorial, Talleres de la penitenciaría de Lima, de país, Perú. En ese

<sup>14</sup> Flaubert, G., *Cartas a Louise Colet*, Madrid, Siruela, 2003, p. 220.

<sup>15</sup> Mallarmé, S., “Oxford. Cambridge. La música y las letras”, *Prosas*, Madrid, Alfaguara, 1987, pp. 200-226.

<sup>16</sup> Maurice Blanchot lo expresó mejor que nadie mientras glosaba “*Un coup de dés jamais n’abolira le hazard*”: “La ruptura del verso reglado no libera el azar: por el contrario, este es sometido, al ser expresado con precisión, a la ley exacta de la forma que le responde y a la que él debe responder. El azar es, si no vencido en esto, al menos atraído hacia el rigor de la palabra y elevado a la firme imagen de una forma en la que se encierra. Nuevamente, en consecuencia, una especie de contradicción que distiende la necesidad [...] lo que es necesario y lo que es fortuito serán derrotados, uno a otro, por la fuerza del desastre” (Blanchot, M., *El libro que vendrá*, Caracas, Monte Ávila Editores, p. 274).

año, César Vallejo, escribe el poemario que plantea la disyunción más radical, que se haya conocido hasta el momento, entre el adentro y el afuera del texto, el antes y el momento en que la propia obra aparece.

Como se trata de pensar el antes del poema, se tiene que empezar con el primer poema del libro:

Quién hace tanta bulla y ni deja  
testar las islas que van quedando

Un poco más de consideración  
en cuanto será tarde, temprano,  
y se aquilatará mejor,  
el guano, la simple calabrina tesórea  
que brinda sin querer,  
en el insular corazón,  
salobre alcatraz, a cada hialóidea  
grupada

Un poco más de consideración,  
y el mantillo líquido, seis de la tarde  
seis de la tarde  
DE LOS MAS SOBERBIOS BEMOLES

Y la península párase,  
por la espalda, abozaleada, impertérrita  
en la línea mortal del equilibrio<sup>17</sup>

Así comienza *Trilce* de César Vallejo. Poemario hermético, dice Julio Ortega en su introducción, y enseguida aclara:

el carácter hermético del libro es peculiar. No se trata del hermetismo tradicionalmente asociado al poema simbolista, cuyo código suele ser semántico, de manera que su interpretación es un ejercicio de develamiento sistemático, en esa poética, la palabra connotada es una trama interna de alusiones e implicaciones. Pero tampoco se trata del código hermético del poema barroco, que suele ser una hipérbole o una alegoría de la denominación, al punto que muchas veces es factible retraducir a otro discurso, a la prosa, por ejemplo, lo que el poema sobredice. El hermetismo de *Trilce* afecta a la lógica representacional del discurso: el poema dice menos para contra-decir la imposibilidad discursiva del código de la lengua.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Vallejo, C., *Trilce*, ed. de Julio Ortega, Madrid, Cátedra, 1993, p. 43.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 9.

“El poema hermético por su propio carácter” —continúa Ortega—, “promueve el ejercicio hermenéutico”<sup>19</sup>. ¿Qué tipo de hermenéutica exige un poemario como *Trilce* que enuncia su origen como interrupción, su antes, su afuera, como bulla (como ruido)?

Toda teoría hermenéutica implica una teoría sobre el vínculo, sobre la conexión, con el pasado. Gadamer propone la noción de pertenencia a una tradición como anterior a toda categoría o metodología. El sujeto que conoce y el objeto conocido conviven en el mismo horizonte de sentido. El ejercicio hermenéutico funciona como espacio de traducción y acercamiento a un pasado remoto o a un discurso ajeno, extraño. Hay hermenéutica donde hay malos entendidos. La hermenéutica va a constituir un ejercicio de recuperación y desalienación de esos sentidos, vía el diálogo y el consenso.

La hermenéutica, sin embargo, no está capacitada para responder a las principales preguntas que nos plantea un texto como *Trilce*: ¿cómo leer un texto que funda su relación con el pasado como un no vínculo, como una interrupción, que entiende la tradición que lo precede, su antes, como un obstáculo, como un impedimento? ¿Cómo pensar la divergencia, la disyunción, la separación entre el afuera del texto y su interior, y, también, entre la experiencia y el lenguaje?

Dos de las lecturas más originales e influyentes de *Trilce*, la de Julio Ortega y la de William Rowe, tratan de responder a algunas de nuestras interrogantes. Ortega habla de una poética de la tachadura: elisiones, recortes, substracciones como punto de partida del habla poética. Escritura que borra, fractura sus referentes pero que nos propone una nueva escritura de lo vivido en la intemperie del sentido. El poema, el lenguaje, se presenta como la experiencia más biográfica. “Identidad de vida y poesía, su mutua razón en el conocimiento y en la aventura verbal”<sup>20</sup>. Rowe, por su parte, trata de fundar una hermenéutica de lo vivido, “lo que vive pero no significa”<sup>21</sup>. Una instancia pre-conceptual, que funda y crea una nueva forma de expresión, un nuevo lenguaje. La actitud crítica que un texto como *Trilce* exige nos obliga a pensar la no continuidad entre la experiencia y el lenguaje. La fractura, la fisura, la grieta como su modo de vínculo. Cualquier intento de conciliación sea vía el lenguaje (Ortega) o el dolor (Rowe) está condenado al fracaso.

Cómo definir, entonces, nuestro propio modelo crítico. La pregunta por el afuera de un texto es una pregunta por el espacio de la verdad, de la no distorsión. ¿Qué pasa cuando ese espacio, como en *Trilce I*, es asociado con una estancia no plena

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 11.

<sup>20</sup> Ibid., p. 43.

<sup>21</sup> Rowe, W., *Hacia una poética radical*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1996, p. 17.

de sentido, sino anuladora del lenguaje y del propio decir? ¿Esta instancia pre-lingüística y pre-simbólica, que es la bulla en este poema, no sería el *locus* ideal desde el cual proponer una lectura crítica del mismo? La crítica de las ideologías será entendida en este ensayo como una lectura sintomática de un texto, entendiendo síntoma como el persistente espectro, de esa falla, de esa grieta en el discurso que constituye su afuera. El afuera obstaculiza la clausura del discurso, impide al espacio simbólico ser autosuficiente, cerrado, pleno. Dice Slavoj Žižek: “La crítica de las ideologías consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo a un dado campo ideológico, y al mismo tiempo necesario a este para lograr su clausura, su lograda forma”<sup>22</sup>.

Bernard McGuirk en su artículo “From ecriture to oralite in Cesar Vallejo Trilce I” también asume una posición crítica ante la hermenéutica. McGuirk habla del reto radical que representa *Trilce* a todo tipo de hermenéutica, el carácter intraducible de la poesía trílce. A la lectura de Trilce I que propone McGuirk se le define como un “performance, a dramatization of the linguistic...battlefield of referentiality”<sup>23</sup>. Al poema se le concibe como un trabalenguas, un rompecabezas donde diferentes sentidos, referentes, son desplegados en la página que nos llevan a direcciones contrarias e irreconciliables entre sí. Toda lectura afirma McGuirk, incluso la suya, le impone al poema un nombre falso, una falsa identidad. Toda lectura es una mala lectura. McGuirk quiere deconstruir, desplazar los sentidos del texto, restituirlo a su ilegibilidad.

Mi lectura va en otra dirección. Lo que me interesa no es localizar múltiples verdades (o errores según sea el caso), efectos de discurso como afirman las filosofías postmodernas. Una sola verdad-acontecimiento que irrumpe en el tejido discursivo y devela su falsedad y revela la desnudez de lo real, pero también la verdad-acontecimiento como el error necesario que garantiza el funcionamiento del sistema. Esta verdad-acontecimiento no es ni estructural, ni axiomática, ni legal, está fuera del orden simbólico, fuera de los valores, fuera de la ley. Es irrepresentable e irrecuperable desde cualquier orden de sentido reconocible<sup>24</sup>.

El sujeto según Louis Althusser es constituido por una voz externa y poderosa que lo interpela. Es vía la llamada de la voz de la ley que el sujeto entra en el lengua-

<sup>22</sup> Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires., Siglo XXI, 1992, p. 23.

<sup>23</sup> McGuirk, B., “From ecriture to oralite in Cesar Vallejo’s Trilce I”, *The poetry and poetics of Cesar Vallejo*, Wales, The Edwing Mellen Press, 1997, p. 13.

<sup>24</sup> Es importante distinguir la noción de verdad-acontecimiento propuesta por Alain Badiou, que es en la que me apoyo aquí, de otras concepciones, como la de Heidegger, del acontecimiento que han tenido una gran influencia en la filosofía y el pensamiento crítico contemporáneo. Heidegger habla del ser como *Ereignis*, como evento e historia. El ser se da y se oculta a través de su diferencia con los entes. Este darse y ocultarse del ser es la propia metafísica, es en este sentido que la metafísica es el destino y la historia del ser. El olvido del ser que caracteriza a la metafísica es el olvido de la diferencia como problema, como evento, el olvido de la diferencia

je diciendo: ese soy yo<sup>25</sup>. Este momento fundacional implica un reconocimiento del sujeto hacia esta llamada y la figura de autoridad que ella representa, y un falso reconocimiento, el sujeto identifica su yo, su mundo interior, con esa voz extraña, ajena, exterior a él. La voz poética en el poema I de *Trilce* es interpelada por una bulla exterior y anterior al poema. El sujeto, sin embargo, no se identifica con esta bulla, más bien la concibe como un obstáculo, un impedimento: la bulla no deja testar. La entrada al universo simbólico, el poema, es caracterizada por una distancia. La voz, un sujeto que quiere testimoniar, decir, pensar, cantar, quiere separarse de una bulla que no deja, que no considera. La interpelación, en este poema, más que constituir al sujeto lo destituye. Sujeto amenazado y que se define como resistente a esta amenaza. Este impedimento, esta precariedad, sin embargo, serán el garante de la veracidad, de la intensidad de la voz de *Trilce*.

¿Pero es realmente el ruido externo al poema? Nunca escuchamos la bulla, tenemos un saber indirecto de ella, la conocemos por sus efectos negativos. ¿La bulla que impide a la voz articularse propiamente no será una ficción de la voz? ¿No es necesaria la bulla para concebir el poema como un espacio interior? La bulla como un afuera que no deja a ese espacio interior ser, pero que le da realidad en su propio no dejarle ser. ¿No será la bulla una falacia? La verdad en *Trilce* tendrá la estructura de esa falacia, de esa ficción.

¿Qué no deja testar esta bulla? Las islas que van quedando: fragmentos, restos, desperdicios. El poeta, primero, se define ante la bulla como aquel que testa, testimonia, reflexiona, prueba desperdicios. Pero luego la bulla no deja aquilatarse al guano<sup>26</sup>. Impide la transformación, la alquimia, de las heces en oro, de los excrementos en el paradigma del valor y el sentido. Una alquimia paradójica pues el oro en la poesía de Vallejo es plenitud y carencia: “nos cubriremos con el oro de

---

como tal. El tipo de pensamiento que propone Heidegger para pensar la diferencia, la eventualidad del ser, *Andeken* (la memoria entendida como desarraigo, la memoria de un olvido), redescubre, hace presentes, o quizás repite y performa, el primordial acto en el cual el ser abre el horizonte dentro del cual los entes pueden aparecer. Todo lo que vemos como estructura, por ejemplo, la esencia de la verdad como conformidad de la proposición al ser, es un acontecimiento, una histórica apertura del ser. Para Alain Badiou la verdad es del orden de lo que adviene: carece por lo tanto de toda ley, de todo sentido, de todo valor. La verdad más que añadirse se subtrae de los conjuntos históricos constituidos. Se separa de la opinión que pretende reducirla a una particular situación histórica y cultural. El verdadero acontecimiento, el acontecimiento-verdad, emerge del vacío de la situación, de su inherente inconsistencia. El acontecimiento tiene el carácter de un escándalo, una caótica intrusión que carece de un lugar propio en el estado de cosas existentes. Su único lugar posible es el estar fuera de lugar.

<sup>25</sup> Me refero aquí al artículo de Althusser, L., “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires. 1988.

<sup>26</sup> “guano. Del quechua *wánu* ‘abono’. 1. m. Materia excrementicia de aves marinas, que se encuentra acumulada en gran cantidad en las costas y en varias islas del Perú y del norte de Chile, y que se utiliza como abono en la agricultura. 2. m. Abono mineral fabricado a imitación del guano. 3. m. Arg., Bol., Chile, Ec. y Perú. estiércol (lla materia orgánica en descomposición destinada al abono de las tierras) (RAE).

no tener nada”<sup>27</sup> dice en uno de sus poemas, “ánimas que buscan entierro de oro absurdo”<sup>28</sup>, dice en “Retablo”. Riqueza de lo insignificante, de la nada.

En el propio “Retablo” y en su primera versión “Simbolista” (ambos poemas incluidos en *Los heraldos negros*), la entrada al reino interior, al poema simbolista<sup>29</sup>, conlleva escaparse del ruido: “yo digo para mí: por fin escapo al ruido”<sup>30</sup>. El reino interior es un mausoleo. Espacio de lo sagrado, de lo luctuoso, de la pérdida. Hay que abandonar el ruido para acceder a este espacio donde se canta al luto, al dolor, a lo sagrado. En el poema “Los pasos lejanos”, también incluido en *Los heraldos negros*, la ausencia de bulla se iguala a la soledad, en “Enereida” se afirma como una victoria sobre el vacío: “habrá bulla triunfal en los Vacíos”<sup>31</sup>. La bulla representa un momento de plenitud, de alegría familiar, de convivencia sana y ruidosa opuesta al espacio de enunciación del poeta concebido como espacio de la ausencia, de la pérdida.

El poema LXI de *Trilce* es un poema del regreso. El sujeto vuelve a su casa que abandonó en la mañana y en el momento de su regreso a casa “[e]stá cerrada y nadie responde”<sup>32</sup>. El umbral está marcado por el duelo: “[...] ¿Y este duelo/ que enmarca la portada”<sup>33</sup>. La bulla, también, en este poema es antitética al luto, a la pérdida. La bulla proviene de las sencillas canciones de la hermana. Viene de la infancia, como en los dos poemas de *Los heraldos negros*. El sujeto, fuera de la casa, está en otro espacio y en otro tiempo. Ambas bullas, la que es interrupción y la que viene de la infancia y se asocia con un momento de plenitud ligado al pasado y ahora perdido, se oponen siempre a la voz poética que quiere testimoniar esa belleza que huye, que languidece, que alcanza su plenitud en el momento de la huida. Esta poética de la

<sup>27</sup> Vallejo, C., *Trilce*, op. cit., p. 215.

<sup>28</sup> Vallejo, C., *Obra poética*, ed. de Américo Ferrari, Madrid, París, México, Buenos Aires, São Paulo; Rio de Janeiro y Lima, ALLCA XX, 1996, p. 92.

<sup>29</sup> José Martí en un poema emblemático de la estética modernista que propone el ruido como sinécdoque de los males morales que produce la ciudad: “Envilece, devora, enferma, embriaga/La vida de ciudad: se come el ruido, /Como un corcel la yerba, la poesía...” (Martí, J., *Poesía completa. Tomo I*, La Habana, Letras Cubanas. 2014, p. 191). La poesía, en una primera lectura de este poema, se presenta como devoradora de ruidos. El reino interior del poema crea silencio y ritmo en el medio de la agitación urbana, abre un espacio, en la urbe moderna para el lenguaje cósmico, “el universo habla mejor que el hombre” (Ibid., p. 186), dirá en otro de sus poemas el escritor cubano. Pero existe otra lectura plausible para este poema, la poesía se alimenta de estos ruidos urbanos y al digerirlos los sublima y decanta. El antagonista por excelencia de la poesía, el ruido, convertido también en su alimento. Vallejo nos presentará la escena de defecación de estos ruidos. Ruido en el vientre, ruido en el ambiente. Ruidos que no dejan defecar los ruidos consumidos. Lo que en Martí se presenta como un proceso digestivo-redentor, Vallejo lo describe en su dimensión excremental.

<sup>30</sup> Vallejo, C., *Obra poética*, op. cit., p. 92.

<sup>31</sup> Ibid., p. 112.

<sup>32</sup> Vallejo, C., *Trilce*, ed. de Julio Ortega, Madrid, Cátedra, 1993, p. 285.

<sup>33</sup> Ídem.

pérdida, del escape, del ocaso del sentido y del ser, es la poética barroca. *Trilce* vía sus ruidos, sus bullas, podría ser leído como una crítica a la poética del barroco.

Poco a poco, esta bulla, estos ruidos, van a fundar un nuevo decir. Las voces que pueblan este poema, el poemario podría ser descrito con justicia como una cámara de ecos, son voces sin un contexto identificable. Estar fuera de contexto parece ser su característica. Enajenadas de su lugar, las palabras parecen sacadas de sus quicios. Parecen venir de otro lugar. Parecen estar ocupando el espacio del poema temporalmente. Más que de tiempo, se podría hablar de sentencia. El espacio poético es un espacio de encierro: “Oh las cuatro paredes de la celda/ Ah las cuatro paredes albicantes/ que sin remedio dan al mismo número”<sup>34</sup>. Más que reino interior, cárcel. El poema es el espacio de la cárcel y del confinamiento. Las voces parecen estar atrapadas en el poema. Las palabras parecen estar haciendo tiempo, matando el tiempo (dos expresiones muy usadas en la jerga carcelaria). El tiempo del encierro no transcurre. Se llama lo mismo, dice otro poema. El tiempo en la cárcel solo se aniquila, se destruye: “Mediodía estancado entre relentes”<sup>35</sup>. Roland Barthes define ese espacio de ruidos como una palabra que eterna, soberbiamente, está fuera de la frase. Estar fuera de la frase implica (y sigo glosando a Barthes) estar fuera de una jerarquía. Fuera de la sujeción, fuera de la *sentence*, de lo sentencioso, de la sentencia, agrego yo. El afuera no es un contexto, tampoco es la trascendencia. Es un acontecimiento que irrumpe en el claustrofóbico espacio poético. El acontecimiento está fuera de la ley, del orden, del sentido. Es una fundación sin fundamento.

El poema intenta inventarle rostros a este afuera radical. “Quién hace tanta bulla”, dice el primer poema, “Quién ha encendido fósforo!”<sup>36</sup>, dice otro, “Quién clama las once no son doce”<sup>37</sup>, exclama un tercero. Darle rostro a lo inanimado, darle rostro a lo muerto (aquí sería esencial la figura de la madre: la muerta inmortal, la tahona estuosa): prosopopeya, apóstrofe. Este poema nos narra la figuración y desfiguración de la voz sin la cual la ficción de la autonomía poética sería inconcebible.

#### 4. Sobre la deixis y la anatopía

VALLEJO INCLUYE la siguiente historia en su *Carnet* de 1934 que luego aparecerá en su libro *Contra el secreto profesional*:

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 107.

<sup>35</sup> Ibid., p. 48.

<sup>36</sup> Ibid., p. 191.

<sup>37</sup> Ibid., p. 250.

El chico que dijo, señalando el sexo de su madre: mamá, tienes pelo aquí

La madre le dio un manazo: ¡Chut! mozo liso.

El chico vio, sin embargo, una cosa existente y su conocimiento fue roto y controvertido por su propia madre, cuya palabra le merecía toda fe. Aquí está la raíz de la farsa social y de los fracasos de la historia y de la lucha de los hombres.<sup>38</sup>

¿Cómo se escribe y se lee cuando la lengua materna rompe y controvierte nuestro conocimiento?

Vallejo propone leer la lengua materna como interdicto en su doble sentido: como lugar de veda y prohibición y como falso decir, decir a medias, entre dicho, entre lo dicho. Lugar de fisuras, grietas, síntomas. La farsa social, los fracasos de la historia y la lucha entre los hombres son producidos por ese interdicto constituido por la lengua madre. Sospecha ante una palabra que está marcada, contaminada, por esa contradicción que implica hablar en la lengua que nos niega el conocimiento.

La escena fundacional contada por Vallejo tendría cierta afinidad con el misterio de Eleusis<sup>39</sup>: prohibición de revelar en palabras lo visto, oído, sentido. La solución al problema sin embargo sería diferente. La infancia<sup>40</sup> del lenguaje (esa experiencia sin lenguaje, impronunciable) es presentada en los ritos de Eleusis como misterio y secreto. El límite del lenguaje constituye su propia fundación, el silencio, el no poder decir ciertas cosas, le garantiza a la palabra en sus momentos de inspiración (la revelación, el éxtasis, la poesía) su carácter sagrado y su plenitud. El origen en Vallejo más que principio es interrupción, más que fundación, ruptura y controversia, más que misterio, falsedad, hipocresía, lucha.

El poema XIV constituye un lugar ejemplar para pensar esta ruptura (entre experiencia y lenguaje) y por lo tanto ocupa un lugar central, en mi opinión, en la poética de *Trilce*.

XIV

Cual mi explicación.

Esto me lacera de tempranía.

Esa manera de caminar por los trapecios.

Esos corajosos brutos como postizos.

<sup>38</sup> Vallejo, C., "Contra el secreto profesional", *Ensayos y reportajes completos*, Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, p. 532.

<sup>39</sup> Para las referencias al mito de Eleusis, cf. Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 2002.

<sup>40</sup> Para el concepto del infante y de la infancia del lenguaje, cf. Agamben, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

Esa goma que pega el azogue al adentro.  
Esas posaderas sentadas para arriba.  
Ese no pudo ser, sido.  
Absurdo.  
Demencia.  
Pero he venido de Trujillo a Lima  
Pero gano un sueldo de cinco soles<sup>41</sup>

Empiezo mi lectura con un ejercicio arbitrario (no hay entradas privilegiadas para iniciar la lectura de un poema de *Trilce*): repetir la primera palabra de cada verso: Cual, Esto, Esa, Esos, Esa, Esas, Eso, Absurdo, Demencia, Pero, Pero. Lo primero que salta a la vista es la presencia de seis pronombres demostrativos. Protagonismo de la deixis, de la función indicativa del lenguaje. Poema que señala enfáticamente su propio lugar de enunciación. Poema sobre el propio tener lugar del lenguaje.

El lenguaje a través de los *shifters* (pronombres personales, demostrativos) indica el lugar propio como un no lugar. Decir yo, o decir esto, aquello, eso, indica el acontecimiento del lenguaje, el acto de tomar la palabra. Estos conceptos ocasionales<sup>42</sup> nos invitan a no pensar nunca lo mismo cuando lo aplicamos. Su única significación es circunstancial. Conceptos que cambian según cambie el hablante, sólo adquieren sentido dentro de un acto de enunciación particular. Fractura entre el mostrar y el decir, entre la indicación y la significación.

El *experimentum linguae* de Vallejo en Trilce XIV comparte algunos de los rasgos señalados anteriormente: un lenguaje que señala su propio tener lugar como lugar permeado por la negatividad, por la nada. ¿Cómo se indica en este poema el tener

---

<sup>41</sup> Vallejo, C., *Obra poética*, op. cit., p. 91.

<sup>42</sup> Se podría hacer una historia del pensamiento, tanto filosófico como lingüístico, contemporáneo a partir del problema de la deixis. Esta hipotética historia se debería iniciar con el capítulo dedicado a la certeza sensible en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La arquitectura de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl se basa en el intento de subordinar los singulares actos de significación al significado ideal de un enunciado que le sirve como modelo y prototipo. Esta arquitectura, sin embargo, se ve amenazada por un tipo de enunciado que Husserl define como esencialmente ocasionales. En este tipo de enunciados es necesario orientar el significado real de la expresión hacia la ocasión, al hablante y a la situación comunicativa. Solo al mirar las circunstancias que constituyen la situación comunicativa de estos enunciados se puede delimitar su sentido, estas circunstancias incluyen al hablante, al contexto y al oyente o receptor. Ortega, en *Historia como sistema*, siguiendo a Husserl, define a estos conceptos como ocasionales y habla de ellos en los siguientes términos: “hay conceptos que algunos denominan «ocasionales». Así el concepto ‘aquí’, el concepto ‘yo’, el concepto ‘este’. Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido ‘ocasionales’. Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un *Deus occasionalis*” (Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. Tomo VI*, Madrid, Revista de Occidente, Taurus, 2006, p. 67).

lugar del lenguaje, qué tipo de este (ese, esa, eso, etc.) nos propone el poema? Ese no puede ser, sido. Imposibilidad de lo real (en el lenguaje), omnipresente realidad de lo imposible. El tener lugar del lenguaje como exclusión: fuera del sentido, de la razón y de la lógica. Las palabras están fuera de quicio (“posaderas sentadas para arriba, absurdo, demencia”). No se puede hablar aquí de utopía (el no lugar como el mejor lugar: el lugar infinito) ni de *heterotopía* (espacio de la apertura, de lo múltiple, de lo diferente), sino de *anatópía* (el lugar del fuera de lugar, el lugar de la enajenación, el afuera como único lugar legítimo). La experiencia, lo vivido, lo cotidiano, tiene una relación adversativa con este lenguaje. La experiencia es una anomalía, exceso o defecto, que acontece fuera de este lenguaje. Adversaria de este lenguaje no representa, sin embargo, una alternativa a él. La experiencia también carece de sentido: miseria, absurdo, demencia de la vida cotidiana. Lo vivido no puede ser la explicación, ni la fundación de ningún lenguaje; el lenguaje tampoco puede ser objeto de ninguna experiencia. Ruptura y controversia entre la vida y la poesía. Experiencia sin lenguaje, lenguaje sin experiencia. ¿Cómo leer esta no relación, esta relación basada en el no?

El lenguaje en la poesía de Vallejo nos controvierte y rompe un conocimiento, pero nos ofrece un saber: el saber de un lugar. Un lugar fuera del poema, del poemario, del sentido. Fuera del poema y del sentido, pero dentro de este mundo. Un lugar cuya principal virtud es quedar lejos, afuera. El lugar del fuera de lugar. El afuera como el único lugar habitable.

Fuera del libro que hemos venido comentando, tanto desde el punto de vista espacial como temporal, aparece un poema que lleva el mismo título del libro de Vallejo, “Trilce”<sup>43</sup> y que ilustra lo que he venido diciendo:

Hay un lugar que yo me sé  
en este mundo, nada menos,  
adonde nunca llegaremos.

Donde, aun si nuestro pie  
llegase a dar por un instante  
será, en verdad, como no estarse.

Más acá de mí mismo y de  
mi par de yemas, lo he entrevisto  
siempre lejos de los destinos.

---

<sup>43</sup> Américo Ferrari en nota a pie de página da los datos respecto a la publicación de este poema: “Publicado en *Alfar*, La Coruña, n. 33, octubre de 1923 p. 19” (Vallejo, C., *Obra poética*, op. cit., p. 295).

Ya podéis ir a pie  
o a puro sentimiento en pelo  
que a él no arriban ni los sellos

El horizonte color de té  
se muere por colonizarte  
para su gran Cualquiera parte

Mas el lugar que yo me sé,  
en este mundo, nada menos,  
hombreado va con los reversos.

- Cerrad aquella puerta que  
está entreabierto en las entrañas  
de ese espejo- ¿Esta? -No; su hermana  
-No se puede cerrar. No se  
puede llegar nunca a aquel sitio

do van en rama los pestillos

Tal es el lugar que yo me sé<sup>44</sup>

El lugar a que aluden estos versos queda fuera del poema y del sentido, pero dentro de este mundo, como ya se dijo, aunque nunca se llegará a él. Se le puede entrever más acá de uno mismo, pero no es un espacio interior. Vive en el afuera, en la misma intemperie de donde salía la bulla que amenazaba, que no dejaba testar. El mejor lugar que se sabe este poema nace donde mismo aparecía el obstáculo que impedía el cantar.

En las *anatópías*, el ideal y el ídolo son la cara y la cruz de una misma moneda.

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 364.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- Agamben, *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- Althusser, L., *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Apolodoro, *Biblioteca*, Madrid, Gredos, 2002.
- Bacon, F., *Novum Organum*, New York, P. F. Collier & Son, 1911.
- Badiou, A., *San Pablo: La fundación del universalismo*, Madrid, Anthropos, 1991.
- Barthes, R., *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 1982.
- Blanchot, M., *El libro que vendrá*, Caracas, Monte Avila Editores, 1959.
- Colli, G., *La sabiduría griega III*, Madrid, Trotta, 2010.
- Borges, J.L., “Una vindicación de la Cábala”, *Obras Completas. Tomo I*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1996, pp. 209-213.
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Flaubert, G., *Cartas a Louise Colet*, Madrid, Siruela, 2003.
- Gadamer. H-G., *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- García Gual, C., *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV A. C.*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Gilson, Étienne, *La filosofía de la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1958.
- Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Almagesto y Editorial Biblos, 2003.
- Hesíodo, “Teogonía”, *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2006.
- Kirk, G. S, Raven, J. E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2003.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J-L., *El absoluto literario*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.
- Mallarmé, S., *The Book*, Cambridge, Exact Change, 2018.
- Mallarmé, S., “Oxford. Cambridge. La música y las letras”, *Prosas*, Madrid, Alfaguara, 1987, pp. 200-226.

- Martí, J., *Poesía completa. Tomo I*, La Habana, Letras Cubanas, 2014.
- McGuirk, B., “From ecriture to oralite in Cesar Vallejo’s Trilce I”, *The poetry and poetics of Cesar Vallejo*, Wales, The Edwing Mellen Press, 1997.
- Nietzsche, F., *Obras Completas. Vol. IV*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. Tomo VI*, Madrid, Revista de Occidente y Taurus, 2006.
- Ortega, J., *La teoría poética de Cesar Vallejo*, USA, Del Sol Editores, 1986.
- Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1988.
- Poe, E. A., “The Philosophy of Composition”, *Edgar Allan Poe: Poetry, Tales, and Selected Essays*, New York, Library of America, 1996, pp. 1373-1386.
- Rowe, W., *Hacia una poética radical*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1996.
- Sarna, N.M., *The JPS Torah Commentary. Genesis*, New York, The Jewish Publication Society, 1989.
- Schlegel, F., *Ideas con las anotaciones de Novalis*, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- Snell, B., *El descubrimiento del espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2007.
- Tatarkiewicz, W., “Creación: historia de un concepto”, en *Criterios*, nº 30, julio-diciembre, 1993, pp. 238-257.
- Vallejo, C., “Contra el secreto profesional”, *Ensayos y reportajes completos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 477-535.
- Vallejo, C., *Obra poética*, ed. Américo Ferrari, Madrid, París, México, Buenos Aires, São Paulo, Rio de Janeiro y Lima, ALLCA XX, 1996.
- Vallejo, C., *Trilce*, ed. Julio Ortega, Madrid, Cátedra, 1993.
- Žižek, S., *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.002>  
Bajo Palabra. II Época. Nº31. Pgs: 49-70

*Arte autónomo o Arte emancipatorio:  
vástagos de una “Teoría especulativa del  
Arte”. J.M. Schaeffer y la apertura a una  
naturalización de la experiencia estética*

*Autonomous art or emancipatory art: offshoots of a  
“Speculative Theory of Art”. J.M. Schaeffer and the  
opening to a naturalization of the aesthetic experience*

ELENA YRIGOYEN CARPINTERO

Universidad Autónoma de Madrid  
elena.yrigoyen@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.003>  
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 71-88



*Recibido: 29/10/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## Resumen

En el presente artículo deseamos establecer las principales líneas de la crítica que el filósofo Jean-Marie Schaeffer (1952), como representante de un naturalismo no reduccionista, realiza al clásico debate entre las concepciones del Arte autónomo (supuestamente ajeno a ideología alguna, y por ello considerado ideológico) y del Arte emancipatorio. Tras una breve introducción, explicaremos lo que llama Teoría especulativa del Arte, que alienta ambas posiciones, y propondremos la vía abierta y explorada por la “estética naturalista”.

*Palabras clave: Teoría especulativa del Arte, Jean-Marie Schaeffer, ideología, estética naturalista.*

## Abstract

In this article we wish to establish the main lines of criticism that the philosopher Jean-Marie Schaeffer (1952), as a representative of a non-reductionist naturalism, makes to the classic debate between the conceptions of autonomous Art (supposedly out of any ideology, and for that reason considered ideological) and of emancipatory Art. To do this, after a brief introduction, we will explain what he calls Speculative Theory of Art, which encourages both positions. Then, we will propose the path opened and explored by “naturalistic aesthetics”.

*Keywords: Speculative Theory of Art, Jean-Marie Schaeffer, ideology, naturalistic aesthetics.*

## Introducción

¿QUÉ LE HEMOS PEDIDO A LA EXPERIENCIA ESTÉTICA? ¿Cuáles han sido nuestras expectativas en torno a eso que nos sucede ante una obra de teatro, una película, una escultura o danza? Y basándonos en ello, ¿qué les hemos exigido a (y qué se han exigido a sí mismos) los artistas y escritores? ¿Cuál ha sido el papel del discurso filosófico en la construcción de tales expectativas, esperanzas, anhelos y miedos? En el marco de un monográfico que, en parte, gira en torno a los modos de constitución de nuestra subjetividad desde el concepto de ideología y su relación con la estética, nos parece relevante no dejar de poner en escena tales preguntas, que nos llevan al intento siempre limitado de reevaluar nuestras herencias y perspectivas, aquellas que sólo sobre el fondo de una exigencia y una espera toman la forma del fracaso o el triunfo. Probablemente dos de las grandes funciones que le hemos otorgado al Arte se resuman y recojan bien en el debate ya clásico entre la defensa de “l’art pour l’art”, asociada a un cierto esteticismo que hacía de la separación de la praxis vital la definición esencial del arte, y la postura vanguardista que buscaba darle a éste una función de apertura al compromiso político, tanto de receptores como de artistas. Como se sabe, fueron Victor Cousin y Théophile Gautier<sup>1</sup> quienes, desde una lectura (considerada errónea) de la *Crítica del Juicio* de Kant, dieron, desde las universidades parisinas durante las primeras décadas del siglo XIX, una forma teórica definitiva a las reflexiones que innumerables escritores estaban desarrollando: Flaubert, Baudelaire, Víctor Hugo, Mallarmé, Poe, Oscar Wilde...<sup>2</sup>. Frente a la institución y progresiva sedimentación de esta teoría y del esteticismo que la acogía y atravesaba, surgen más adelante los movimientos de vanguardia, los cuales, tal y como señala Peter Bürger: “niegan las características esenciales del arte autónomo (...). La vanguardia intenta la superación del arte autónomo en el sentido de una reconducción del arte hacia la praxis vital”<sup>3</sup>. Para ello, si seguimos el esquema de

---

<sup>1</sup> Cousin, en un curso de filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad de la Sorbona durante el año 1818, recoge alguna de estas ideas, que son redactadas y publicadas con la autorización de M. Adolphe Garnier, Hachette, París. También Gautier sobre todo en un artículo: “Du Beau dans l’art”. *Revue des deux mondes* XIX, 1847, 887- 908.

<sup>2</sup> Cf. Wilcox, J., The beginnings of l’Art pour l’Art, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 11, nº4, 1953, 360-377. DOI: 10.2307426457.

<sup>3</sup> Bürger, P., *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 2000, 109.

Bürger, ponen en entredicho tanto la concepción de la finalidad del arte, como de la producción y recepción que el esteticismo mantenía<sup>4</sup>.

Dadas estas coordenadas, es comprensible que la teoría del Arte por el Arte y toda práctica artística que se autolegitimara basándose en ella pudiera tacharse de “ideológica” desde una postura comprometida con el concepto de ideología de Marx. A pesar de la dificultad de determinar qué significó exactamente este término para el filósofo alemán, así como de los enormes desplazamientos del que ha sido objeto posteriormente<sup>5</sup>, podemos decir que la innovación de Marx en este aspecto consistió en que el fenómeno analizado bajo el nombre de ídolo, prejuicio, religión o ideología, que hasta él fue casi siempre considerado como una distorsión o problema al nivel del conocimiento, es puesto en relación con el plano de las relaciones sociales, eliminando así todo tinte psicologista<sup>6</sup>. Para Marx, la inversión en el pensamiento es resultado de una inversión real que se da al nivel de las relaciones sociales. En este sentido, no sólo todo pensamiento que oculte o niegue su enraizamiento en tal nivel habría de ser leído como producto de tal inversión “primera”, sino como forma de contribución a su mantenimiento. Así, la concepción autonomista del arte podría aparecer como eminentemente ideológica. No obstante, se ha señalado también desde la crítica cultural marxista de las últimas décadas, cómo la idea de autonomía de lo estético ha de ser objeto de un análisis histórico-materialista más sutil, más fino, más atento, por cuanto está atravesada de una ambigüedad radical<sup>7</sup>.

Ahora bien, independientemente de que la concepción del arte autónomo pudiera servir, según la cita al pie, de reducto para un cierto impulso utópico —y que, por tanto, no se opusiera por completo a una concepción emancipatoria del arte, sino que, más bien, estuviera subsumida a ella—, nos interesa destacar aquí el ejercicio que subyace a ambas formas de concepción. Bürger apunta de alguna manera a ello cuando considera que el foco de crítica o el elemento del que distanciarse es el mismo en el caso de las vanguardias y en el del esteticismo —visto como ideológico en un sentido complejo y ambiguo, como obstáculo y acicate del cambio histórico—:

---

<sup>4</sup> Ibid., pp. 105-107.

<sup>5</sup> Véase a este efecto los cuatro volúmenes de Larraín, J. *El concepto de ideología*, Chile, LOM, 2010.

<sup>6</sup> Larraín, J. *El concepto de ideología. Vol. 1. Carlos Marx*, Chile, LOM, 2010, pp. 25-26.

<sup>7</sup> “(...) la idea de autonomía —la idea de un modo de ser que se autorregula y autodetermina por completo— brinda a la clase media justo el modelo ideológico de subjetividad que necesita para sus operaciones materiales [pero], no deja de subrayar el carácter autodeterminante de las facultades y capacidades humanas, un factor que se convierte, en la obra de Karl Marx y de otros pensadores, en la base antropológica de una oposición revolucionaria a la utilidad burguesa” (Eagleton, T., *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006, p. 60).

La praxis vital a la que el esteticismo se refiere por exclusión, es la racionalidad de los fines de la cotidianeidad burguesa. Los vanguardistas no intentan en absoluto integrar el arte en esa praxis vital; por el contrario, comparten la recusación del mundo ordenado conforme a la racionalidad de los fines que había formulado el esteticismo. Lo que les distingue de éste es el intento de organizar, a partir del arte, una *nueva* praxis vital.<sup>8</sup>

En este sentido, la concepción vanguardista del arte –que le otorga una función emancipadora, en tanto capaz de construir otra forma de praxis vital ajena a la racionalidad instrumental– coincide con el esteticismo en su rechazo a la “cotidianeidad”. Es esta coincidencia la que nos permite comprender una de las tentativas contemporáneas de superación de este debate –y de respuesta a las preguntas con las que iniciábamos nuestro trabajo–. Se trata de la postura de Jean-Marie Schaeffer (1952), figura importante en entornos francófonos, pero menos utilizada y puesta de relieve en otros lugares de la geografía europea probablemente porque, a pesar de su origen francés y su trayectoria en estudios literarios y filosofía, no ha continuado las sendas más transitadas del deconstructivismo ni de la estética continental. Schaeffer se inserta, más bien, en coordenadas naturalistas y pragmatistas heredadas en parte de John Dewey, y es desde ellas que considera que las dos posturas hasta aquí mencionadas comparten una misma convicción: la de una disociación entre arte y vida, cuando por ésta última entendemos nada más (y nada menos) que la vida cotidiana<sup>9</sup>.

Arte autónomo y arte emancipatorio son, desde esta postura, dos formas de lo mismo, esto es, dos formas de lo que el autor llama Teoría especulativa del Arte. En las próximas páginas explicaremos las principales líneas de tal Teoría (en qué consiste, cuál es su estructura lógica, cómo y cuándo se genera), introduciéndola en el marco de otras propuestas contemporáneas con las que consideramos que puede establecer un diálogo. Después, explicaremos una de las vías de estudio que, en un horizonte contemporáneo de reevaluación de las expectativas puestas sobre las prácticas artísticas y sobre la experiencia estética que en ellas suele jugar, nos permite una forma de acercamiento a ellas que contribuye a otras formas de concepción de nuestra subjetividad.

<sup>8</sup> Bürger, P., *Teoría de la vanguardia*, op. cit., p. 103

<sup>9</sup> “Selon la doctrine de l’art pour l’art, le monde de l’expérience artistique était transcendant au monde de l’expérience commune: l’art constituait un monde à part, clos sur lui même se définissant contre la vie. Selon les conceptions peu ou prou eschatologiques (que ce soit dans l’ordre politique ou dans l’ordre existentiel) qui la remplacèrent, l’art était destiné à une autre vie que la vie réelle, et plus précisément il s’adressait à une vie qu’il était censé lui même produire. L’art devait donc être crédité de la capacité de créer lui même ses propres récepteurs, de produire ses propres conditions de réception.” (Schaeffer, J.-M., *L’expérience esthétique*, Paris, Gallimard, 2015, p. 19).

## 1. La Teoría especulativa del Arte como una forma de compensación

PARA EMPEZAR, vale detenerse, a pesar de su extensión, en la definición introductoria que da el propio Schaeffer de lo que llama “Teoría especulativa del Arte”. Esta nace de la pregunta, formulada insistentemente a lo largo de la historia moderna de la filosofía: ¿qué es el arte? La respuesta combina, bajo todas sus formas y definiciones, lo siguiente:

(...) una tesis objetual (“El arte [...] cumple una tarea ontológica...”) con una tesis metodológica (para estudiar el arte hace falta determinar su esencia, es decir, su función ontológica). [Es una] teoría *especulativa* porque, en todas las formas que ha tomado a lo largo del tiempo, se deduce siempre de una metafísica general –sea sistemática, como la de Hegel, genealógica, como la de Nietzsche, o existencial como la de Heidegger– que le aporta su legitimación. (...) Teoría del *Arte*, con mayúsculas, porque más allá de las obras y los géneros, proyecta una entidad trascendente que ha de *fundar* la diversidad de las prácticas artísticas teniendo una prioridad ontológica sobre ellas.<sup>10</sup>

En este sentido, la Teoría supone una sacralización del Arte: la tesis objetual le otorga a esta esfera de la actividad humana la tarea de ofrecer un conocimiento extático que, tome la forma que tome en las diversas filosofías modernas (“la revelación de verdades últimas, inaccesibles a actividades cognitivas profanas; [la de] una experiencia trascendental que funda el ser-en-el-mundo del hombre; o, más aún, (...) la [de la] presentación de lo irrepresentable, del acontecimiento del ser”<sup>11</sup>), hace del arte un saber de orden ontológico. Siendo esto precisamente en lo que consistiría su esencia, la única manera adecuada de acercarse a las prácticas artísticas es determinando su función (tesis metodológica). Partiendo de este presupuesto, toda definición de qué sea el arte, a pesar de su apariencia descriptiva, no es sino una definición evaluativa que únicamente “describe” subsumiendo bajo la categoría de “artístico” o de “verdadero Arte” aquello que ya previamente ha hecho pasar por el tamiz de su ideal. La estrategia consiste en darle al término “arte” una función de elogio –ensalzar y encomiar algo mediante el uso y adjudicación de tal categoría– para después, y sólo después, otorgarle al término una nueva denotación o dominio sobre el que aplicar el término: “el dominio extensional de las artes se ve así identificado abusivamente con el campo de las obras, géneros y tipos de arte a los que el

<sup>10</sup> Schaeffer, J-M-. *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, París, Gallimard, p. 16.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 15.

teórico otorga un valor estético *positivo*. (...) La Teoría especulativa del Arte *propone* una nueva *convención* terminológica fundada sobre una definición evaluativa”<sup>12</sup>.

Esta Teoría, que Schaeffer considera que atraviesa toda filosofía del arte o estética filosófica, nace de una crisis de la que el Romanticismo es expresión y resultado, y cuyo punto neurálgico es el criticismo kantiano. En este sentido, si Kant ponía sobre la mesa la imposibilidad para el discurso filosófico de acceder a lo Absoluto, los románticos de Jena quisieron otorgar a la poesía tal acceso. Así lo señalan Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, para quienes el Romanticismo será una de las tentativas, dentro de lo que estos pensadores llaman “idealismo especulativo”, de recuperar una totalidad de saber y mundo, perdida para la filosofía por la falta de un sujeto que, presente a sí mismo por intuición originaria, fuera capaz de organizar *more geométrico*, a partir de la *mathesis* de su evidencia primera, tal totalidad<sup>13</sup>. La crisis que provoca Kant es leída por los primeros románticos como señal de la incapacidad del discurso filosófico para llevar a cabo tal recuperación o reconstrucción del Sistema, y consideran que la literatura (y, por sinécdoque, las artes) pueden ocupar tal función, la de la revelación ontológica o, en este caso, la de la presentación (*Darstellung*) de lo irrepresentable.

Ahora bien, la hipótesis de lectura que plantea Schaeffer con respecto a tal movimiento, toma la forma de la *compensación*. La Teoría especulativa del Arte, que implica una sacralización de este último, nace con una función compensatoria respecto a la incompatibilidad que la filosofía, tras Kant, encuentra “entre su forma discursiva (deductiva y apodíctica) y su contenido (o su referencia) ontológico”<sup>14</sup>. Lo que aparece como una pérdida de fuerza del *impetus metafísico* de la filosofía occidental es, no obstante, su metamorfosis, traslado o reorientación hacia otros lugares; concretamente hacia la obra de arte como objeto, entendida como realización empírica de una misma forma ideal, el Arte. Tal función compensatoria, sin embargo, no queda limitada al contorno del Romanticismo donde nace, sino que se extiende a pensadores tales como Nietzsche y Heidegger. Aunque no es este el lugar para detenernos en la extensa investigación que el autor hace del lugar compensatorio que estos pensadores le otorgan al Arte, es importante señalar que es precisamente la hipótesis de la compensación como función estructural la que le permite extender la Teoría a la filosofía de los dos alemanes y sortear lo paradójico de ello: en última instancia, la Teoría especulativa del Arte se sostiene en o presupone una teoría del Ser por la que se defiende la existencia de dos órdenes de realidad, la manifiesta, a la

---

<sup>12</sup> Ibid., 359.

<sup>13</sup> Cf. Nancy, J-L & Lacoue-Labarthe, P., *El absoluto literario*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012, p. 64.

<sup>14</sup> Schaeffer, J-M., *L'art de l'âge moderne*, op.cit., p. 19.

que el hombre accede con ayuda de los sentidos y el intelecto, y la oculta, que solo se abre al Arte, y a veces a la filosofía, y esta forma de concebir lo real es concienzudamente criticada y tratada de superar por Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, la adjudicación al Arte de un lugar estratégico, lo otro de la filosofía, “donde se refleja, donde encuentra su realidad canónica, la promesa de su futuro cumplimiento, su figuración inadecuada o su compañero dialógico”<sup>15</sup>, sigue estando presente. Y ello, ya no inmediata y directamente por influjo del criticismo kantiano, sino sobre todo por la poderosa extensión de las ciencias naturales y la creciente tecnificación de la vida cotidiana moderna a lo largo de los siglos XIX y XX. Esta habría incitado y promovido una poderosa y productiva labor de autodefinición y autolegitimación de la filosofía a través de la definición especulativa del Arte.

Schaeffer no es, en este sentido, el primero en pensar en términos de compensación este tipo de movimientos. Probablemente sea Odo Marquard quien, en la línea de su maestro Ritter, mejor represente el compromiso con tal marco de lectura en un sentido fuerte. Así, como es sabido, Marquard considera que hay “una forma de copertenencia entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza que es la compensación. (...) Las modernas ciencias naturales no arrinconan las ciencias del espíritu considerándolas superficiales, como tanto se dice, sino que crean su necesidad”<sup>16</sup>. En este marco, la Estética aparece para Marquard como un complejo narrativo que salvaguarda aquello que el racionalismo moderno expulsa o abandona, y así fortalece filosóficamente o legitima una transformación de la práctica artística como práctica autónoma que compensa la cosificación moderna del mundo de la vida, pero también la concepción de “arte escatológico” –que le daba a éste una función filosófica, histórica y política– y que, con Hegel y en adelante, tomaba un peso relevante<sup>17</sup>. De este modo, el arte aparece como un “órgano necesario de la experiencia humana en un mundo moderno cuya cientificidad y cuya tecnificación han desautorizado la pretensión de verdad de nuestra experiencia y nuestra percepción inmediatas, y cuya realidad ha incorporado como elemento suyo propio la ficción”<sup>18</sup>. Ahora bien, Marquard piensa aquí en la Estética como disciplina, desarrollada y fortalecida como tal en torno a la idea de “arte autónomo”; si bien Schaeffer comparte con él la necesidad de una distinción entre Estética (con Baumgarten y Kant como principales representantes) y la Filosofía del Arte, la compensación se da para el primero al interior del discurso filosófico –es decir, es la filosofía o Teoría

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 116.

<sup>16</sup> Marquard, O., *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 32.

<sup>17</sup> Cf. Marquard, O., *Estética e anestética*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 17.

<sup>18</sup> Domínguez Hernández, J., “Arte estético o escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna”, *Estudios de Filosofía*, no. 10, 1994, p. 151.

especulativa del Arte la que nace para compensar dificultades que el propio discurso filosófico encuentra en torno a su autoconservación— en lugar de ser la Estética la que desarrollara tal función compensatoria con respecto a la filosofía del Arte o, lo que es lo mismo, respecto a la Teoría especulativa del Arte.

En este sentido, Marquard sigue situándose *dentro* del debate entre arte autónomo frente a arte escatológico. Es probable que la postura de Schaeffer sea compatible con el compromiso de Marquard respecto a una antropología filosófica que reivindica la finitud del animal humano y lo define, no como “un ambicioso triunfador, sino como un animal que huye de sus defectos compensándolos”<sup>19</sup>, de tal manera que, cuando el autor francés critica la Teoría especulativa del Arte como gesto compensatorio, no es al carácter compensatorio de tal gesto al que va dirigida la crítica; si esto fuera así, ésta se teñiría con facilidad de la confianza neopositivista y racionalista en la deseabilidad y posibilidad de eliminar programáticamente el uso de narraciones, historias, mitos y fábulas como mecanismos de comprensión y orientación en pro del enfrentamiento directo y épico del ser humano sobre la realidad nuda. La crítica se dirige, más bien, hacia parte del discurso y ejercicio filosófico como práctica que, para concebirse como tal, ha tenido que definir las artes según una esencia compartida, la de su función cognitiva extática, compensando así la imposibilidad de su acceso discursivo a lo Absoluto y depositando en la definición de la esencia del Arte su propia especificidad y, por tanto, la garantía de su supervivencia. En este sentido, la crítica schaefferiana, frente a la postura de Marquard, se dirige a un gesto compensatorio concreto del cual es resultado el propio duplo arte autónomo/arte emancipatorio.

Teniendo esto en cuenta, la crítica de la Teoría especulativa del Arte se acerca algo más a la postura de Rüdiger Bubner. Este observa que en el mundo contemporáneo “el arte es menos un objeto ante el que la filosofía, segura de su fuerza, prueba su capacidad conceptualizadora, que un *medio* a través del que la filosofía busca las garantías de su propio estatuto teórico”<sup>20</sup>. Para Bubner, tanto la hermenéutica (con Heidegger y Gadamer a la cabeza) como la crítica de las ideologías (que sigue el modelo de Benjamin y Adorno) consideran al arte como el espacio donde tiene lugar una forma de verdad que adquiere inmediatamente un carácter paradigmático<sup>21</sup>. Si para la hermenéutica la experiencia estética ante una obra de arte supone la posibilidad de una verdad pre-reflexiva y pre-consciente, ajena al paradigma representacional y al esquema sujeto-objeto a él conectada —lo que sirve para iluminar

<sup>19</sup> Marquard, O., *Filosofía de la compensación*, op.cit., p. 30.

<sup>20</sup> Bubner, R., “De quelques conditions devant être remplies par une esthétique contemporaine”, en *Théories esthétiques après Adorno*, Paris, Actes Sud, 1992, p. 83.

<sup>21</sup> Ídem.

cuáles son las posibilidades de la tarea filosófica—, para la crítica de las ideologías “el arte informa a la filosofía de sus límites, y señala en la apariencia estética una instancia negativa que permite denunciar la contraverdad ideológica”<sup>22</sup>. A pesar de las diferencias entre ambas corrientes de pensamiento, las dos comparten el gesto de desarrollar “estéticas heterónomas” y utilizar el arte de manera compensatoria para atender a una cuestión que es, según Bubner, objeto privilegiado de la práctica filosófica: la pregunta por la verdad y por el conocimiento. Con la intención de volver a demarcar una rigurosa frontera entre teoría del arte y filosofía, Bubner retoma a Kant y propone una estética “autónoma” que permita comprender mejor qué sea una experiencia estética<sup>23</sup>.

A pesar de compartir tal intención con Schaeffer, a ambos autores les separa el afán bubneriano por descargar a la estética de las labores que le corresponden a la filosofía y, sobre todo, por devolverle a esta última el lugar que le pertenece. Nos parece problemático considerar que el objeto privilegiado de ésta sea la pregunta por la verdad, a la cual, además, no sería posible responder atendiendo a la observación y reflexión sobre otras prácticas humanas, como la artística, sino considerando únicamente el plano discursivo-argumentativo desplegado en la práctica científico-técnica y filosófica. La crítica de Bubner al movimiento por el cual se hace de la experiencia estética lugar de una verdad paradigmática —crítica que baila bien con la Teoría especulativa del Arte aquí planteada— puede llevar, en última instancia, a negarle a las prácticas artísticas y a la experiencia estética a ellas conectada (aunque no solo a ellas, como veremos algo más adelante) toda carga cognitiva, cuando por cognición no se entiende nada excepcional ni extraordinario. Tanto la adjudicación al Arte de una función cognitiva ontológica o extática, como la negación de todo su potencial cognitivo en vistas al fortalecimiento de fronteras disciplinares, reproducen un mismo presupuesto: la consideración de la experiencia estética como algo radicalmente diferente a la experiencia cotidiana pues, o bien pone en juego recursos específicos del ser humano, o bien inhabilita o desactiva aquellos que operan habitualmente. Es precisamente este mismo presupuesto el que subyace, como decíamos, a algunos de los vástagos de la Teoría especulativa del Arte como eran la concepción vanguardista y la concepción del arte autónomo.

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 86.

<sup>23</sup> Según él, se trata del “juego de las facultades humanas ante una apariencia autónoma inaprensible de manera definitiva (...), que, por ello, no cesa de reaparecer. Tal apariencia no es nunca algo dado ya definitivamente, sino que el juego consiste precisamente en navegar la “tensión entre afección sensible y performance creativa” (Bubner, R., “De quelques conditions...”, op.cit., p. 113.), esto es, entre pasividad y actividad (re)creadora de lo dado.

La propuesta de Schaeffer, por tanto, puede situarse en el marco de estos planteamientos. Sin embargo, se distancia de Marquard y Bubner porque, cada uno a su manera, reproducen algunos de los elementos propios de la Teoría especulativa del Arte: o bien valoran positivamente la compensación y conservación que supone la invención del “arte autónomo” frente al “arte escatológico” situándose, por tanto, al interior de tal debate (Marquard), o bien consideran que eliminar la filosofía del Arte y desarrollar una reflexión autónoma sobre la experiencia estética y las prácticas artísticas pasa por establecer barreras disciplinares *basándose en* supuestas problemáticas (la gnoseológica, la ética, la antropológica, la estética, la artística) que pertenecerían a una disciplina o a otra. En última instancia, esto puede llegar a reproducir el largo debate sobre la relación o falta de ella entre literatura (por extensión, el Arte) y filosofía, perteneciendo a esta última la pregunta por el saber. De lo que se trata es de evitar pensar este par según la relación de compensación, sin caer por ello en la autonomía y la emancipación comprendidas ambas como discontinuidad, ruptura o corte.

## 2. Una posible vía de salida: la experiencia estética como hecho antropológico desde un programa naturalista

SI EL DEBATE ENTRE ARTE AUTÓNOMO Y ARTE EMANCIPATORIO es producto de la Teoría especulativa del Arte y de su presupuesto fundamental, la separación entre arte y cotidianidad, ¿qué aproximación nos permite pensar la experiencia estética y las prácticas artísticas en su singularidad, pero en continuidad con el resto de la experiencia y actividad humanas?, ¿qué pensamiento nos da la posibilidad de mantener un diálogo y trabajo mutuos entre teoría de las artes, estética y filosofía? Sin pretender en este caso exhaustividad en las posibles respuestas y tentativas que los siglos XX y XXI han podido proponer a estas cuestiones, nos interesa establecer aquí la vía que se abre al recoger el testigo de la tarea filosófica que John Dewey proponía ya a principios del siglo pasado, al iniciar su conocido *El arte como experiencia*, apostando por la tarea filosófica de establecer una “continuidad entre las formas refinadas e intensas de la experiencia que son las obras de arte, y los acontecimientos, hechos y sufrimientos diarios, que se reconocen universalmente como constitutivos de la experiencia”<sup>24</sup>. Si esta es la tarea, parte de la estética contemporánea (aquella que podemos llamar estética naturalista crítica<sup>25</sup>) ha querido

<sup>24</sup> Dewey, J., *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 3-4.

<sup>25</sup> Si la estética naturalista ha tendido a desarrollar un enfoque reduccionista del fenómeno estético y las prácticas artísticas, con exponentes recientes como Chatterjee, A., *The Aesthetic Brain*, Oxford, Oxford University Press,

evitar caer en lo que han considerado dos errores o dos obstáculos a tal empresa, resultado de la Teoría Especulativa del Arte. Por una parte, se entiende como una traba fundamental la identificación entre lo “estético” y “lo artístico”, cuando se considera que lo primero consiste en una propiedad de un objeto particular (lo que se ha querido llamar “obra de arte”), en lugar de un tipo de *relación* que, si bien podemos establecer con ella –cuya complicada definición no nos detendremos aquí a explorar–, es posible establecerla con cualquier objeto y acontecimiento. En este sentido, “la conducta estética no se define por los objetos a los que se dirige, sino por la manera como se dirige a ellos (sean cuales sean)”<sup>26</sup>. Hablar de “objetos estéticos” como paso fundamental para la identificación de éstos con las “obras de arte” –y la identificación, en última instancia, de “lo estético” y “lo artístico”– supone un ejercicio de reducción de una relación o proceso a un objeto, a una propiedad o determinación objetual, y es una de las formas en que ha actuado nuestro “sesgo ontologizante”. En otras palabras, es resultado de nuestra (occidental) dificultad de pensar “lo real en términos de procesos, de transformaciones, de interdependencias y de interacciones, y [de definir] el lugar del hombre en ese real en términos de inmersión más que en términos de cara a cara”<sup>27</sup>. También, dicho de otro modo, es producto de nuestra tendencia a estructurar lo real según clases de objetos definidos en función de propiedades internas que traducen su naturaleza o esencia<sup>28</sup>. En este sentido, la Teoría especulativa del Arte y toda estética que piense en estos términos reproduce las líneas – a veces productivas y enriquecedoras, pero obstaculizadoras otras tantas – de la ontología occidental.

Pensar en términos de “conducta estética” en lugar de objeto estético y, por extensión, objeto artístico, no impide un segundo obstáculo: la consideración de que el centro de tal conducta es el juicio estético. Esta se ha mantenido sobre todo porque tal juicio “se supone garantiza la ex-territorialidad de la conducta estética respecto a otras conductas cognitivas”<sup>29</sup>, esto es, salvaguarda la capacidad que suponemos posee una obra o, incluso, un acontecimiento o escena cotidiano, de ofrecer un conocimiento extático. Sin embargo, esto presupone la necesidad de que la apre-

---

2013, ha surgido una nueva rama crítica con representantes como Hyman, J., “Art and Neuroscience”, en Matthew C. Hunter et Roman Frigg (dir.), *Beyond Mimesis and Convention*, Londres, Springer, 2010, pp. 245-261, Noë, A., *Strange Tools. Art and Human Nature*, New York, Farrar, Strauss & Giroux (MacMillan), 2015, Freedberg, D., “en Freedberg, D. & Gallese, V., Motion, Emotion and Empathy in Aesthetic Experience”, *Trends in Cognitive Science*, 2007, vol. 11, n° 5, pp. 197-203, y Bartalesi, L., *Histoire naturelle de l'esthétique*, París, CNRS Éditions, 2020.

<sup>26</sup> Schaeffer, J.-M., “Objets esthétiques?”, *L'homme*, n° 170, 2004, p. 16. DOI: 10.4000/lhomme.24782

<sup>27</sup> Schaeffer, J.-M., *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 32.

<sup>28</sup> Cf. Schaeffer, J.-M., “Objets esthétiques?”, op.cit., p. 19.

<sup>29</sup> Schaeffer, J.-M., *Les célibataires de l'art*, París, Gallimard, 1996, p. 17.

ciación que conlleva la conducta estética tenga forma predicativa y proposicional. Es precisamente de esta reducción de lo estético a su forma evaluativa o normativa la que subyace a la oposición que en el mundo contemporáneo se ha ofrecido ante la idea de que la conducta estética pueda explicarse según los procesos y recursos cognitivos y afectivos que en ella juegan.<sup>30</sup> Lo normativo, se dice, pertenece al orden de lo cultural, en oposición (o, por lo menos, quiebre y brecha respecto) al orden natural. Pero, en primer lugar, no sólo la conducta estética no es reductible a procesos de evaluación o juicio – pues, como diremos en breve, se ha tratado de pensar como un proceso de atención cognitiva –, sino que tampoco en sentido inverso, los juicios estéticos (el orden de lo normativo) pueden reducirse a otros niveles descriptivos del fenómeno estético; como decíamos, se trata de pensar en términos de *continuidad*. Esta “excludes complete rupture on one side and mere repetition of identities on the other; it precludes reduction of the “higher” to the “lower” just as it precludes complete breaks and gaps. The growth and development of any living organism from seed to maturity illustrates the meaning of continuity”<sup>31</sup>.

Como advierte Jordi Claramonte en el prólogo a *El arte como experiencia*, la postura de Dewey es un “naturalismo somático, que busca fundamentar sus ideas sobre la estética en las necesidades naturales determinadas por la constitución y las actividades del organismo humano”<sup>32</sup>. Para que este naturalismo no sea reduccionista, sin embargo, es necesario enfatizar esta noción fundamental y reguladora de continuidad entre los niveles más complejos, por una parte, y los más básicos, por otra, de los que los primeros emergen sin, no obstante, identificarse. El naturalismo desde el que quiere reestablecerse la relación entre arte y vida, pasando por una reestructuración de lo estético como conducta que está en la base de lo artístico, trata de ser un “naturalismo biológico” y no reduccionista:

[U]ne forme de naturalisme modelé sur la structure hiérarchique et émergente du vivant, et garante de l'autonomie théorique de chaque niveau de description. (...) l'accent est mis sur la continuité et sur la modalité d'interaction entre les différents niveaux émergents plutôt que sur la recherche d'éléments premiers de nature biologique, éléments auxquels seraient rapportés les niveaux de complexité supérieure comme le sont les processus culturels et sociaux.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Cf. Bartalesi, L., “L’horizon anthropologique de l’esthétique naturaliste”, *Nouvelle revue d’esthétique*, vol. 1, n° 15, 2015, p. 47.

<sup>31</sup> Dewey, J., *Logic. The theory of inquiry*, New York, Henry Holt & Co., 1939, p. 23.

<sup>32</sup> Dewey, J., *El arte como experiencia*, op.cit., xvi.

<sup>33</sup> Bartalesi, L., “L’horizon anthropologique de l’esthétique”, op.cit., p. 51.

Pues bien, desde estas coordenadas tener en cuenta la dimensión normativa de lo estético no es óbice o no impide tratar de explicar y comprender la conducta estética desde las aportaciones de las ciencias naturales –por ejemplo, la biología o las ciencias cognitivas–, como parte del acervo de conductas y recursos cognitivos habituales del ser humano. Como se afirma desde esta estética naturalista crítica, el hecho de que las estructuras implicadas en los procesos de cognición de nuestra especie sean de carácter social y cultural y, por ello, sean intrínsecamente evaluativas, no impide la autonomía teórica de cada nivel de descripción. Un ejemplo de este tipo de acercamiento es, como decíamos, el de Schaeffer<sup>34</sup>. Más allá de las especificidades que tal definición nos conduciría a explicar (lo que nos haría exceder la extensión y propósitos de este artículo), deseamos simplemente subrayar cómo un tal acercamiento impide pensar lo estético (no reducible a lo artístico, pero sí en continuidad con ello) como lo habría hecho la Teoría especulativa del Arte: no se trata ni de revelación extática u ontológica, ni de algo ajeno a cognición alguna –placer desinteresado del que se ocuparía la estética, para dejar a la filosofía el campo y la cuestión gnoseológicos–. Se trata de un hecho antropológico entre otros, singular y complejo, pero inserto en un esquema de la identidad humana cuya dinámica y retroactividad entre los diversos niveles de complejidad no es pensada nunca como trascendencia de unos niveles por otros, ni de reducción de unos niveles a otros. Pensar la continuidad entre arte y vida implica, entonces, pensar la conducta estética como una conducta “natural”, esto es, como una conducta social, cultural e histórica que forma parte del acervo de formas de relación con el medio que ha desarrollado nuestra especie en el curso de su evolución. A falta de dos planos (a falta, por tanto, de trascendencia o de reducción de uno al otro), la cognición que procura tal conducta no es especial o extraordinaria, ni sirve como reducto de una supuesta excepcionalidad humana respecto al plano de lo “meramente” natural.

### 3. Conclusiones

HEMOS VISTO QUE UNA DE LAS HEBRAS que han construido históricamente nuestra subjetividad ha sido nuestra concepción de qué sea el Arte (y, por una cuestionable identificación, la experiencia estética); la respuesta a esta pregunta ha configurado parte del conjunto cambiante de formas de concebir nuestra relación con lo real.

---

<sup>34</sup> Éste define lo estético como “atención cognitiva que se regula según un índice de di(satisfacción) interna [donde] su relación con el dis(placer) no es un rasgo adventicio, sino que define su funcionalidad específica: [...] La intención propia de la *conducta* estética reside en la búsqueda de una relación cognitiva satisfactoria *en acto* (más que al nivel de su resultado final)” (Schaeffer, J-M., *Les celibataires de l'art*, op.cit., p. 346).

El debate entre una concepción del arte autónomo, que aparece como distorsión ideológica al servicio de la clase burguesa al mismo tiempo que potencia indirecta de emancipación, y una concepción del arte (directamente) emancipatorio, vanguardista y en ocasiones contra-ideológico, está atravesado de una misma presuposición: la separación entre arte y vida o cotidianidad. Desde el planteamiento de Jean-Marie Schaeffer hemos podido ver que esta separación es producto, a la vez que contribución, de una estrategia compensadora de la filosofía sobre sí misma que tiene el nombre de “Teoría especulativa del Arte”. La imagen antropológica que esta Teoría ha ayudado a mantener es una por la cual el ser humano es el único ser que puede acceder a otro plano de lo real, en este caso a través de la experiencia extática que aporta el Arte y que permite un salto cualitativo. Desde los años noventa hasta la actualidad, se ha desarrollado una línea de pensamiento que se hace llamar “estética naturalista” y que, a pesar de los problemas de algunos de sus planteamientos, ha buscado establecer una continuidad entre arte y vida a partir de una reflexión y estudio de la experiencia estética. Esta línea, que está actualmente abierta, descarga a la conducta estética y a las prácticas artísticas de determinadas expectativas y exigencias, sin por ello extraerla del ámbito pragmático (práctico, ético-político, social e histórico) en el que es producida. En este sentido, contribuyen a comprender de otra forma el concepto de autonomía, al pensarlo junto con el de continuidad desde una perspectiva antropológica. Así, ni la autonomía de la conducta estética y las prácticas artísticas es resultado de su independización con respecto a nuestros intereses sociopolíticos y económicos, ni hay en ellas nada inherentemente emancipador: el potencial crítico de una práctica artística no reside, por tanto, en el carácter de otredad de aquello que supuestamente debiera provocar.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bartalesi, L., “L’horizon anthropologique de l’esthétique naturaliste”, *Nouvelle revue d’esthétique*, vol. 1, n° 15, 2015, pp. 43-58. doi: 10.3917/nre.015.0043
- Bartalesi, L., *Histoire naturelle de l’esthétique*, París, CNRS Éditions, 2020.
- Bürger, P., *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 2000.
- Chatterjee, A., *The Aesthetic Brain*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Dewey, J., *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Dewey, J., *Logic. The theory of inquiry*, New York, Henry Holt & Co., 1939.
- Domínguez Hernández, J., “Arte estético o escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna”, *Estudios de Filosofía*, no. 10, 1994, pp. 151-171.
- Eagleton, T., *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006.
- Freedberg, D. & Gallese, V., “Motion, Emotion and Empathy in Aesthetic Experience”, *Trends in Cognitive Science*, 2007, vol. 11, n° 5, pp. 197-203.
- Gautier, “Du Beau dans l’art”. *Revue des deux mondes* XIX, 1847, 887- 908.
- Hyman, J., “Art and Neuroscience”, en Matthew C. Hunter et Roman Frigg (dir.), *Beyond Mimesis and Convention*, Londres, Springer, 2010, pp. 245-261.
- Larraín, J., *El concepto de ideología*, 4 volúmenes, Chile, LOM, 2010.
- Marquard, O., *Estetica e anestetica*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Marquard, O., *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Nancy, J-L & Lacoue-Labarthe, P., *El absoluto literario*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012.
- Noë, A., *Strange Tools. Art and Human Nature*, New York, Farrar, Strauss & Giroux (MacMillan), 2015.
- Schaeffer, J-M-. *L’art de l’âge moderne. L’esthétique et la philosophie de l’art du XVIIIe siècle à nos jours*, París, Gallimard, 1992.
- Schaeffer, J-M-. *Les célibataires de l’art*, París, Gallimard, 1996, p. 17.
- Schaeffer, J-M., “Objets esthétiques?”, *L’homme*, no. 170, 2004, p. 16. doi: 10.4000/lhomme.24782

Schaeffer, J-M., *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE, 2009.

Schaeffer, J-M., *L'expérience esthétique*, París, Gallimard, 2015.

Wilcox, J., The beginnings of l'Art pour l'Art, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 11, nº4, 1953, 360-77. doi: 10.2307426457

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.003>  
Bajo Palabra. II Época. Nº31. Pgs: 71-88



*Sobre la ideología estética de lo informe: un comentario a propósito de las contribuciones de Adorno y Bataille*

*On the aesthetic ideology of the formless: a commentary on the contributions by Adorno and Bataille*

RAMÓN DEL BUEY CAÑAS

Universidad Autónoma de Madrid  
ramon.buey@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.004>  
Bajo Palabra. II Época. Nº31. Pgs: 89-108



*Recibido: 18/01/2022*  
*Aprobado: 20/06/2022*

Esta investigación se ha llevado a cabo en el marco de un contrato FPI-UAM, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, España. Agradezco a Pablo Castro García y a Guillermo López Morlanes sus generosas y valiosas aportaciones, de las que este texto se ha nutrido.

## Resumen

Este artículo es un comentario de dos contribuciones teóricas a propósito de la ideología estética que subyace en lo informe, entendido como un modo particular en que la oposición entre las nociones de contenido y forma ha sido constitutiva del modernismo estético. Los dos desarrollos teóricos en cuestión son los apuntados en *L'Informe* (1929), de Georges Bataille, y en *Vers une musique informelle* (1961), de T. W. Adorno. Para analizar las tesis más relevantes esbozadas en ambos textos elaboraremos una lectura crítica del planteamiento que Martin Jay realizó a propósito de esta cuestión, desplegado en su ensayo *Modernism and the retreat from form* (1991).

*Palabras clave:* ideología estética, informe, modernismo, materialismo, musique informelle.

## Abstract

Abstract: This article is a commentary on two theoretical contributions regarding the aesthetic ideology of the formless, understood as a particular way in which the opposition between the content and the form has been constitutive of aesthetic modernism. The two theoretical contributions are those pointed out in Georges Bataille's *L'Informe* (1929) and in T. W. Adorno's *Vers une musique informelle* (1961). In order to analyze the most relevant theses outlined in both texts, we will elaborate a critical reading of Martin Jay's approach to this question in his essay *Modernism and the retreat from form* (1991).

*Keywords:* ideology, formless, modernism, materialism, musique informelle.

## 1. El modernismo estético y lo informe

¿CÓMO SE HA FORMULADO LA HISTORIA del modernismo estético? Habitualmente, sostiene Martin Jay, como “el triunfo de la forma sobre el contenido”<sup>1</sup>. Esta preeminencia de la forma, a su vez, adquiere formas diversas, como el protagonismo de la autorreferencialidad frente a la expresión de algo externo a la obra misma, la prevalencia de la abstracción frente a la concreción, etc., y también habría operado en el ámbito de la crítica, independientemente del posicionamiento de ésta. Sin embargo, el propósito de Jay es intervenir el relato tópico mediante la introducción en él de una variable problemática: el impulso antiformal en el arte moderno “que podemos identificar del mejor modo posible con la enérgica defensa de lo *informe* hecha por Georges Bataille”<sup>2</sup>. Con el objetivo de proporcionar un marco teórico en el que poder presentar la particularidad de la noción de lo informe, conviene explicitar los cinco conceptos fundamentales de forma observados por el modernismo estético<sup>3</sup>. En primer lugar, la forma ha sido definida como la composición o el conjunto organizado de elementos distintos, de tal suerte que la buena forma sería aquella con arreglo al principio de proporción, orden o armonía entre las partes componentes. En segundo lugar, la forma ha sido asimilada como aquello percibido directamente por los sentidos, residiendo su valor en el placer suscitado sensiblemente antes que en el significado transmitido. En tercer lugar, la forma puede comprenderse como figura, silueta o contorno. En un cuarto sentido, encontramos la idea de forma como el substrato, la esencia de algo, su verdad última. Por

<sup>1</sup> Jay, M., *Modernism and the retreat from form*. Filozofski Vestnik, 12 (1991), 61-73. La edición castellana del texto se encuentra en Jay, M., *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 273.

<sup>2</sup> Ibid. p. 274. La caracterización de lo informe puede encontrarse en el proyecto que Bataille, junto al escritor Michel Leiris, desarrolló a la manera de “diccionario crítico”, en el que, tomando como punto de partida términos familiares, se revelaban asociaciones inauditas, induciendo así una actitud transgresora con respecto a la posibilidad de que tales términos pudiesen ser captados por una mera definición preconcebida. Estos textos, que fueron publicados originalmente en la revista *Documents* entre 1929 y 1930, y recopilados después en Bataille, G., *Oeuvres complètes, tome 1: Premiers écrits 1922-1940*, París, Gallimard, 1970. Asimismo, se encuentran en parte disponibles en castellano en Bataille, G., *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003. La entrada de diccionario titulada *L'Informe* se encuentra en la página 55 de esta edición en castellano.

<sup>3</sup> En lo que se refiere a la síntesis de estos cinco conceptos fundamentales de forma, seguimos, como hace el propio Jay, el ensayo de W. Tatarkiewicz “Form in the history of aesthetics”, compilado en el segundo volumen de Weiner, P. P., *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1973.

último, la forma ha significado también la elaboración de estructuras y categorías intelectuales del mundo que experimentamos.

Frente a estas caracterizaciones del concepto de forma, la peculiaridad del impulso antiformal defendido por Bataille radicaría en que no articuló su crítica de manera positiva, desde la perspectiva de una defensa del contenido, sino más bien “en términos negativos, como deformación o, aún más radicalmente, como amorfismo”<sup>4</sup>. Así, en vez de entender la belleza ideal como lo prioritario, esta corriente concedió mayor atención a lo impuro, lo abyecto, lo oscuro. Podemos encontrar desarrollos de esta propuesta en el aporte batailleano más paradigmático con respecto a la noción de lo informe, correspondiente a su breve texto homónimo:

Informe: Un diccionario comenzaría a partir del momento en que ya no suministrara el sentido sino los usos de las palabras. Así, informe no es solamente un adjetivo con determinado sentido sino también un término que sirve para descalificar, exigiendo generalmente que cada cosa tenga su forma. Lo que designa carece de derecho propio en cualquier sentido y se deja aplastar en todas partes como una araña o una lombriz. Haría falta, en efecto —para que los académicos estén contentos— que el universo cobre forma. La filosofía entera no tiene otro objeto: se trata de ponerle un traje a lo que existe, un traje matemático. En cambio, afirmar que el universo no se asemeja a nada y que sólo es informe significa que el universo es algo así como una araña o un escupitajo.<sup>5</sup>

Las imágenes de la araña, la lombriz o el escupitajo son indicativas de este alegato por la deformación, que también cabe ser señalado como una defensa de la descomposición o de la putrefacción, según ha señalado Rosalind Krauss<sup>6</sup>. En este sentido, el materialismo batailleano, con su foco puesto en lo bajo y en lo abyecto, no debe asociarse a una valoración de la materia al estilo de la vindicada por la teleología histórica ni tampoco con ninguna dialéctica marxista contemporánea al autor<sup>7</sup>. La alteración cifrada en la expresión de lo informe no opera por contradicción y, por tanto, tampoco cabe localizar aquí ninguna mediación conducente a una síntesis superior: lo informe no propicia un enaltecimiento, sino una degradación.

<sup>4</sup> Jay, M., *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Barcelona, Paidós, 2003, p. 276.

<sup>5</sup> Bataille, G., *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003, p. 55.

<sup>6</sup> La figura de Rosalind Krauss resulta indispensable para contextualizar el interés que suscitaron en Estados Unidos durante los años 80s y 90s las ideas de Bataille con respecto a lo informe. La máxima expresión de la reflexión crítica de Krauss a este respecto es la constituida por la exposición *L'Informe: mode d'emploi*, que tuvo lugar en el Centro Pompidou en 1996, y el catálogo asociado a dicha muestra: Krauss, R. E. & Bois, Y.-A., *Formless: A User's Guide*, Nueva York, MIT Press, 1997.

<sup>7</sup> En este sentido, cabe recordar el modo en que Pierre Macherey denominó la posición de Bataille: “materialismo desdialéctizado”. Cf. Macherey, P., “Georges Bataille y la inversión materialista”, en *¿En qué piensa la literatura?*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2003, pp. 141-164.

Tras esta caracterización de lo informe batailleano, Jay pasa a llamar la atención sobre figuras modernistas en las que es posible observar este impulso antiformal, señalando, además, que dicha detección ha sido un ejercicio llevado a cabo desde el ámbito de la crítica. En este sentido, alude al estudio de Kristin Ross sobre Rimbaud y la Comuna de París<sup>8</sup>, a Rosalind Krauss y su lectura de la fotografía surrealista<sup>9</sup>, a la argumentación de Lyotard a propósito de la recepción de lo sublime por parte del arte moderno<sup>10</sup> y, finalmente, al campo musical, aduciendo una serie de ejemplos en los que asimismo cabe rastrear la tendencia informe que venimos glosando: los experimentos de Schoenberg con relación al atonalismo y la *Sprechstimme*, las obras futuristas de Luigi Russolo, *L'histoire du soldat* (1918) de Igor Stravinsky y *Ionisation* (1931) de Edgard Várese. La utilización del ruido como material compositivo, los patrones acústicos sin ningún diapasón discernible que ocuparon el lugar de las notaciones de la escala tradicional o el desplazamiento del rol hegemónico que hasta entonces había desempeñado el tono por las instancias del timbre y el color son algunos de los fenómenos resaltados para articular lo que Jay denomina explícitamente “informe musical”.

De lo expuesto hasta aquí se sigue la reelaboración de la definición cuestionada que tomamos como punto de partida, de tal modo que el impulso antiformal disputa ahora aquel pretendido triunfo de la forma frente al contenido, reconociendo una tensión teórica que pasa a ser constitutiva de aquello que entendemos por modernismo estético. Así como ocurría con la abandonada relación de dominación entre la forma y el contenido, esta tensión teórica irresuelta puede conceptualizarse y explicarse de varios modos posibles: como una imbricación entre la estática (la forma, la estructura, lo inmutable...) y la dinámica (la vida, la energía, lo efímero...), como lo que Lacan denominaría un entrelazamiento quiasmático<sup>11</sup> o una interferencia entre lo simbólico y lo imaginario, como una contaminación de la institución arte por la corriente vanguardista, etc. Toda esta reconfiguración, por otra parte, vendrá acompañada del reconocimiento de un correlato político que podemos caracterizar, sin dedicarle mayor tratamiento en estas páginas, como la posibilidad de realizar el potencial revolucionario que palpita en las masas informes.

Jay, en un último paso argumentativo, encamina toda esta caracterización de la tensión teórica entre el tópico de la hegemonía formal del modernismo estético y la significación del contra-impulso de lo informe hacia la defensa de una tesis que de-

<sup>8</sup> Cf. Ross, K., *El surgimiento del espacio social. Rimbaud y la Comuna de París*, Madrid, Akal, 2018.

<sup>9</sup> Cf. Krauss, R., “Corpus delicti”, *October*, nº 33 (1985), p. 34.

<sup>10</sup> Cf. Lyotard, J.-F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra, 1987.

<sup>11</sup> Cf. Lacan, J., “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, en *El seminario. Libro 11*, Buenos Aires, Paidós, 1986.

sarrollará en otros lugares con mayor detenimiento: la crisis del ocularcentrismo en el contexto de la cultura occidental del siglo XX<sup>12</sup>. Finalmente, el establecimiento de esta recalculada correlación de fuerzas se proyecta sobre el escenario de nuevos interrogantes, que tratan de elucidar si ello ha supuesto una ganancia en nuestra disposición con respecto a la alternancia, y la inestabilidad consiguiente, entre inteligibilidad e ininteligibilidad, límite y transgresión, orientación y confusión, etc. La sugerencia que desliza la conclusión del texto es que el reconocimiento del impulso antiformal que venimos señalando podría inspirar y dirigir energías emancipadoras más allá del ámbito artístico. Pero no perseguiremos aquí tal hipótesis, sino que nos detendremos en este punto para examinar más circunstanciadamente un hecho que, a la luz de lo presentado hasta ahora, resulta extraño. Si Jay postuló esta revisión del modernismo estético como una ilustración del decaimiento del ocularcentrismo, y si en dicha reconsideración los aportes teóricos y críticos desempeñan una función argumentativa central en cuanto a la detección del impulso antiformal se refiere, ¿por qué no tuvo en consideración el proyecto de una *musique informelle*, esbozado en sus últimos años de vida por T. W. Adorno?

## 2. Adorno y la *musique informelle*

EN EFECTO, LLAMA LA ATENCIÓN QUE, A LA HORA DE ILUSTRAR el modo en que la crítica detectó el impulso antiformal, se produce un salto aparentemente no justificado que transita desde los nombres de críticos como Ross, Krauss o Lyotard a las figuras de artistas como Russolo, Schoenberg, Stravinsky y Varése. Es cierto que estos músicos realizaron importantes contribuciones teóricas (aunque igual de cierto es que no relacionadas, al menos de manera directa, con una tematización y tratamiento de lo informe), pero Jay no invoca sus nombres para referirse a la *Poética musical*<sup>13</sup>, *El arte de los ruidos*<sup>14</sup> o *El estilo y la idea*<sup>15</sup>, sino que se centra en algunas de las composiciones de estos autores que representan los rasgos de lo informe. En todo caso, *a priori* resultaría mucho más evidente traer a colación el ejemplo de Adorno y su proyecto de una *musique informelle*<sup>16</sup>, que hasta en el propio título lleva inscritas las trazas de amorfismo que venimos analizando. Si además de esto

<sup>12</sup> Cf. Jay, M., *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid, Akal, 2007.

<sup>13</sup> Stravinsky, I., *Poética musical*, Barcelona, Acanalado, 2006.

<sup>14</sup> Russolo, L., *El arte de los ruidos*, Buenos Aires, Dobra Robota Editora, 2018.

<sup>15</sup> Schoenberg, A., *El estilo y la idea*, Barcelona, Idea Books, 2005.

<sup>16</sup> “Vers une musique informelle” se presentó, en primer lugar, como una conferencia dictada en 1961 en los cursos de verano de Kranichstein. El texto se encuentra en las obras completas de Adorno, T. W., “Vers une musi-

tenemos en consideración el marco de la crisis del ocularcentrismo occidental, en el que se produce este reconocimiento de la tensión entre lo formal y lo informe constitutiva del modernismo estético, cuesta todavía más entender por qué fue precisamente en un ámbito como el de la música donde se produjo la mencionada omisión.

Si atendemos al recorrido editorial de los textos involucrados en este respecto, no hallamos ninguna clave explicativa. El ensayo de Jay fue publicado en el año 1991, una fecha muy posterior a 1961, la de aparición del proyecto de Adorno de una música informe. En 1991 no se podrían haber tenido en cuenta referencias venideras sobre la cuestión, como los trabajos de Fédida<sup>17</sup>, Didi-Huberman<sup>18</sup> o los ya citados de Rosalind Krauss, pero este no parece ser el caso. Y, si bien el texto de Adorno no fue vertido al inglés hasta el año siguiente<sup>19</sup>, tampoco es plausible abrazar la hipótesis de un desconocimiento de esta obra por parte del intelectual norteamericano. Podríamos pensar que esto sí pudo ocurrir con otras contribuciones teóricas que asimismo habrían ofrecido argumentos relevantes en cuanto a la transformación de la relación contenido-forma en el ámbito de la crisis de la música modernista, pero con las que nuestro autor no tendría por qué estar familiarizado<sup>20</sup>. Sin embargo, en los comienzos de los años 90 Jay ya había publicado su monografía sobre Adorno<sup>21</sup>, así como su eminente trabajo a propósito de la Escuela de Fráncfort<sup>22</sup> y su remarcable estudio de los posicionamientos que diversos pensadores marxistas, entre ellos Adorno, adoptaron con respecto a la noción de totalidad<sup>23</sup>. Pues bien, la omisión de *Vers une musique informelle* resulta todavía más llamativa si atendemos a las tesis defendidas en sus páginas.

Las ideas de Adorno en torno a *une musique informelle*, como ha señalado Marina Hervás, encuentran un acicate fundamental en la polémica mantenida con Heinz-Klaus Metzger a raíz de la publicación de “El envejecimiento de la filosofía

---

que informelle”, *Gesammelte Schriften*, vol. 16. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978, pp. 493–540. La edición castellana del texto se encuentra en Adorno, T. W., *Escritos musicales I-III*, Madrid, Akal, 2006, pp. 503-549.

<sup>17</sup> Cf. Fédida, P., *Le Mouvement de l'informe*, “La Part de l'Œil”, 10, 1994, pp. 21-27.

<sup>18</sup> Cf. Didi-Huberman, G., *La ressemblance informe, ou Le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, París, Macula, 1995.

<sup>19</sup> Cf. Adorno, T. W., *Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music*, Londres, Verso Books, 1994.

<sup>20</sup> Acaso la referencia más relevante en este sentido sea Xenakis, I., *Formalized Music*, Bloomington, Indiana University Press, 1971.

<sup>21</sup> Cf. Jay, M., *Adorno*, Massachusetts, Harvard University Press, 1984.

<sup>22</sup> Cf. Jay, M., *The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Canada, Little Brown and Company, 1973.

<sup>23</sup> Cf. Jay, M., *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.

de la nueva música” (1957)<sup>24</sup>. En este texto, Metzger reprocha a Adorno su fijación con la *Papiermusik*, con la partitura, y le insta a dirigir su atención a “lo que sucede sonoramente, la articulación audible del contexto compuesto”, una recomendación que, sin duda, no contradice las declinaciones de la crisis del ocularcentrismo, ahora observadas en la esfera del análisis musical. Adorno se hará cargo de la crítica de Metzger, pidiéndole por correspondencia referencias e información para conseguir más materiales, y solicita expresamente que se los mande de Francia. En la carta de respuesta de Metzger, fechada el 2 de julio de 1957, entre las obras recomendadas encontramos no pocas con partida de nacimiento francesa, como son la *Polyphonie X*, *Le Marteau sans maître* y *Le Visage nuptial*, de Pierre Boulez. Cuatro años más tarde, Adorno publicará *Vers une musique informelle*, en cuyo inicio se reconoce la deuda con el teórico de Constanza y se afirma que “la expresión francesa *musique informelle* la he inventado como una pequeña seña de gratitud hacia la tierra en la que la tradición de la vanguardia es lo mismo que el coraje civil para el manifiesto”<sup>25</sup>.

Pero, además de esta filiación francesa y sus resonancias políticas, podemos señalar tres argumentos fundamentales para rastrear las homologías entre el proyecto adorniano y la teorización de lo informe por parte de Bataille. El primero de ellos tiene que ver con el carácter refractario de ambas instancias, la *musique informelle* y lo informe, en cuanto a ser definidas positivamente. Si Jay, como indicamos más arriba, hizo énfasis en el hecho de que la articulación batailleana se desplegó en términos negativos, subrayando su amorfismo y sus procesos de deformación frente a una defensa positiva del contenido, podemos localizar un gesto paralelo en la aportación de Adorno:

No cabe definir *musique informelle* a la manera trivialmente positivista. Si de hecho designa una tendencia, algo que deviene, entonces se burla de la definición, tal como Nietzsche, una referencia nada mala en *musicis*, dijo una vez que todo lo histórico se sustraía auténticamente al método semiótico-definitorio. Para aclarar mi concepción de una música informal no puedo presentar ni un programa de lo atemático, ni la ley de la probabilidad de los puntos sobre el papel de escribir, ni nada por el estilo. Me gustaría, sin embargo, acotar el horizonte de este concepto. Lo que se denota es una música que ha descartado todas las formas que se enfrentan a ella de una manera externa, abstracta, fija, pero que, perfectamente libre de lo heterónomamente impuesto y extraño a ella, se constituye no obstante de una manera objetivamente obligatoria en el fenómeno, no en estas legalidades exteriores.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> En lo que sigue me basaré en los análisis de Hervás Muñoz, M., *Pensar con los oídos: conocimiento y música en la filosofía de T. W. Adorno*, Tesis doctoral. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017, pp. 125-130.

<sup>25</sup> Adorno, T. W., “Vers une musique informelle”, en *Escritos musicales I-III*, Madrid, Akal, 2006, p. 506.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 506.

En este fragmento, cuyo rechazo del positivismo no deja demasiado margen a la interpretación, podemos localizar ese desplazamiento de la notación visual en favor de la articulación audible del contexto compuesto recomendada por Metzger. Parecería entonces que la sucesión de sonidos tomados en sí mismos, en su acontecer, constituiría la fenomenología de la música informe, sustrayéndose a la legalidad exterior de la partitura o de cualquier otro código impuesto desde fuera, así como el mundo, lo que existe, se resistiría a la forma universal, a ser enfundado en el traje matemático de la filosofía criticado por Bataille. Esta concepción no ha de confundirse, como matiza Adorno, con un programa de lo atemático, pues la perspectiva de caracterizar la música informe desde la dimensión de su tema, aunque sea para oponerse a ella, introduce de matute aquella recuperación de la preeminencia del contenido que el impulso antiformal del modernismo estético descrito por Jay se negó a abrazar.

Sin embargo, hay un segundo aspecto que conviene tener en cuenta a la hora de establecer paralelismos entre la *musique informelle* y lo informe batailleano, pues matiza esta negatividad, por lo demás manifestada en ciertos momentos por ambos autores sin ambages. La cuestión es la siguiente: el carácter negativo del impulso antiformal no implica su identificación con algo así como un materialismo idealista, sino que subraya la importancia de una dimensión relacional inscrita en la propia obra, irreductible en última instancia a sus elementos. En un gesto que denota el claro antagonismo en este periodo final de su producción teórica con respecto al paradigma serial, Adorno afirma que “la música no se compone de elementos, por muy bien depurados que estén de todo lo intruso”<sup>27</sup>. Esto quiere decir que el rechazo de lo temático ya no tiene por qué ser entendido necesariamente como conducente a las tesis serialistas a propósito del concepto de “elemental”, también impugnado por Metzger de manera previa. A nuestro juicio, lo más interesante de este posicionamiento es su diferencia con respecto a otras propuestas coetáneas centradas en el reduccionismo de la escucha<sup>28</sup> y la autorreferencialidad de los sonidos<sup>29</sup>, toda vez que, al contrario que éstas, la *musique informelle* sostendría la función crítica del material sonoro frente a la figura o la abstracción de la forma sin por ello incurrir en la asunción metafísica y positivista de que el sonido desprovisto de todo sentido sería su propio sentido: antes bien, lo irreductible en este caso sería como tal la relación<sup>30</sup>. Este respecto nos proyecta hacia el ámbito de la ideología y el pro-

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 528.

<sup>28</sup> Cf. Schaeffer, P., *Tratado de los objetos musicales*, Madrid, Alianza, 1988.

<sup>29</sup> Cf. Cage, J., *Silence: Lectures and Writings*, Connecticut, Wesleyan University Press, 1961.

<sup>30</sup> Esta reivindicación de la importancia del concepto de relación, que “durante los últimos años ha sido incuestionablemente desatendido en la reflexión teórica de la evolución”, sería asimismo defendida años más tarde

blema teórico de la autonomía, pues la caracterización del sonido propugnada por Adorno adquiere el relieve de “un momento de paso del automovimiento crítico de la música, un antiideológico valor límite”<sup>31</sup>, y en tal necesidad de “una clase de configuraciones que no se pueden extraer de él [del sonido]”<sup>32</sup> es donde acaso radique su mayor punto de desencuentro con otras propuestas que cifraron esta disolución de las inserciones del sujeto mediante el recurso a la aleatoriedad. Esto puede fundamentar una inconmensurabilidad entre *la musique informelle* y elaboraciones que otorgaron al azar un papel fundamental (sin que ello comportara una defensa del reduccionismo sonoro más arriba apuntado), como la música estocástica de Iannis Xenakis, pero no ofrecería todavía razones suficientes para desligar el programa adorniano de las tesis sobre lo informe de Bataille<sup>33</sup>.

Sin embargo, antes de pasar al tratamiento de la omisión de la *musique informelle* en la revisión del modernismo estético por parte de Jay, hemos de presentar una última reflexión a propósito del problema de la aleatoriedad. Porque, ¿acaso no podríamos plantear un vínculo entre la imprevisibilidad de la *musique informelle*, en tanto que irreductible a la fijación previa de la notación visual, y el carácter deforme, irreconocible, en definitiva, de lo informe musical? Adorno afirma que la música de vanguardia reclamaría ahora una concatenación de sonidos que sorprendiese al compositor del mismo modo que al químico la serendipia del descubrimiento de una nueva sustancia en los ensayos de laboratorio, de tal suerte que lo sorpresivo como tal irrumpiría en el propio proceso de composición. En este sentido, el filósofo alemán realiza un matiz fundamental, que alienta la cercanía de la *musique informelle* con los planteamientos de Bataille en la medida que ésta se resiste a diluir o resolver la tensión constitutiva entre lo formal y lo antiformal (entre la imaginación y lo imprevisible, en los términos de Adorno), diferenciando esta clase de nexo de “una ecuación que podría resolverse de un lado u otro”<sup>34</sup>. En este punto, cobra sentido el exergo que encabeza *Vers une musique informelle*, extraído de *L'innommable* de Beckett: «Dire cela, sans savoir quoi». Así, Adorno llega a declarar que “la *musique informelle* sería la imaginación de algo no totalmente imaginado: la absorción controladora por parte del oído compositivo subjetivo de

---

por el economista francés Jacques Attali, en la conclusión de su clásico estudio. Cfr. Attali, J., *Bruits: essai sur l'économie politique de la musique*, París, Presses Universitaires de France, 1977.

<sup>31</sup> Adorno, T. W., “Vers une musique informelle”, en *Escritos musicales I-III*, Madrid, Akal, 2006, p. 528.

<sup>32</sup> Ídem.

<sup>33</sup> Si bien ha habido intentos de conceder importancia a la cuestión de la aleatoriedad en los planteamientos de Bataille, estas argumentaciones no se han enfocado en la teorización de lo informe por parte del filósofo francés. Cf. Marasco, R., “Georges Bataille. Aleatory Dialectics”, en *The Highway of Despair: Critical Theory After Hegel*, University Press Scholarship Online, 2015, DOI: 10.7312/columbia/9780231168663.001.0001.

<sup>34</sup> Adorno, T. W., “Vers une musique informelle”, *Escritos musicales I-III*, Madrid, Akal, 2006, p. 532.

lo que [...] en absoluto puede imaginarse en cada nota individual”<sup>35</sup>, y esto apunta en la dirección de que no es posible hallar una regla abstracta o formal que sea capaz de establecer una diferencia rígida y universal entre, por una parte, el ejercicio de objetualización vacía llevado a cabo por el sujeto modernista (entendido ahora según los parámetros del viejo paradigma de la preeminencia formal puesto en cuestión por Bataille, Jay y el último Adorno) y, por otra parte, un principio de composición en imaginación constante, sin un momento de concreción o materialización. Estas notas a propósito de la tensión irresuelta entre la fantasía y lo imprevisible pueden ser tomadas como el tercer razonamiento fundamental para subrayar una proximidad entre los desarrollos adornianos de la *musique informelle* y los desarrollos batailleanos de lo informe. Por tanto, ya estamos en condiciones de transitar hacia la consideración de aquellos elementos que, según nuestra hipótesis de lectura, podrían haber disuadido a Jay de incluir la contribución de Adorno en su revisión del modernismo estético.

### 3. La omisión de la *musique informelle* en el análisis de Jay

LO CIERTO ES QUE NO TENEMOS DEMASIADOS ARGUMENTOS para interpretar la ausencia de la *musique informelle* en el texto de Jay como una omisión deliberada antes que como un olvido involuntario. Habida cuenta de los nexos y los paralelismos que hemos ido estableciendo entre el programa adorniano y la caracterización de lo informe batailleano, nos centraremos ahora en el rastreo de la animadversión entre estas dos figuras y la divergencia de sus proyectos, según se explicita en diversos pasajes de la correspondencia entre Walter Benjamin, Max Horkheimer y T. W. Adorno. Para ello, seguiremos en buena medida el minucioso estudio elaborado por Michael Weingrad<sup>36</sup> a propósito de las relaciones entre las instituciones que fundaron ambos autores respectivamente, el Collège de sociologie y el Instituto de Investigación Social, y concluiremos el presente artículo ofreciendo una serie de reflexiones a propósito de los problemas teóricos que entraña la defensa de una inconmensurabilidad entre el proyecto de la música *informelle* y la caracterización de lo informe aquí analizada.

Es un lugar común afirmar que lo más relevante de la exigua relación que conocemos entre Bataille y Adorno fue la recuperación por parte de este último, cuando concluyó la guerra, del manuscrito de la *Das Passagen-Werk* que Walter Benjamin

---

<sup>35</sup> Ídem.

<sup>36</sup> Cf. Weingrad, M., “The College of Sociology and the Institute of Social Research”, *New German Critique*, Otoño, N.º. 84, 2001.

había confiado al responsable de la Bibliothèque Nationale para su discreta custodia en 1940. Pero en este aserto se condensa algo verdadero: la figura de Benjamin y su labor de mediación entre Bataille, Horkheimer y Adorno resulta indispensable para reconstruir los puntos de acuerdo y de desencuentro entre los autores de *Dialéctica de la Ilustración* y el primero. Benjamin no entró en contacto con el círculo batailleano hasta el año 1935, cuando Pierre Klossowski lo invitó a asistir a uno de los encuentros de *Contre-attaque*, el grupúsculo político fundado por Bataille y André Breton. A comienzos de 1936, el Instituto de Investigación Social solicitará a Klossowski la tarea de traducir el célebre ensayo de Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, a la que seguirán, tras la sugerencia del propio Benjamin, más encargos venideros. Pero, aunque Benjamin escribió a Adorno para recomendar el trabajo de Klossowski<sup>37</sup>, la relación entre estos dos últimos nunca se dio precisamente en buenos términos.

En cualquier caso, el grupo que habremos de considerar con mayor atención para indagar una relación más directa entre Bataille y Adorno será *Acéphale*. Porque en el proyecto de esta publicación (además de grupúsculo) cristalizará el aspecto más problemático para los miembros del Instituto: su supuesta impronta surrealista, confusa e irracional. Con relación al primer número de la revista, Adorno afirmará: “En cuanto a los surrealistas *in toto*, yo también tengo la sensación de que la confusión irracionalista empieza a sobrepasar los grandes logros de Max Ernst”<sup>38</sup>. Pero la estima que el Instituto prodigó al segundo número no fue mejor que la anterior: “La revista”, escribe Horkheimer a Adorno en el 6 de abril de 1937, “aparece con una vestimenta surrealista radical y contiene rancias enseñanzas liberales. Bastante subalterno y miserable. Con estos franceses también todo parece ir cada vez más cuesta abajo”<sup>39</sup>. Sin embargo, es conveniente advertir en este punto lo inexacto de la apreciación del filósofo alemán, por lo demás comprensible, al menos en cierta medida, si tenemos en cuenta el carácter póstumo de varios de los documentos que certifican la diferencia de posiciones entre el círculo batailleano y el círculo surrealista<sup>40</sup>. Sea como fuere, los miembros del Instituto estaban interesados en el surrealismo como una penetrante crítica de la Ilustración, y entendían que sendos proyectos, el del movimiento liderado por André Breton y el desplegado en *Dialéctica*

<sup>37</sup> Cf. la carta de Benjamin a Adorno del 7 de febrero de 1936. Emplearemos en lo que sigue las traducciones incluidas en Adorno, T. W. & Benjamin, W., *Correspondencia: 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>38</sup> Carta de Adorno a Horkheimer del 25 de enero de 1937, en Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften XVI: Briefwechsel 1937-1940*, Berlín, Fischer Taschenbuch, 1995. Traducción propia.

<sup>39</sup> *Ibid.*, traducción propia.

<sup>40</sup> Cf. Bataille, G., *Œuvres complètes (Tome 2): Volume 2, Ecrits posthumes (1922-1940)*, París, Gallimard, 1970. Jay sí se hizo cargo de estas diferencias, al menos en lo que a la crisis de ocularcentrismo se refiere: cf. Jay, M., “La

de la *Ilustración*, eran similares en cuanto a su objetivo, pero no así en cuanto a los medios dispuestos para su realización. Lo que los miembros del Instituto querían evitar a toda costa, y así lo reflejaron en diversos pasajes de la correspondencia que venimos citando, eran los excesos surrealistas, que interpretaban como una aleación intolerable de incomprendibilidad y sinrazón.

Sin embargo, a pesar de la beligerancia del fragmento literal que hemos citado más arriba, Adorno también dedicó algún comentario apreciativo, o cuando menos interesado, con respecto a los autores de las contribuciones publicadas en las páginas de *Acéphale*. De hecho, algo después de estos intercambios con Horkheimer criticando el espíritu de la revista, Adorno se puso en contacto con Benjamin en un intento de extender la presencia del Instituto en Francia. Esta petición supondrá la primera de las dos ocasiones en las que la figura de Bataille será explícitamente nombrada en la correspondencia a la que venimos haciendo alusión:

Quiero rogarle además que mire de conseguir colaboradores franceses altamente cualificados. Por supuesto que en la selección no habría que olvidar a Aron, que está, por otra parte, convirtiéndose ya en un auténtico problema; no habría, de todos modos, que dejarte ser el único. Por mi parte nombré a Caillois y Bataille (?)<sup>41</sup>.

No está claro qué motivó la recomendación de Adorno, a pesar de sus evidentes reservas, saturadas en ese signo final de interrogación: ¿cómo pudo transitar, en el lapso de pocos meses, desde el juicio de “confusión irracionalista” a “colaboradores franceses altamente cualificados”? En este punto Weingrad señala hacia una posibilidad incierta: que el filósofo alemán conociese a Bataille durante una de sus visitas a París. Quizá lo que este episodio ponga de manifiesto por encima de cualquier otro aspecto sea la coincidencia en la crítica al racionalismo instrumental y la necesidad del Instituto de ampliar sus redes de intervención en este sentido, pero en ningún caso podemos inferir de estos breves comentarios ninguna posición de fondo que evidencie un divorcio insalvable entre los postulados adornianos y los desarrollos teóricos de Bataille.

La carta restante tampoco arroja ninguna luz definitiva en este sentido, como tampoco lo hacen la respuesta de Benjamin a esta segunda nota ni el intercambio de Benjamin con Horkheimer al que se alude en ella. La misiva que sigue cronológicamente a la ya citada en nuestra secuencia data del 2 de agosto de 1938, y consiste en un informe crítico del número de *Mesures* en el que se publicaron *L'Aridité*, de Caillois, y *L'Obélisque*, de Bataille. A este respecto, Adorno afirma: “En el mismo

---

desmágicización del ojo: Bataille y los surrealistas”, en *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid, Akal, 2007, 162-199.

<sup>41</sup> Carta de Adorno a Benjamin del 2 de julio 1937.

número Bataille la emprende nuevamente contra el buen Dios. Falta por ver el final de la batalla<sup>42</sup>. Pues bien, este será el único fragmento, además del comentado más arriba, en el que Adorno se referirá directamente al filósofo francés: no parece ninguna declaración de enemistad teórica irremediable. La respuesta de Benjamin, unas semanas después, a este informe sobre *L'Aridité* y *L'Obélisque* nos ofrece una pista distinta, que sin embargo tampoco es lo suficientemente controvertida como para indicar cualquier clase de inconmensurabilidad intelectual:

Me ha alegrado la observación de Teddie sobre Caillois. Comparad con ella un pasaje de mi carta a Max del 28 de mayo de este año. Max quería, por cierto, publicar estos y otros pasajes de la carta, de permitírsele las circunstancias. En la carta mía extraviada le comunicaba mi total acuerdo con la idea. Os agradecería mucho que a su regreso le hicierais saber esto. (Lo único que no quiero ver publicado es el pasaje sobre Bataille, por las razones que ahí exponía)<sup>43</sup>.

Si, en último lugar, acudimos a la carta a Horkheimer aquí mencionada para conocer el pasaje en el que Benjamin enjuiciaba la contribución de Bataille en dicho número de *Mesures*, leemos lo siguiente:

Georges Bataille, que en el mismo número ofrece una interpretación por entero anodina de la Place de la Concorde, tiene un puesto como bibliotecario en la Bibliothèque Nationale. Le veo frecuentemente a consecuencia de mi trabajo. Se ha procurado usted ya, según creo, una imagen exacta de él, con la lectura de *Acéphale*. En el citado ensayo ha puesto una tras otra sus *idées fixes*, más o menos cómicamente en la forma de un pliego de aleluyas, que ilustra las diferentes fases de una “historia secreta de la humanidad” mediante vistas de la Place de la Concorde. Esta historia secreta viene colmada por la lucha entre el principio monárquico, estético, aquí egipcio, y el anarquista, dinámico, del decurso temporal destructor y liberador actualmente en marcha, al que Bataille se remite recurriendo unas veces a la imagen de la caída sin fin y otras a la de la explosión. Bataille y Caillois han fundado conjuntamente un Collège de sociologie sacrée, en el que reclutan abiertamente gente joven para su liga secreta; una liga cuyo secreto radica, y no en medida desdeñable, en aquello que entre sí vincula a sus dos fundadores<sup>44</sup>.

Finalizaremos el presente apartado, antes de dar paso a las conclusiones, haciendo notar que los motivos que Benjamin tenía para criticar las ideas desplegadas por Bataille en *L'Obélisque* no eran lo suficientemente importantes como para arriesgar-se a que el filósofo francés le retirase su trato de favor en la Bibliothèque Nationale.

<sup>42</sup> Carta de Adorno a Benjamin del 2 de agosto de 1938.

<sup>43</sup> Carta de Benjamin a Theodor y Gretel Adorno del 28 de agosto de 1938.

<sup>44</sup> Carta de Adorno a Horkheimer del 28 de mayo de 1938. La traducción está incluida en Adorno, T. W. & Benjamin, W., *Correspondencia: 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998.

Benjamin, como le indicó a Adorno, pidió a Horkheimer en una carta posterior que no se publicase el párrafo anteriormente citado, pues, en cuanto al disentimiento teórico, al parecer Bataille no era “hombre capaz de tomarse estas cosas con la debida calma”<sup>45</sup>. Sin embargo, el filósofo alemán proclamaba en la misma misiva su deseo de mantener intacta su relación con Bataille, que a la postre, como ya hemos señalado, le granjearía la confianza suficiente como para proteger sus manuscritos durante la guerra, hasta que Adorno los recuperara en París. En este sentido, y una vez rastreadas las alusiones a Bataille en la correspondencia entre los miembros del Instituto, cabe afirmar que las desavenencias entre los frankfurtianos y el círculo batailleano allí esbozadas estaban influenciadas por un conocimiento parcial del contexto cultural en el que se produjeron los textos publicados por el grupúsculo francés, especialmente aquellos que fueron confundidos con defensas de tesis abrazadas por el surrealismo. Por lo demás, y con la excepción del ataque a la confusión irracionalista advertida en *Acéphale* (a la que tal vez podría añadirse una segunda excepción constituida por la crítica de Adorno al “materialismo vulgar”, que no hemos tratado en esta páginas porque fue dirigida a Caillois y a Benjamin, pero no a Bataille<sup>46</sup>), no es posible encontrar textos literales en los que el autor de *Vers une musique informelle* establezca una distancia teórica infranqueable a propósito de las tesis sobre lo informe desarrolladas por Bataille. Es por ello que podemos presentar a continuación las siguientes conclusiones de nuestro estudio.

#### 4. Conclusiones

HEMOS COMENZADO ESTE ESTUDIO presentando la caracterización de lo informe por parte de Bataille desde el marco más amplio de la revisión que Martin Jay realizó del modernismo estético en 1991, donde el aspecto fundamental reside en la tensión teórica entre la tónica de la hegemonía formal y el impulso antiformal que cabe rastrear a partir de la aportación batailleana (especialmente durante el *revival* de sus ideas en el ámbito crítico estadounidense y francés de los años 80s y 90s, motivado en parte por las reediciones de la obra de Bataille y sus traducciones al inglés). Entre los diferentes elementos constitutivos de esta ideología estética de lo informe, cabe destacar su carácter refractario en cuanto a ser definida en términos positivos o desde la perspectiva de una nueva preeminencia del contenido frente a la forma, su materialismo bajo, su enfrentamiento al racionalismo instrumental y

---

<sup>45</sup> Carta de Benjamin a Horkheimer del 3 de agosto de 1938.

<sup>46</sup> Cf. la carta de Adorno a Benjamin del 2 de agosto de 1935.

sus resonancias políticas emancipatorias. Hemos visto, también, cómo Jay analiza la declinación de esta ideología estética en el ámbito musical, a partir de lo que denomina explícitamente “lo informe musical”, pero, a este respecto, no son referencias teóricas o críticas las que se traen a colación, sino ejemplos de obras musicales que presentarían los rasgos de lo informe musical definidos a partir de la caracterización de Bataille.

Una vez presentada esta relación entre la ideología estética de lo informe y el modernismo, hemos perseguido la siguiente pregunta: ¿por qué Jay no tuvo en consideración el proyecto de una *musique informelle*, esbozado en sus últimos años de vida por T. W. Adorno? Para ofrecer una hipótesis de respuesta a este interrogante, hemos analizado el texto en el que se propone dicho proyecto, *Vers une musique informelle*, reconociendo la filiación con la vanguardia musical francesa que se declara en sus páginas y localizado los tres argumentos principales que fundamentan su similitud con respecto a la teorización batailleana de lo informe. En este sentido, hemos destacado i) la resistencia de la *musique informelle* en cuanto a ser definida a la manera positivista o desde una perspectiva temática o de contenido, ii) el hecho de que el carácter negativo del impulso antiformal comportado por la *musique informelle* no implica su identificación con un materialismo idealista, sino que subraya la importancia de una dimensión relacional inscrita en la propia obra, irreductible en última instancia a una consideración aislada de sus elementos, y iii) la relación irresoluble entre imaginación e imprevisibilidad, parangonable a la tensión entre lo formal y lo antiformal, constitutiva del modernismo estético según Jay.

Por último, hemos sometido esta proximidad teórica al reactivo de los testimonios directos que conocemos a propósito de la relación entre Bataille y Adorno. Para ello, nuestra investigación ha analizado la correspondencia entre Adorno, Benjamin y Horkheimer de los años 30s, cuando los miembros del Instituto de Investigación Social de Fráncfort, en un intento de extender su red de acción, se interesaron por los intelectuales franceses del entorno del Collège de sociologie. Este interés estaba motivado por el objetivo compartido de realizar una crítica al racionalismo instrumental de ascendencia ilustrada, si bien los filósofos alemanes desaprobaban la “confusión irracionalista” en la que los esfuerzos de la institución francesa, según aquellos, desembocaron. No obstante, el examen de la literalidad de los fragmentos de las cartas en que se tratan estas cuestiones no evidencia ninguna inconmensurabilidad de fondo entre la ideología estética que subyacería a lo informe batailleano y la que correspondería a la *musique informelle* de Adorno. Si bien ambos desarrollos fueron elaborados en periodos históricos distintos, y teniendo en cuenta que lo mismo ocurre con las desavenencias entre las credenciales teóricas y políticas del Instituto y las del Collège, podemos concluir, sin embargo, que no existen razones

de peso para olvidar o desterrar del impulso antiformal constitutivo del modernismo estético las ideas formuladas por Adorno a propósito de la *musique informelle*. En este sentido apunta el trabajo reciente de Gregorio Tenti, que ha puesto en relación la propuesta adorniana con la corriente informal inaugurada por Bataille<sup>47</sup>. Sin embargo, en buena medida todavía están por ser estudiadas sistemáticamente las posibilidades de declinación de la ideología estética de lo informe en el campo musical, algo a lo que este estudio sólo ha podido atender de manera iniciática y restringida, aunque esperamos que no del todo errada.

---

<sup>47</sup> Cf. Tenti, G., "Formless", en *International Lexicon of Aesthetics*, Milán, Mimesis, vol. 3, 2021.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. & Benjamin, W., *Correspondencia: 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998.
- Adorno, T. W., “Vers une musique informelle”, en *Escritos musicales I-III*, Madrid, Akal, 2006, pp. 503-549.
- Attali, J., *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- Bataille, G., *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2003.
- Bataille, G., *Œuvres complètes (Tome 2): Volume 2, Ecrits posthumes (1922-1940)*, París, Gallimard, 1970.
- Cage, J., *Silence: Lectures and Writings*. Connecticut, Wesleyan University Press, 1961.
- Didi-Huberman, G., *La ressemblance informe, ou Le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, París, Macula, 1995.
- Fédida, P., *Le Mouvement de l'informe*, “La Part de l’Œil”, 10, 1994, pp. 21-27.
- Hervás Muñoz, M., *Pensar con los oídos: conocimiento y música en la filosofía de T. W. Adorno*, Tesis doctoral, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017.
- Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften XVI: Briefwechsel 1937-1940*, Berlin, Fischer Taschenbuch, 1995.
- Jay, M., *The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Canada, Little Brown and Company, 1973.
- Jay, M., *Adorno*. Massachusetts, Harvard University Press, 1984.
- Jay, M., *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Jay, M., *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Jay, M., *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid, Akal, 2007.
- Krauss, R., “Corpus delicti”, *October*, nº 33, 1985, p. 34.

- Krauss, R. & Bois, Y.-A., *Formless: A User's Guide*, Nueva York, MIT Press, 1997.
- Macherey, P., “Georges Bataille y la inversión materialista”, en *¿En qué piensa la literatura?*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2003, pp. 141-164.
- Marasco, R., “Georges Bataille. Aleatory Dialectics”, en *The Highway of Despair: Critical Theory After Hegel*, University Press Scholarship Online, 2015, DOI: 10.7312/columbia/9780231168663.001.0001.
- Lacan, J., “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, en *El seminario. Libro 11*. Buenos Aires, Paidós, 1986.
- Liotard, J.-F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987.
- Ross, K., *El surgimiento del espacio social. Rimbaud y la Comuna de París*, Madrid, Akal, 2018.
- Russolo, L., *El arte de los ruidos*, Buenos Aires, Dobra Robota Editora, 2018.
- Schaeffer, P., *Tratado de los objetos musicales*, Madrid, Alianza, 1988.
- Schoenberg, A., *El estilo y la idea*, Barcelona, Idea Books, 2005.
- Stravinsky, I., *Poética musical*, Barcelona, Acantilado, 2006.
- Tenti, G., “Formless”, en *International Lexicon of Aesthetics*, Milán, Mimesis, vol. 3, 2021.
- Weiner, P. P., *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1973.
- Weingrad, M., “The College of Sociology and the Institute of Social Research”, *New German Critique*, Otoño, 2001, N.º. 84.
- Xenakis, I., *Formalized Music*. Bloomington, Indiana University Press, 1971.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.004>  
Bajo Palabra. II Época. N.º31. Pgs: 89-108



*Hostilidad y reflexión. Un giro  
de la modernidad entre  
Hegel, Schmitt y Derrida*

*Hostility and Reflection. A Modernity  
Turn between Hegel, Schmitt and Derrida*

LEONARDO MATTANA EREÑO

Universidad Autónoma de Madrid.  
mattanaleonardo@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.005>  
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 109-136



*Recibido: 09/11/2021*  
*Aprobado: 20/06/2022*

## Resumen

El presente artículo tiene como objetivo principal analizar el problema de la relación entre el principio de reflexión y el principio de hostilidad, a partir del marco general de la filosofía moderna y más concretamente en los siguientes autores: Hegel, Schmitt y Derrida. En primer lugar, afrontaré este problema en la filosofía hegeliana, y en particular con respecto al principio de reconocimiento. Posteriormente, se mostrará cómo esta problemática es central en la definición de lo político, según Carl Schmitt. Finalmente, se expondrá la crítica de Derrida a Schmitt, poniendo de relieve cómo este problema es un elemento constitutivo en la modernidad filosófica.

*Palabras clave: reflexión, hostilidad, modernidad, político, Deconstrucción.*

## Abstract

The aim of this paper is to analyse the problem of the relation between the reflection principle and the hostility principle, from modern philosophy and, more specifically, in these authors: Hegel, Schmitt and Derrida. First, I am going to face this problem in the Hegelian philosophy, mainly regarding the principle of recognition. Then, I will expose how this problem is central in the definition of the Political, according to Carl Schmitt. Finally, I will use Derrida's critique of Schmitt to understand how this problem is a fundamental element in the philosophical modernity.

*Keywords: reflection, hostility, Modern Age, political, Deconstruction.*

## 1. Introducción y posición del problema

LA INTENCIÓN DE ESTE ARTÍCULO es la de analizar, en los autores indicados en el título, de qué manera la hostilidad constituye un presupuesto no completamente justificado en la construcción del pensamiento político moderno, derivado a partir de la articulación epistémica del sujeto moderno.

Esto no significa que en la naturaleza humana no existan el mal o la violencia; a lo que me refiero aquí es a cómo la tradición filosófica, especialmente a partir de la modernidad, ha introducido este elemento justificándolo en sus propuestas y sistemas filosóficos como un presupuesto inevitable. En otras palabras, se trata de mostrar que hay un prejuicio en torno a la consideración, tanto negativa como positiva, del hecho de que la violencia, el uso de la fuerza o la desigualdad sean o no inherentes al ser humano. La pregunta sobre la bondad o la maldad de la naturaleza humana se complica no solamente por la imposibilidad de responder a esta dicotomía de un modo neto, sino también porque, al mismo tiempo, un estado de neutralidad y de consideración meramente teórica es igualmente imposible.

En cierta medida, la tradición filosófica moderna se articula a partir de la surgencia del sujeto en contraposición al mundo, al objeto y a lo objetivo<sup>1</sup>. Con ello, inevitablemente las lógicas de relación del sujeto en el ámbito teórico también se trasladan a lo público y a lo práctico, implicando una transformación del concepto de lo político y de la comunidad política. En tal sentido, la diferencia, el reconocimiento, la alteridad y la libertad son las nociones que entran en juego de manera decisiva a la hora de redefinir la relación entre nosotros y los otros. Por ello, es normal que muchos autores en la tradición filosófica moderna hayan tomado esta contraposición natural del sujeto como un elemento indispensable para edificar sus propuestas filosóficas y políticas.

---

<sup>1</sup> Entendemos bajo el rubro de tradición filosófica moderna una genealogía que se articula a partir de un punto de vista esencialmente teórico-epistémico en primer lugar, pero que está igualmente ligado a la esfera político-práctica. Cabría destacar figuras ya pre-modernas como Ockham, Duns Escoto o Suárez que preparan la ruptura de lo que propiamente podemos considerar la modernidad, en autores como Descartes, Hobbes o Rousseau. Obviamente se trata de un rubro discutible y más bien amplio que iremos concretando más específicamente en relación al tema que aquí non concierne. Sobre esta transición, cf. la excelente obra de De Muralt, E., *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002. Igualmente, Heimsoeth, H., en un texto ya clásico, insiste en la raigambre de la Modernidad en los grandes temas metafísicos de la Edad Media (cf. Heimsoeth, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 9-23).

Sin embargo, hay un cierto grado de asimilación injustificada de este presupuesto que lleva a determinadas falacias y que, por último, termina cayendo en el mismo error, desde el punto de vista lógico, que este principio quería evitar: a saber, si el principio de diferencia lo que pretende justamente es establecer la negación determinada y determinante, y por tanto un principio de individuación eficaz, su solapamiento con el principio de hostilidad da lugar, empero, a un indeterminismo lógico. En otras palabras, el principio de hostilidad sería un condicionante demasiado incómodo para permitir ulteriores mediaciones y determinaciones, aun manteniendo una cierta lógica de la diferencia (sujeto-objeto, nosotros-otros, etc.) que enriquece todo discurso filosófico y que indudablemente es un hito irrenunciable de la modernidad.

A partir de esta consideración previa y general, nuestro recorrido se articulará a través de los autores citados en el título, con un método de trabajo que se podría definir como hermenéutico-genealógico, ya que combina la confrontación directa entre algunos autores con sus respectivos textos con un trasfondo de cuestiones más generales y que sitúan la problemática en el centro de una perspectiva en torno a la determinación de la modernidad filosófica. En tal sentido, se advierte al lector de que se evocarán una serie de cuestiones que no podrán ser tratadas de forma exhaustiva, y para las cuales se intentará al menos proporcionar algunas referencias a estudios fundamentales.

## 2. La marca hobbesiana de la guerra de todos contra todos y la crítica hegeliana

EL PUNTO DE PARTIDA NO mencionado entre los autores del título, pero necesariamente evocado ya desde las líneas introductorias, es Thomas Hobbes y su noción de guerra de todos contra todos<sup>2</sup>.

El punto que aquí pretendemos analizar, a saber, el presupuesto de la violencia en la construcción de lo Otro, tiene en cierta medida su origen en el debate sobre el contractualismo moderno o al menos es este uno de los posibles itinerarios para trazar una problematización de la cuestión. Ciertamente, no es este el lugar para desentrañar toda esta genealogía del pensamiento político moderno; nos confor-

---

<sup>2</sup> Siguiendo la tesis de McPherson (McPherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, Madrid, 2005, pp. 28-39), nos referimos a la teoría de Hobbes no usando el eje estado de naturaleza-estado social, cuanto el concepto de naturaleza del hombre, considerando que Hobbes la deduce de la observación de la sociedad de la época. En tal sentido, Hobbes no sería tan ingenuo como para pensar que haya existido fácticamente un estado de naturaleza (si bien una larga tradición se lo haya reprochado), aunque la hostilidad sí se mantendría como una posibilidad en el caso de que el poder del soberano faltase, dada la naturaleza esencialmente conflictiva del ser humano.

maremos con resumir algunos puntos de la relación entre Hegel y Hobbes, para luego mostrar cómo, a pesar de transformar su marco conceptual, permanezcan residuos de este presupuesto de la idea de violencia como elemento constitutivo de la naturaleza humana<sup>3</sup>.

Hegel ya desde sus años de Jena lleva a cabo una crítica radical y fundamentada al contractualismo, tanto a Rousseau como al propio Hobbes<sup>4</sup>. Por decirlo de forma muy resumida, la principal diferencia entre Hobbes y Hegel es que para el primero, el miedo por perder la vida y la situación de lucha perenne es el impulso para mantener un consenso que permite la vida en sociedad, mientras que, para Hegel, la lucha es, ante todo, la reafirmación de la libertad de lo singular, que se puede dar, si bien con distintas gradaciones, en cualquier tipo de organización social y estatal, como principio de reconocimiento<sup>5</sup>.

La diferencia, por tanto, radica en el hecho de que para Hobbes el miedo es algo presente en la naturaleza humana y que a pesar de vivir en una sociedad civil nunca

---

<sup>3</sup> Las conexiones entre Hobbes y Hegel son objeto de un importante libro de Leo Strauss (Strauss, L., *Hobbes' politische Wissenschaft in Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Metzler, Bd. 3, 2008); sin embargo, esto nos desviaría demasiado de nuestro tema. Por otro lado, si bien no se pueda negar una cierta afinidad de temas entre los dos autores, la tesis de Strauss de una conexión estructural parece algo forzada, especialmente en lo que atañe a la dimensión del duelo en función del pacto social (cf. el capítulo IV del libro de Strauss, pp. 61-76). Para una revisión de esta tesis de Strauss, cf. el ensayo de Ludwig Siep (Siep, L., "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften", *Hegel-Studien*, 9, 1974, pp. 155-207) en el que se muestra la evolución de la filosofía hegeliana durante los años de Jena a propósito de la influencia de Hobbes en Hegel, demostrando que incide menos de lo que afirma Strauss en la constitución de su filosofía del derecho y política. Sin embargo, y aquí dará inicio nuestra propuesta, el propio Siep reconoce cómo en la *Fenomenología del espíritu*, la función del miedo en una situación pre-estatal sí que constituye una mayor analogía entre Hegel y Hobbes.

<sup>4</sup> En particular nos referimos al *Sistema de la eticidad* (contenido en el volumen 5 de la *Gesammelte Werke*, pp. 277-360) y al artículo *Sobre las maneras de tratar el derecho natural* (contenido en el volumen 4, de esa misma edición, pp. 417-485). Sin embargo, a pesar de que en estos textos de Jena la condena a Hobbes es contundente, Hegel matizará posteriormente este juicio, reconociendo el sentido eminentemente lógico del estado de naturaleza hobbesiano. "Nelle pagine delle *Lezioni* si sottolinea invece come Hobbes intenda lo stato di natura "nel suo vero (wahrhaft) senso" quando lo ritiene costituito in modo che tutti vogliono offendere gli altri, usando forza e violenza". (Ferrini, C., "Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes", *Archivio di Filosofia*, 77, No. 2/3, 2009, p. 137).

<sup>5</sup> Esta diferencia también se podría expresar en relación al distinto valor que representan para ambos pensadores la igualdad y la libertad, siendo la segunda para Hegel el verdadero motor de la acción del sujeto, que lo lleva al conflicto, pero a un conflicto marcado por la dimensión proyectual del individuo; en cambio, para Hobbes, la igualdad es el trazo constitutivo de la naturaleza humana y que ancla el individuo a dicha naturaleza. Por tanto, la verdadera diferencia entre ambos pensadores no sería tanto que Hobbes trabaja en un plano fáctico e institucional y Hegel en uno principalmente lógico, sino que, incluso en el ámbito lógico, el conflicto y la lucha representan una función y una determinación opuestas con relación al comportamiento del sujeto e incluso a su dimensión temporal, más ligada al pasado y al origen (Hobbes) o más vinculada al futuro y al desarrollo (Hegel). Esta oposición representa bien la diversidad de dos modelos de racionalidad. Cf. Sciacca, F., "Welche Freiheit? Zwei Modelle praktischer Rationalität: Hobbes und Hegel", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 84, No. 3, 1998, pp. 377-382.

se eliminará. En otras palabras, la hostilidad sería un trazo esencial de la naturaleza humana que no sería eliminable. Para Hegel, sin embargo, el estado de lucha y la hostilidad son algo inherente a la lógica de afirmación del sujeto moderno y se puede presentar en diversas ocasiones y en diversos niveles de articulación de lo político y, al mismo tiempo (y aquí reside la diferencia fundamental con Hobbes), conlleva una transformación recíproca entre el sujeto y las estructuras sociales y políticas<sup>6</sup>. La hostilidad es para Hegel, por tanto, una estructura lógica efectivamente inherente a la realidad pero que se puede revelar en diversas articulaciones socio-políticas, y no es meramente un movimiento de supresión (o control) de la naturaleza hostil del hombre, como en Hobbes.

Pero ambos pensadores, y bastaría recordar algunos de los más célebres pasajes del *De Cive*<sup>7</sup> o bien del *Leviatán*<sup>8</sup>, comparten un fondo ideo-lógico especialmente a propósito de la fundamentación del concepto de reconocimiento, apareciendo este residuo con especial fuerza en la *Fenomenología del Espíritu*. Por tanto, retomando la referencia contenida en la nota precedente a propósito de la diatriba entre Strauss y Siep, podríamos decir que en la *Fenomenología del Espíritu* encontramos más cercanía entre Hobbes y Hegel porque ahí –y nos referimos especialmente a la figura de la lucha por el reconocimiento y de la relación entre el señor y el siervo<sup>9</sup>– Hegel se concentra en la estructura lógico-conceptual de la lucha por el reconocimiento y no tanto en sus concreciones históricas, permitiéndole distinguir la estructura lógica de la contraposición con respecto a la cuestión de la crítica al contractualismo y a la ficción del estado de naturaleza<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> A la base de las críticas hegelianas al contractualismo, se encuentra justamente una idea distinta, dinámica, de interacción entre polo objetivo y polo subjetivo que se basa sobre el concepto de reconocimiento. Éste sería fundamental para mostrar la discontinuidad con respecto al pensamiento de Hobbes, cf. Vigneault, L., “La reconnaissance comme puissance spéculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes”, *Revista de Filosofía*, 31. 1, 2006, pp. 75-99, especialmente, pp. 85-89.

<sup>7</sup> Por ejemplo, los apartados 2 y 12 del capítulo 1 de este tratado. Cf. Hobbes, T., *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Ediciones UNED, 2008, pp. 59-65.

<sup>8</sup> Cf. Hobbes, T.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 113- 129.

<sup>9</sup> Sobre la relación entre la idea de pacto de sumisión en Hobbes y este pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, cf. Goldschmidt, V., “État de nature et pacte de soumission chez Hegel”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 154, 1964, pp. 45-65.

<sup>10</sup> En todo caso cabría indicar que la crítica de Hegel a Hobbes sobre la ficción del estado de naturaleza sería más sutil que la de considerar que el pensador inglés habría concebido un momento realmente existente que se correspondiese al estado de naturaleza. Más bien, el problema consiste en que, como afirma Bourgeois, “ce qu’il y a de proprement naturel dans l’état de nature ne se réalise – relativement - que par la médiation de la ‘loi naturelle’, oeuvre de la réflexion élaborant les conditions de la paisible affirmation de soi de l’individu égoïste, bien loin de se satisfaire dans sa réalisation immédiate, absolue” (Bourgeois, B., *Le droit naturelle de Hegel*, Paris, Vrin, 1986, p. 130); a saber, que incluso ese egoísmo originario requiere ya de un principio de subjetividad que sin embargo no se podría dar en un estado como el que hipotiza el propio Hobbes.

### 3. Hegel: el principio de hostilidad como proyección de la reflexión

VEMOS POR TANTO CÓMO LAS COINCIDENCIAS entre Hegel y Hobbes no tienen que ver tanto con contenidos concretos ligados a fórmulas y momentos históricos, cuanto con una estructura lógica subyacente previa a posibles configuraciones legales concretas, esto es, con un principio de orientación anterior a toda determinación. Es cierto que Hegel rechaza el iusnaturalismo, rechaza el planteamiento concreto de Hobbes y las implicaciones de este tipo de organización estatal. Pero ello no impide vislumbrar que detrás de ambas articulaciones se reconozca un mismo principio, que llamaremos principio de hostilidad, si bien se dé con diverso grado de intensidad en ambos pensadores.

En realidad, y esta es nuestra tesis de este apartado, el principio de hostilidad surge como proyección político-práctica del principio de reflexión, es decir, que hay una transposición de un principio epistémico-gnoseológico sobre un plano político y que esta transposición cumple, en su proceso, un error argumentativo que consiste en inferir el plano práctico-político directamente del plano epistémico sin cuestionarse si hay otros factores que confluyen en la situación fáctica concreta.

¿A qué me refiero con ‘principio de reflexión’? Me refiero al principio de subjetividad moderna que se genera como movimiento de autoconciencia a partir de Descartes y que llega a culminación con el propio Hegel<sup>11</sup>. El sujeto moderno surge por oposición para con el mundo, en el intento de comprenderlo no sólo ya teóricamente, sino también de forma práctica, por lo que la verdad de esta relación reside en la propia conciencia, que comprende que no puede agotarse en su objeto; esta exteriorización no es la dispersión del sujeto, cuanto su comprensión más profunda<sup>12</sup>. Hegel así lo anuncia, al comienzo del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*: “con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal

---

<sup>11</sup> Si el primer momento del desarrollo de la subjetividad moderna es Descartes, con su afirmación indiscutible de un yo pensante, el itinerario pasa necesariamente por Kant y el desarrollo de su lógica trascendental y Fichte, con el principio del Yo como basamento tanto teórico como práctico, y culminaría justamente con Hegel, desarrollando ese principio de unidad también en una dimensión histórica e intersubjetiva. En tal sentido, vemos cómo la noción de reconocimiento sería sumamente importante, tratándose además de un concepto que tiene una compleja y articulada gestión desde los primeros años del pensamiento hegeliano. Sobre este concepto, especialmente en su transición de la esfera teórica a la práctica, cf. Testa, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 276-298. Sobre una línea similar y relacionándose de manera más directa a la *Fenomenología del espíritu*, cf. Quante, M., “El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (eds.), *Hegel pensador de la actualidad*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010, pp. 141-162.

<sup>12</sup> “El yo efectúa su esencia saliendo al exterior. Pues, paradójicamente, solo entonces logra profundizar en su más propio *sí mismo*. Aquí reside, por lo demás, el núcleo de la estructura del espíritu que ya conocemos: ser cabe sí el otro” (Cuartango, R., *El poder del espíritu. Hegel y el ethos político*, Madrid, Abada, 2016, pp. 185-186).

de la verdad”<sup>13</sup>. Esto significa que la conciencia ha abandonado el plano del mero entendimiento y que se adentra en un ámbito reflexivo que ha de tener en cuenta la intersubjetividad y las experiencias de carácter histórico<sup>14</sup>, y por tanto Hegel deja entender, en cierta medida, el uso de ese principio de reflexión (como contraposición objeto-sujeto) también en el ámbito práctico. El sujeto, insatisfecho de buscar la verdad exclusivamente en la dimensión teórica del conocimiento, se proyecta hacia afuera, manteniendo el mismo afán para con el mundo, pero esta vez en su dimensión práctica. El sujeto mantiene por tanto un sentimiento de carencia<sup>15</sup> que ahora, en el momento de la obra hegeliana que nos concierne, se proyecta hacia su Otro de sí.

Así, la subjetividad moderna surge a partir de esta carencia de un sujeto que comprende su finitud, pero que considera necesario su reafirmación sobre ese mundo que percibe como diverso, exterior y en última instancia hostil. Ciertamente el aspecto de la exterioridad de lo Otro es un elemento destacable a la hora de configurar la identidad personal y la forma de la autoconciencia, tanto en el plano cognitivo como en el histórico o social, por lo que la relación entre reflexión y hostilidad no es del todo desacertada.

Justamente en las líneas de la obra de 1807 en las que Hegel traza el recorrido desde el reconocimiento hasta la lucha entre señor y siervo, vemos en primer lugar cómo el Otro al que nos enfrentamos opone una cierta resistencia: ya no es un objeto, material y pasivo, sino otra conciencia que se enfrenta a mí, y yo percibo esa diferencia y estoy obligado a cambiar mi actitud; pero atención: ante todo voy a intentar asimilar a ese otro al igual que hubiese hecho con un objeto común. El Otro es ante todo una amenaza y, al fin y al cabo, reconocer radicalmente la alteridad de lo Otro, implica un fuerte grado de extrañeza e incluso hostilidad.

---

<sup>13</sup> Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Meiner, 1980, p. 102 (de ahora en adelante GW 9). [*Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Abada, 2011, p. 245].

<sup>14</sup> Este es un tema fundamental en la lectura de la *Fenomenología del espíritu* y que evidentemente no podemos agotar aquí. Lo cierto es que cabe al menos apuntalar cómo el capítulo IV es un pasaje liminar en el que, por decirlo con las palabras de Félix Duque, “se van esfumando las consideraciones gnoseológicas [...] para adentrarnos en un mundo casi diríamos mítico, literalmente pre-histórico y pre-humano, abierto después en una *intrahistoria* del pensamiento que tiene ya “modelos” claramente históricos” (Duque, F., *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 517). Aunque todavía no tengamos experiencias efectivamente históricas o instituciones políticas y jurídicas concretas, se pueden reconocer elementos históricos, pero al mismo tiempo mantenernos con una cierta reserva frente a una afirmación unilateral de dichos elementos porque lo que aquí Hegel prima ante todo, en vistas también del conjunto del proyecto fenomenológico, es la explicación de que “la autoconciencia contiene una duplicidad interna” (Fink, E., *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Herder 2011, p. 228).

<sup>15</sup> Es lo que, en numerosos textos, Hegel llama *Bedürfnis*, y que podemos traducir como menesterosidad, además de carencia o necesidad.

Ahora bien, la autoconciencia cobra sentido a partir de su ser reconocida; encuentra su razón de ser en su ser para otro. Esto es lo que inmediatamente concierne a la autoconciencia, desde su punto de vista; sin embargo, para nosotros, lo que se despliega es la estructura del reconocimiento, como movimiento en el que se explican y se asumen las contradicciones. “La explicitación y análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del *reconocer*”<sup>16</sup>, como explica el propio Hegel.

A continuación, se encuentra este movimiento de enajenación de la conciencia: *ésta* sale fuera de sí, para reflejarse como sí misma en lo Otro. Por tanto, no se trata de reconocer a lo Otro, cuanto de reconocerse a sí misma en lo Otro, que de alguna manera implica un reconocimiento suyo, pero solamente con el fin de hacerse con él.

Sin embargo, derivar el principio de hostilidad del principio de reflexión implica no tener en cuenta otros factores que surgen en el pasaje de la esfera teórica a la práctica, llevando a una deducción de consecuencias que no están implicadas en las premisas de forma necesaria. La hostilidad es una posibilidad de un sujeto reflexivo y que surge en contraposición al mundo, pero no la única, tanto si nos referimos a un plano político y social concreto como si lo hacemos en relación con la distinción entre el plano teórico y la posibilidad de su efectiva realización práctica.

¿Hasta qué punto Hegel lleva a cabo esta operación de solapamiento entre reflexión y hostilidad? Por un lado, deberíamos admitir que Hegel hereda, al menos en este pasaje de la *Fenomenología*, un dispositivo teórico similar al de Hobbes, siendo justamente la noción de contraposición entre sujeto y objeto lo que permite transitar de una esfera meramente teórico-epistémica a una práctica. Pero también cabe decir que precisamente la colocación liminar de este pasaje le permite a Hegel no caer plenamente en la trampa de esa transposición demasiado inmediata entre plano cognoscitivo y plano socio-histórico: justamente por tratarse de un momento inicial destinado a transformarse e integrarse sucesivamente en una estructura más compleja (al fin y al cabo se trata de la ciencia de la experiencia de la conciencia que habría de leerse en su conjunto), esta autoconciencia que lucha por su reconocimiento y que percibe a la otra autoconciencia como algo amenazante al que dar muerte, no debería considerarse como el producto realizado del recorrido hegeliano, sino como una etapa que indudablemente contiene su verdad pero que posteriormente es asumida en un movimiento más amplio del proceder hacia el saber absoluto. El movimiento de querer dar muerte es esencial en este momento inicial en el que la autoconciencia se abre al mundo, pero, desde el punto de vista final de la obra, su radicalidad es matizada ya que “este ponerse a prueba por la muerte cancela tanto la verdad que debiera brotar de

---

<sup>16</sup> GW 9, p. 114 [257].

ello como también, por tanto, la certeza de sí mismo en general<sup>17</sup>. La verdad de ese momento de la lucha por el reconocimiento se da solamente si el querer dar muerte no se lleva a cabo completamente. A Hegel no le interesa la muerte como tal sino el movimiento del querer dar muerte: el juego mortal no puede llevarse a cabo hasta el fondo, porque una de las dos conciencias entiende el valor de la vida y renuncia a la libertad, convirtiéndose en siervo, mientras la otra se arriesga hasta el fondo y se hace con la libertad. Esta distinción es posible solamente gracias a la astucia lógica de Hegel: la determinación inicial no coincide con la determinación final, lo esencial (entendido justamente como una posible cuanto ficticia conflictividad permanente, esto es, un principio de hostilidad) se vacía y se proyecta fuera de sí, para transformarse en algo completamente distinto.

El pensador de Stuttgart introduce todas las cautelas posibles para que la reflexión no sea vacía (un intuir sin intuición) o que la negatividad, en cuanto motor de su sistema, no se sustancialice desembocando en un panlogicismo que abstrae lo real. Su solución de considerar lo verdadero solamente al final de un recorrido manifiesta su voluntad de anular el origen, o al menos de restarle importancia, bien sabiendo que su completa eliminación es imposible y que su memoria nos persigue irremediablemente.

En tal sentido, en Hegel, dicha estructura mantiene una analogía con el recorrido que va de la primera a la segunda naturaleza. Pero lo natural, aun transformado, deja su marca y, de la misma manera, esta determinación inicial en el camino de la autoconciencia no puede ser ignorada. Especialmente porque esa determinación inicial orienta la decisión en torno al proceso que seguirá. En tal sentido cabe evidenciar que, en estos pasajes, hay algún salto brusco, que muestra cómo la decisión en torno al curso que la Conciencia debe tomar requiere de la ayuda del 'nosotros'. El problema de la marca originaria, como carencia (la caída y el pecado original por expresarlo en figuras teológicas), no es la marca en sí, cuanto su función de anulación de un criterio de determinación.

Me explico mejor: si por un lado la idea de surgencia del sujeto singular de la modernidad es justamente el intento de introducir un criterio de determinación y de individuación más eficaz que el de la tradición precedente, que tenga en cuenta una mayor riqueza en la articulación de lo real a través de una pluralidad de fuerzas en acción, entonces es necesario que los principios que articulan ese intento no caigan en su contrario, a saber, la prevalencia de un criterio preponderante que anula todas las demás diferencias. Si la modernidad invoca la plurivocidad de principios, hay que ponerse en guardia contra el riesgo de la univocidad. Volviendo a nuestro caso, estaríamos diciendo que, si afirmamos que todo está marcado por la hostili-

---

<sup>17</sup> GW 9, p. 119 [263].

dad, entonces volvemos a un grado cero de la determinación, volvemos al punto en que la decisión se torna en arbitrio.

Ahora bien, estamos aquí intentando mantener abierto el discurso sobre dos planos: el plano de la lógica subyacente a la estructura de la hostilidad, mostrando cómo es su acción de condicionamiento, y el plano de las posibles realizaciones efectivas a partir de esa transposición entre los principios de hostilidad y reflexión. En el caso de Hobbes podemos considerar que ni siquiera hay una verdadera distinción entre estos dos planos, mientras que para Hegel sí que la hay, y se evita al menos el caer en una absolutización del principio de hostilidad.

Retomando cuanto afirmado precedentemente, anotamos lo siguiente: en primer lugar, hemos de destacar que en la modernidad hay una aproximación entre plano gnoseológico y político en la construcción de la identidad a partir de la alteridad; también en Hegel hay una continuidad entre principio de reflexión y principio de hostilidad; pero, en este caso, vemos que al menos hay una serie de dispositivos cautelares que muestran los riesgos de una inversión entre univocidad y plurivocidad.

Sin duda, la modernidad requiere de un Otro, ya sea metafísico o histórico, para reafirmar la singularidad del sujeto. Por tanto, es comprensible que una articulación filosófica que se fundamenta sobre la finitud de su protagonista incluya en su núcleo más íntimo conceptos (incluso me atrevería a decir sentimientos) como el miedo, la amenaza o la confrontación. Pero ello no significa que toda construcción derivada de dichos conceptos/sentimientos sea inevitablemente necesaria o no pueda ser al menos matizada.

La *Fenomenología del Espíritu*, con su inevitable trazo de ficción metodológica, puede acercarse a esa transposición de los principios sin caer en una mitificación del origen. Sin embargo, no deja de ser sintomático de los riesgos que conlleva, así como de su posible recuperación en tal sentido en autores posteriores. De uno de ellos, Carl Schmitt, nos ocuparemos ahora.

#### 4. Amigo-enemigo: la hostilidad como criterio en Carl Schmitt

POR CONECTAR MEJOR con el apartado anterior podríamos comenzar esta sección aludiendo a la relación directa entre Hegel y Schmitt, esto es, a las menciones y a la recepción del primero en el segundo. Realmente no se trata tanto de (numerosas) menciones explícitas cuanto del uso de algunas ideas generales<sup>18</sup>, por lo demás en

---

<sup>18</sup> Sin embargo, a pesar de que, en su confrontación con Hegel, Schmitt no realice un trabajo de tipo filológico y ceñido a los textos (con cierta excepción de la *Filosofía del Derecho*), se puede empero reconocer algunas fundamentales correspondencias conceptuales entre ambos pensadores, de una forma que, como destaca Ottmann,

parte filtradas por algunas obras que Schmitt conocía mejor que la obra del propio Hegel<sup>19</sup>. Probablemente la obra de Schmitt de la que aquí principalmente nos ocuparemos, *El concepto de lo político*, es la que entabla un diálogo más directo con el pensador de Stuttgart. Por ejemplo como cuando Schmitt define a Hegel como un pensador “que no deja de mostrar de vez en cuando su doble faz”<sup>20</sup>, evidenciando esa tensión entre sistema y método que a su vez se proyecta en la imagen doble del Hegel revolucionario en lo especulativo y conservador en lo político (claro que refiriéndose al Hegel de Berlín y destacando su doctrina del Estado total)<sup>21</sup>. Pero hay otro aspecto que más directamente nos concierne y es el hecho de que Schmitt considere a Hegel como un pensador político realista<sup>22</sup>, retomando el interés y la admiración del autor de la *Ciencia de la Lógica* por Maquiavelo. Es cierto que hay evidencias textuales en la obra de Hegel sobre su realismo justamente en su valoración del pensador florentino y otros temas que Schmitt aprecia<sup>23</sup>. Ciertamente Schmitt le reconoce a Hegel haber encontrado una solución satisfactoria al dualismo entre subjetividad y objetividad, destacando especialmente el anclaje de su pensamiento en ésta última, contra la tendencia inversa de los románticos decimonónicos<sup>24</sup>. Sin embargo, el énfasis que pone Schmitt en este realismo hegeliano nos parece parcial ya que no tendría en cuenta el sistema hegeliano en su conjunto, sus matices lógicos, que, como hemos puesto en evidencia en el apartado precedente, le permiten a Hegel sustraerse plenamente a la constelación conceptual de Schmitt.

En esas mismas páginas, Schmitt reconoce un presupuesto, a saber, que “todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es ‘malo’, y lo

---

evoluciona a lo largo del recorrido de Schmitt: cf. Ottmann, H., “Hegel und Schmitt”, *Zeitschrift für Politik. Neue Folge*, 40. 3, 1993, pp. 233-240.

<sup>19</sup> Especialmente cabe destacar la obra de Friedrich Meinecke (Meinecke, F., *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959), donde se hace referencia a Hegel como un pensador realista en términos políticos. La parte especialmente dedicada a Hegel (Ibid., pp. 351-378) es recogida bajo el rubro del ‘maquiavelismo’, lo que nos permite comprender mejor la lectura del propio Schmitt.

<sup>20</sup> Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932, p. 49 (de ahora en adelante BdP). [*El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 92].

<sup>21</sup> Según Cristi, especialmente lo que le interesaría a Schmitt de Hegel es que “the monarchical principle [...] does not refer to a form of government, but to a form of state” (Cristi, R., *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff, University of Wales Press, 2005, p. 125).

<sup>22</sup> Insiste de hecho Schmitt en decir que “Hegel se mantiene en todo momento como político en el mejor de los sentidos” (idem), con explícita referencia a la *Constitución de Alemania*. De hecho, en los escritos de los años ’20 y ’30, Schmitt elabora la noción de *Konkretordnung* que enmarcaría mejor el concepto de decisión y que tendría un cierto arraigo en la filosofía hegeliana. Cf. Navarrete, R., “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana”, *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52. enero-junio, 2015, pp. 349-364.

<sup>23</sup> Por ejemplo, la posición de Hegel sobre la posibilidad de un derecho internacional.

<sup>24</sup> Sobre este punto, cf. McCormick, J., *Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 47-48.

consideran como un ser no sólo problemático sino ‘peligroso’ y dinámico”<sup>25</sup>. Refiriéndose indirecta y difusamente a estas teorías políticas que él considera útiles, Schmitt pretende situar el problema de la naturaleza del hombre en su contexto más propio, que no es el de una definición moral o antropológica. Un poco más adelante, Schmitt se pregunta si en relación con su distinción amigo/enemigo, esta inevitable contraposición implica una concepción pesimista del hombre. La respuesta es que hemos de liberarnos de los elementos psicológicos y morales y, por tanto, lo único que nos queda es “presuponer la realidad o la posibilidad real de la distinción entre amigo y enemigo”<sup>26</sup>, y esto no tiene que ver con juicios de valor sobre la naturaleza humana: lo que definimos como pesimismo no es más que una expresión realista de esa distinción amigo/enemigo. Por tanto, según Schmitt, afirmar que el hombre es malo, no es un juicio moral: ante todo pretende ser una descripción fáctica de su situación<sup>27</sup>. En Schmitt, no debería por tanto interesarnos encontrar una posible definición sobre si el hombre es malo o es bueno, cuanto comprender cómo dicha naturaleza humana se configura como el elemento constitutivo que articula la tensión que inhiere a la vida comunitaria, esto es, el criterio de la distinción entre amigo y enemigo.

A propósito de dicha distinción, concentrémonos en un pasaje crucial y célebre de esta obra ya citada en el que Schmitt escribe: “todo antagonismo u oposición religiosa, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos”<sup>28</sup>. Solamente se da lo político cuando las oposiciones mencionadas cobran la suficiente fuerza como para distinguir entre amigos y enemigos; lo político se caracteriza entonces por su intensidad, por su capacidad

---

<sup>25</sup> BdP, Ídem [91]. Schmitt piensa aquí evidentemente a Hobbes, entre otros. Tal vez este sea el lugar de introducir un apunte, con respecto a la relación entre Hobbes y Schmitt; un apunte que es únicamente suficiente para explicar que la temática relativa a esa relación implica y abarca otra serie de cuestiones que aquí no podemos tratar, y para señalar la centralidad que tiene el pensamiento de Hobbes para Schmitt, así como la triangulación que implicaría nuevamente a Leo Strauss, esta vez en el eje Hobbes-Schmitt. Nos limitamos a remitir al libro de Schmitt (Schmitt, C., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Hobbes*, México, Fontamara, 2008). Sin embargo, esta conexión cobra menor importancia para nuestro problema porque justamente no nos interesa el impacto en la doctrina más desarrollada del Estado, cuanto la configuración genealógica que está a la base de un pensamiento de la hostilidad, es decir, del *concepto de lo político*.

<sup>26</sup> BdP, p. 52 [95].

<sup>27</sup> Deberíamos considerar con cautela esta afirmación de Schmitt como pesimismo antropológico (como sin embargo enfatiza Saravia, G., *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Madrid, Dickynson, 2011, pp. 188 y ss.), ya que habría que poner atención al orden de los términos, según la intención de Schmitt: la consideración antropológica en ningún caso debería anteponerse a la situación fáctica. Por recordar la precedente cita, afirmar que el hombre es peligroso no conlleva para Schmitt un juicio moral y, por tanto, desde su punto de vista, no cabe hablar estrictamente de un pesimismo antropológico o al menos no sería relevante para su teoría política.

<sup>28</sup> BdP, p. 25 [68].

de crear un exceso que desborda la sectorización del conflicto, la cual se da cuando se limita la pugna al definirla, por ejemplo, como competición económica o como cualquier otro ámbito considerado de manera estanca. Es una manera de apuntalar su crítica al liberalismo decimonónico que a los ojos de Schmitt edulcoraba la verdadera oposición hostil entre amigo y enemigo<sup>29</sup>. Lo político, como distinción entre amigo y enemigo, constituye el origen de la política, es el criterio de toda derivación positiva, pero se manifiesta como efecto, como momento culminante de una oposición que es tal más allá de las demás razones; se manifiesta a través de alguna de esas formas, pero no coincide nunca plenamente con ellas. Lo que aquí debemos definir es la estructura lógica que está a la base del planteamiento de Schmitt: lo político sería una especie de esencia retroactiva, nunca del todo revelada pero que permite una orientación de sentido para los demás fenómenos (lo religioso, lo étnico, lo económico). Por un lado, parecería tener una cierta afinidad con la idea hegeliana de que lo verdadero solamente se da en el resultado, y sin embargo, mientras que, en el movimiento hegeliano, la esencia se va erosionando en su constante ponerse a prueba con lo otro (ya que toda *Aufhebung* implica también una *Entfremdung*), en Schmitt lo político en cuanto esencia se preserva, se mantiene como interno hasta que no se manifiesta como reconociéndose en aquello de lo que difiere. Desde un cierto punto de vista, la perspectiva de Schmitt es incluso más radical que la de Hegel, porque esa esencia en ningún caso está anclada a una sustancia, mientras que, en Hegel, a pesar de no poder ser considerado como un pensador sustancialista, sí que se toma la sustancia como punto de partida para su posterior transformación en el sentido de una ontología de la subjetividad<sup>30</sup>. En Schmitt, en cambio, no hay sustancia porque no hay fundamento, sino una esencia que es reconocible en su manifestación solo gracias a su intensidad a través de la cual anula cualquier otro criterio. No se trata por ende de una lógica de subsunción propiamente, y ni siquiera de que lo político sea un ámbito como tal, pero sí que es una lógica que apela a un único principio capaz de anular las diferencias entre los varios ámbitos de órdenes<sup>31</sup>. Por decirlo con un ejemplo, es como si un conflicto

<sup>29</sup> Desarrollar este tema, aunque sea de vital importancia, nos apartaría demasiado de nuestro recorrido. Para una reconstrucción del problema, cf. Scheuerman, W. E., "Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism", *The Review of Politics*, 58. 2, 1996, pp. 299-322.

<sup>30</sup> De ahí el célebre y complejo pasaje de la *Fenomenología* según el cual "lo verdadero se expresa tanto como sustancia que igualmente como sujeto" (GW 9, p. 18 [71]).

<sup>31</sup> "Non solo, dunque, il 'politico' non è un ambito oggettivo, ma implica anche, in realtà, che non esista alcun altro ambito in sé concluso e che tutti siano anzi esposti all'indifferenziazione" (Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 738). Este voluminoso trabajo de Galli se revela imprescindible para comprender el pensamiento de Schmitt, y en lo que a este trabajo respecta, destacamos la parte sobre 'lo político': cf. Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, op. cit., pp. 733-760.

nacido por razones de carácter étnico, religioso o económico, razones que se pueden reconstruir históricamente, pudiese prescindir de esas razones para mantenerse vivo, como si lo político fuese un exceso con respecto a las razones objetivas que llevaron a dicho conflicto. Pero ese exceso, por cuanto se alimenta de la dimensión del propio conflicto, conlleva la anulación de las diferencias que lo preceden. Ciertamente se trata de un extraño origen, que no tiene fundamento, pero que es capaz de reunir bajo su potencia a las demás diferencias determinadas.

Se trata de una estructura lógica que, por un lado, reduce las causas implicadas en un determinado fenómeno simplificando su complejidad, y que, por otro lado, pretende justificar algo que efectivamente es real a partir de una única causa que no tiene (y no puede tener) efectividad real ni un ámbito objetivo. ¿No podríamos decir que el conflicto económico tiene su específica razón de ser que lo diferencia del conflicto religioso? Tal vez tengan rasgos comunes, pero reducir todo conflicto a la sola distinción amigo-enemigo, puede llevar a un indeterminismo ontológico, justamente porque para tener determinaciones específicas necesitamos de esas con-causas y esas distinciones que Schmitt considera inesenciales. Cuando Schmitt nos dice que “el enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico”<sup>32</sup>, en realidad está diciendo algo falso: puede que su caracterización estética o el hecho de que el ámbito en el que se da sea el económico, no sean lo esencial (claro, desde el punto de vista de Schmitt) pero en todo caso será necesario (*sic*) que el enemigo político además de ser enemigo político tenga alguna de las características que a los ojos de Schmitt son innecesarias, ya que lo político como tal no se da plenamente. En su afán de reconocer la falta de fundamento y liberarse de un concepto sustancial en la distinción amigo-enemigo, Schmitt pierde de vista otras distinciones que podrían enriquecer un análisis más detallado de la realidad.

Lo político se configuraría por tanto como una fuerza, una energía que nunca está completamente expuesta, pero que lleva a cabo una marcada acción centrípeta con respecto a las demás posibles causas; surge a partir de ellas, surge de lo objetivo determinado, pero lo sobrepasa y lo excede. Ciertamente es el testimonio de la ausencia de fundamento, pero al mismo tiempo parecería no tener otra pretensión que la demolición de lo ya determinado para ver con mayor pureza la distinción amigo-enemigo y constituir el terreno de lo excepcional<sup>33</sup>. Si por un lado cabe reco-

---

<sup>32</sup> BdP, p. 14 [59].

<sup>33</sup> El problema de este enfoque lógico sería cómo interactúa el momento excepcional con el normativo, ya que si se tratase de entender los momentos de forma dialéctica no se vería la necesidad de atacar de esa forma el modelo liberal de Estado, por ejemplo. Se podría pensar que el terreno de lo excepcional fagocita el de lo normativo, por lo que en realidad la interacción entre ambos momentos resulta imposible, dada su asimetría.

nocer la fuerza del planteamiento de Schmitt a la hora de identificar un criterio que establece un ámbito de tensión (ya que en realidad no habría enemigo sin amigo) así como un exceso que colma las insuficiencias de un análisis sectorial, por otro lado, lo político llevaría a un indeterminismo ontológico al aunar bajo un mismo rubro situaciones con sus determinaciones específicas y privando a éstas de una potencia propia, y, trasladándonos a un ámbito más concreto, haría imposible un plano normativo no excepcional.

Pero desarrollemos con más detalle la problematicidad del planteamiento de Schmitt, a través de la crítica de Jacques Derrida.

## 5. Derrida, Schmitt, el enemigo imposible y la Modernidad

COMO ES CONSABIDO el método deconstructivo de Derrida nos lleva por caminos insospechables y a menudo alejados de lo que es el punto de partida que él mismo toma. En *Políticas de la amistad*, Schmitt ocupa páginas centrales y a pesar de que pueda parecer que la indagación derridiana nos desvíe con respecto de los temas que el jurista alemán afronta, en este caso, podemos ver una continuación y, al mismo tiempo, una radicalización de las problemáticas que venimos viendo desde los apartados anteriores. En primer lugar, nos encontramos, para Derrida, ante la difícil, por no decir imposible, definición de lo concreto (y de una lógica de lo concreto), según el criterio del propio Schmitt.

¿Se basa, a los ojos de Derrida, la construcción teórica de Schmitt en una argumentación defectuosa? Es eso, también, pero en realidad toca otro aspecto que se ha anotado anteriormente, a propósito del aprecio de Schmitt por Hegel, en cuanto pensador realista. De hecho, la crítica de Derrida pone en evidencia el hiato entre praxis y teoría que la filosofía siempre ha querido subsanar y sobre el que Schmitt insiste particularmente.

El texto de Derrida (tomaremos aquí en consideración principalmente el Capítulo 5, titulado *De la hostilidad absoluta*) se abre citando a Nietzsche, y precisamente al fragmento 375 del primer volumen de *Humano, demasiado humano*: “Al darle la vuelta al mensaje que se atribuye a Aristóteles («¡Oh, amigos, no hay ningún amigo!»), no, «¡Oh, enemigos, no hay ningún enemigo!»), el ‘loco viviente’ de Nietzsche aceleraba un primer vértigo”<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 131 (de ahora en adelante, Politiques) [*Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998, p. 131]; cf. también Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Madrid, Akal, 2001, vol. I, pp. 199-200.

Si el núcleo teórico de *El concepto de lo político* de Schmitt es justamente la distinción amigo/enemigo, Derrida impone, a través de Nietzsche, que esa distinción esté dilatada, descompuesta, hasta perder su definición, esto es, “una hipérbole en el origen del bien y del mal, una hipérbole común al uno y al otro, una hipérbole como diferencia entre el bien y el mal, el amigo y el enemigo”<sup>35</sup>. Primera brecha: la distinción amigo/enemigo de Schmitt no es la diferencia de Derrida porque absoluto e hiperbólico no son lo mismo<sup>36</sup>; la hipérbole de lo común une lo que podría estar separado, como si el principio de lo político hiciera de los pronombres singulares un único nosotros inseparable. Un Nosotros que se sustenta únicamente en su proyectarse frente a lo Otro, frente al enemigo, anulando la articulación interna de una posible amistad. Schmitt reivindica la necesidad de esa distinción en nombre de su ser concreto: está claro, parece decirnos Schmitt, que esa distinción, y por tanto lo político como tal, debe funcionar, porque está siempre en el punto de acontecer.

Pero, se pregunta Derrida, ¿es lo mismo que la distinción sea real o que tenga una posibilidad real de ser? Y, además, ¿qué implica “la lógica de esa *presuposición*”?<sup>37</sup> ¿No es incoherente que algo que existe como tal, *sic et simpliciter*, requiera tener un presupuesto y una lógica? Schmitt pretende identificar (esto es, hacer de ello una identidad) lo político como esencia de la política y, por tanto, determinar toda situación a partir del eje de lo político, como si éste la engendrara<sup>38</sup>, pero esto no quiere decir que cualquier situación de conflicto pueda ser definida como política en sentido puro. La hostilidad de la distinción amigo/enemigo, para Derrida, no es absoluta, recordemos, es hiperbólica, vive de una diferencia sin diferencia. Detengámonos aún en esta línea entre hiperbólico y absoluto: lo absoluto implicaría la separación entre lo que ya es absoluto y lo que lleva a serlo, sería cerrado, concluido, presupuesto. La hipérbole, sin embargo, reitera el gesto de lo político, crea el espacio en el que lo político puede darse. Pero tampoco son contrarios, sino que más bien la hipérbole trabaja en una intensificación y problematización de lo absoluto, se concentra sobre el proceso de su formación y no sobre el resultado, de ahí que la verdadera realidad de lo político no es lo real sino la posibilidad de lo real, es el límite configurador de lo político en cuanto quiebra la perfecta, aparente, si-

---

<sup>35</sup> Ídem [131-132].

<sup>36</sup> Derrida aprovecha la estructura quiasmática justamente para dilatar ese espacio, como si retorciera esa negación hasta el punto de desdibujar sus contornos. También resulta sugestiva la imagen de torsión, como un dar la espalda, empleada en Wills, D., *Dorsality*, University of Minnesota Press, 2008, pp. 141 y ss.

<sup>37</sup> *Politiques*, p. 132 [132].

<sup>38</sup> Para Schmitt, la distinción amigo/enemigo es “autónoma, pero no en el sentido de definir por sí misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas” (BdP, p. 14, [59]).

metría de amigo y enemigo. Lo político como posibilidad real orienta previamente la distinción amigo/enemigo, pero la pureza del límite, por cuanto sea la garantía misma de la posibilidad, “en cualquier caso no se puede poner en práctica”<sup>39</sup>, tal como pretendería Schmitt<sup>40</sup>. Éste no estaría haciendo diagnósticos de lo fáctico como él mismo declaró en alguna ocasión<sup>41</sup>, ni alarde de realismo como un historiador de aquellos que simplemente registran los hechos<sup>42</sup>, sino que propone una nueva tarea para la filosofía; nueva o tal vez solamente renovada de esa tradición moderna que progresivamente solapa el principio de reflexión y el de hostilidad. La realización concreta de lo político implicaría la anulación misma del criterio de lo político, por eso Derrida escribe, ayudándose con Platón<sup>43</sup>, que “ninguna *práxis* puede corresponder a lo que dice de ella una *léxis*”<sup>44</sup>, a saber, que la diferencia entre *pólemos* y *stásis* no se da “nunca concretamente”<sup>45</sup>.

Por tanto, en segundo lugar, para Derrida, detrás de la retórica de lo concreto se esconde la verdadera orientación de la filosofía, a saber, la dificultad de interactuar con el Otro sin llevar a cabo una cierta operación de asimilación hostil, de absorción bajo la determinación del criterio. Para Derrida, lo único que queda de dicha distinción es su exceso, algo que toma, bajo la determinación de su propio lenguaje, el nombre de lo espectral. La distinción amigo-enemigo es un espectro de la filosofía, es la filosofía que encuentra arraigo en la Modernidad, que permanece como algo presente y ausente frente a la reivindicación de ausencia de fundamentos que hace Schmitt. Para Derrida, lo espectral es lo intraducible, lo inabarcable,

<sup>39</sup> Politiques, p. 133 [133].

<sup>40</sup> Aquí reside de hecho el punto fundamental de la crítica de Derrida a Schmitt, a saber, que el enemigo al que Schmitt pretende identificar por su ser eminentemente real, en verdad, no se encuentra fácticamente en la realidad. Con otras palabras, reitera el argumento que hemos presentado anteriormente en el que se afirmaba que el criterio de lo político siempre está acompañado de otros factores (económico, religioso o estético) y nunca se presenta como tal. Sobre este tema, existen dos estudios fundamentales, aunque toman en consideración no solamente *El concepto de lo político*, sino también *La teoría del partisano*, mostrando cómo este problema se presenta de manera prolongada en el pensamiento de Schmitt. Cf. Ruiter, A., “The Political Character of Absolute Enmity: On Carl Schmitt’s The Concept of the Political and Theory of the Partisan”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 98. 1, 2012, pp. 52-66, y Slomp, G., “The Theory of the partisan: Carl Schmitt’s neglected legacy”, *History of Political Thought*, 26. 3, 2005, pp. 502-519.

<sup>41</sup> Es el propio Derrida el que recuerda cómo durante el proceso de Nuremberg, frente a las preguntas del procurador Kempner, Schmitt contestó que no perseguía implantar un nuevo orden de ideas conforme a Hitler y al nazismo, sino tan solo hacer diagnósticos.

<sup>42</sup> “Quant aux travaux de Schmitt qui se présentent comme purement historiques, ils sont toujours sous-tendus par des considérations et des hypothèses qui vont bien au-delà de celles d’un historien” (Kervégan, J-F, “Carl Schmitt”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 40, 2014, p. 314).

<sup>43</sup> Cf. Platón, *Diálogos IV. La República*. Madrid, Gredos, 1988, pp. 282-284.

<sup>44</sup> Politiques, ídem.

<sup>45</sup> Politiques, p. 134 [134].

aquello que “desafía la lógica de la presencia y de la identificación”<sup>46</sup>. O como dice en otro célebre texto: “el espectro se convierte más bien en cierta ‘cosa’ difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro [...] Es algo que, justamente, no se sabe, y no se sabe si precisamente es, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia”<sup>47</sup>.

Pero, entonces, ¿de qué manera Derrida vuelca lo concreto en lo espectral? Veamos otro pasaje de Derrida: “Schmitt querría poder contar con la pura impureza, con la impura pureza de lo político como tal, de lo propiamente político. Querría, éste su sueño platónico, que ese ‘como tal’ siga siendo puro allí donde se contamina”<sup>48</sup>. Este sueño, que aún a Schmitt y Platón, es lo espectral: los sueños de Platón después de tantos siglos son espectrales. Para Schmitt es suficiente con que ese espectro “elimine nuestras dudas en lo que se refiere a qué quiere decir ‘amigo’ y ‘enemigo’”<sup>49</sup> y permita cumplir una *identificación práctica* sobre *quién* es mi amigo o mi enemigo, aunque esa decisión quede marcada por una profunda sombra. Schmitt escribe que

todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución) y se convierte en abstracciones vacías y *espectrales* en cuanto pierde vigencia esa situación.<sup>50</sup>

Este pasaje llama particularmente la atención de Derrida. Por un lado, por la insistencia con la que Schmitt reivindica el ser concreto de su *pólemos* y, por el otro, por esa mención a lo espectral que es considerado sinónimo de abstracto. Cómo podemos ver, y Derrida lo subraya, la contraposición entre lo espectral y lo concreto deja caer todo su peso sobre el segundo término. Lo espectral viene nombrado “como de paso [...] a título de sinónimo de lo ‘abstracto’ o del ‘vacío’”. Pero, ¿por qué serían sinónimos?”<sup>51</sup>. ¿No es, al contrario, el síntoma de que lo concreto está siempre desbordado, siempre en el límite de su espectralidad? En este sentido, Derrida vería incluso una posibilidad de producir un vuelco, un vértigo como el que se evocaba con Nietzsche en las líneas precedentes. Si efectivamente lo político está a la altura de su hipérbole, según Derrida, si el exceso puro del criterio estuviese

<sup>46</sup> Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 50.

<sup>47</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, pp. 25-26 [*Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 20].

<sup>48</sup> *Politiques*, p. 136 [136].

<sup>49</sup> *Ídem*.

<sup>50</sup> BdP, p. 18. [63, cursiva nuestra, traducción modificada].

<sup>51</sup> *Politiques*, *idem*.

libre de todas las demás determinaciones, la decisión en torno al enemigo podría inclinarse a favor del amigo, suspendiendo esa diferencia; la hipérbole sería entonces ruptura de la dialéctica y desvelamiento de lo espectral<sup>52</sup>.

Pero Schmitt no atiende a esta posibilidad, tal vez porque la sombra espectral de cierta tradición filosófica está demasiado presente, mucho más de lo que el propio Schmitt quisiera admitir, de tal manera que solamente cabe llevar a cabo una identificación, una decisión que no puede ser sobre el amigo, sino exclusivamente sobre el enemigo. Es cierto que el criterio sobre la decisión implica que se contemple tanto la posibilidad de la amistad como la de la enemistad y, sin embargo, justamente la articulación de dicho criterio conlleva la construcción de Otro que ha de ser tomado necesariamente como hostil. Sólo el enemigo es tomado como referencia en la decisión, se decide en la posibilidad de dar(se) muerte: “el enemigo nunca es amigo, ni cuando muera”<sup>53</sup>, le dice Creonte a Antígona y bien podría valer para el enemigo de Schmitt, porque el espectro de la enemistad alimenta el criterio de la distinción, una y otra vez<sup>54</sup>.

Finalmente, ¿qué sacamos con esta reconfiguración conceptual y semántica que Derrida hace de Schmitt? Muy poco y demasiado a la vez. Muy poco, porque Derrida se apropia de los conceptos de Schmitt con un giro que tal vez nos aleja demasiado de la intención del autor; demasiado, porque la crítica de Derrida llama a que Schmitt sea, *malgré lui*, un filósofo, sin declinaciones ni genitivos; esto es, Derrida muestra cómo lo que impulsa la filosofía de Schmitt es un principio plenamente perteneciente a la tradición filosófica moderna y no un simple análisis de los hechos. La posibilidad por encima de lo real quiere decir que hay una orientación previa a los hechos mismos.

---

<sup>52</sup> “La figura del espectro permitiría una articulación no dialéctica de las aporías derrideanas” (Balcarce, G., “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Convivium*, 29 / 30, 2016-2017, p. 215).

<sup>53</sup> *Antígona* v. 522 en Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2015, p. 156.

<sup>54</sup> Se me permita una digresión, tal vez algo ocasional y contingente, pero espero, pertinente. La elaboración de este artículo ha tenido lugar en parte mientras nos encontrábamos en estado de alarma, a causa de la COVID-19. Las medidas necesarias para aliviar la enorme crisis sanitaria han llevado, en ciertos casos, por parte de medios y políticos, a equiparar la situación actual a una guerra. Evidentemente la metáfora es inexacta, porque en una guerra se enfrentan los ejércitos, los estados o los pueblos; toda guerra requiere de un enemigo. Pero en el caso de un virus, ¿se puede caracterizarlo como un enemigo? Estrictamente y si nos atenemos al criterio de Schmitt, sería difícil hacerlo, ya que implicaría también tener la posibilidad de un amigo, además de la distinción entre dimensión pública y privada. Sin embargo, algo como un virus nos muestra especialmente el carácter de espectralidad del enemigo, ya que consigue producir una identificación práctica sobre lo hostil, así como justificar medidas excepcionales. Algo infinitamente pequeño consigue cubrir el ámbito de la decisión, más allá de su realidad concreta, y no me refiero a su realidad empírica sino a sus consecuencias en la capacidad de articular un estado de excepción, un espacio dilatado, que consigue anular las demás diferencias. Esta situación nos muestra en especial la capacidad representacional del dispositivo schmittiano, en grado de producir un enemigo más allá de lo efectivamente demostrable.

Lo político es la posibilidad de lo real como hostilidad hiperbólica y no se trata ya de una simple constatación concreta y empírica de la situación real. Hay una *apuesta de muerte* que es la garantía misma de la posibilidad, donde, sin embargo, “la amistad consistiría en suspender esta estructura de la posibilidad”<sup>55</sup>. La apuesta de muerte, parece decirnos Derrida, es algo con lo que Occidente tiene demasiada familiaridad, como si estuviésemos demasiado cómodos en una incierta frontera en la que muerte y libertad, hostilidad y reflexión, alternan posiciones y roles. El espectro de Schmitt es un espectro que viene desde lejos y la referencia que Derrida hace a Hegel no es desde luego casual: “se diría en un sentido hegeliano que un ser-para-la-muerte que no fuese un ser para dar-muerte seguiría siendo demasiado natural o simplemente biológico”<sup>56</sup>; a saber, la afirmación de lo humano sobre lo natural toca el extremo de intentar arrebatar a la naturaleza lo que le es más propio, la muerte. Por eso, para Schmitt “la excepción es la regla, es esto lo que quizá quiere decir este pensamiento de la posibilidad real”<sup>57</sup>; un pensamiento en el que la neutralidad está vetada y que sin embargo ha de tener sentido la posibilidad real de una oposición en virtud de la cual “se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombres para derramar sangre y matar a otros hombres”<sup>58</sup>. Derrida pretende desenmascarar a Schmitt: ¿cómo se puede vetar la neutralidad y al mismo tiempo hacer simples análisis y diagnósticos? Esto sería imposible: la filosofía de Schmitt estaría ligada indisolublemente a la historia filosófica de Occidente. Esta afirmación puede sonar problemática ya que Schmitt podría parecer un pensador que se inserta bien en la polémica anti-moderna (especialmente en los escritos de los años ’20, como bien muestra Villacañas<sup>59</sup>); y en efecto, no se podría negar que la crítica al liberalismo también implica una crítica hacia cierta modernidad, en esa eterna rivalidad cultural y espiritual entre la Alemania protestante y la Francia de las Luces o la Inglaterra con su precoz Parlamentarismo. Sin embargo, como enfatiza también Galli<sup>60</sup>, una caracterización del criterio entre

<sup>55</sup> Politiques, p. 144 [144].

<sup>56</sup> Politiques, p. 145 [145].

<sup>57</sup> Politiques, p. 151 [150].

<sup>58</sup> BdP, p. 23 [66-67].

<sup>59</sup> La definición de si Schmitt sea un pensador anti-moderno o no es compleja. Seguramente presenta una intención anti-moderna si atendemos a la dimensión de la unificación de los opuestos (la *complexio oppositorum*) y su interés en una institución como la Iglesia Católica en escritos como *Catolicismo romano y forma política o Romanticismo político* (en tal sentido, cf. Villacañas, J.L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, especialmente pp. 111-154). Sin embargo, como hemos ido mostrando, la articulación conceptual que permite lo político no sería posible sin la modernidad. La polémica anti-moderna surge justamente por su arraigo moderno, por una tensión tan radical que en efecto es solamente posible a partir de la ausencia de fundamentos tan típicamente moderna.

<sup>60</sup> “Invece, proprio il fatto che non ci sia una definizione dell’amico, in Schmitt, e che il punto di partenza dell’argomentazione sia il nemico, significa appunto questo, che nel ‘politico’ si pensano non le gerarchie e i rapporti

amigo y enemigo, marcado tan fuertemente por su ser energía y actividad, solamente se puede dar en la Modernidad, en una época que deja atrás las relaciones de amistad porque ve socavado todo fundamento posible. En tal sentido, Schmitt es típicamente moderno (aunque se perciba en ciertos textos una nostalgia por lo premoderno y por instituciones como la Iglesia Católica) porque frente a la falta de fundamento reacciona llevando al paroxismo la soledad del sujeto, obligándolo al vínculo comunitario, pero en el fondo indiferente, frente a la inminente llegada del enemigo. La genealogía de lo político, en Schmitt, bebe más allá de las fuentes del derecho, así como de la mera descripción de hechos históricos, sino que más bien se inserta en una tradición filosófica que asume los desafíos de la Modernidad, aun con el riesgo del solapamiento entre hostilidad y reflexión que hemos indagado.

## 6. Conclusión: tan concreto, tan indeterminado

NUESTRO RECORRIDO no nos puede ofrecer soluciones edificantes o vías que nos sustraigan a ciertas genealogías del pensamiento moderno, que indudablemente aún nos pertenecen. A lo sumo, podemos extraer de estos análisis solamente algunas cautelas críticas, algunos mensajes de advertencia que nos detengan antes de llevar a cabo identificaciones y equivalencias demasiado precipitadas como la de reflexión y hostilidad. Justamente en este caso, nosotros, de forma similar a lo que hace Hegel, nos refugiaríamos también en una cierta astucia de la razón, apelando a las posibilidades del pensamiento más allá de sus efectivas realizaciones.

Porque si hay algo que Derrida nos enseña, es que hay que evitar por tanto las lecturas que exaltan el realismo y lo concreto en Schmitt, porque serían ciegas hacia el centro de su filosofía: la potencia de la libertad, de la posibilidad, a costa de negar a lo Otro en una dialéctica de dar y darse muerte. No hay *práxis* a la altura de la *léxis*: el hiato entre ambas es insanable porque es en ese hiato que la filosofía encuentra su espacio de acción. La hostilidad hiperbólica no es más que un instrumento para crear ese campo de acción y para poner una orientación previa sobre él, es una persistencia sin nombre, un espectro de la filosofía. Pero al mismo tiempo, hay que reconocer que Schmitt es el último eslabón de una tradición de pensamiento que surge en la Modernidad y que lleva a cabo una radicalización de la ajenidad de lo Otro; así como hay que tener en cuenta que es solamente en ese espacio de negatividad donde se puede tomar una decisión. Como hemos visto, para Schmitt la deci-

---

politici personali premoderni (le "amicizie"), ma la disordinata uguaglianza moderna" (Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, op. cit., p. 742).

sión es fundamental para establecer el criterio de distinción entre amigo y enemigo, porque le permite establecer la orientación de ese exceso que para él es lo político.

También en el caso de Hegel, vemos una decisión que atañe a la configuración misma del pensamiento, de su articulación del sistema, que consiste en apostar por un origen que retroalimenta el discurso lógico, en una esencia que progresivamente se exterioriza, dando lugar a un sujeto que ha de pensarse de forma proyectual. Pero en ambos casos, dicha decisión se toma en un espacio que es ante todo lógico, dando lugar a una orientación previa. La praxis como tal no se da nunca (o al menos no podría ser reflexionada como tal), en la pretensión de su pura impureza, sino que siempre es precedida por una cierta reflexión. Apelar a los meros hechos como medida de lo real, conlleva esconder esa reflexión previa y por tanto construir un engaño en torno a la primacía de lo concreto. La decisión está ligada a la voluntad y esa es la marca del sujeto y de su reafirmación que no podemos cancelar completamente; a lo sumo, como en el caso de Hegel, podemos someterla a otro giro reflexivo, a su cuestionamiento tanto de forma individual como en su desarrollo dentro de las formas comunitarias de existencia.

Reflexión y hostilidad responden a una exigencia común pero en ámbitos que habría que diferenciar en parte para evitar identificaciones apresuradas, lo cual nos llevaría a los errores argumentativos ya expuestos y que podemos resumir en los siguientes puntos: 1) el principio de reflexión no coincide necesariamente con el de hostilidad, a pesar de que la voluntad de afirmación del sujeto pueda llevar a la enemistad, pero en todo caso, ésta sería una determinación, entre otras posibles, del acto de surgencia del sujeto moderno; 2) la exaltación de lo concreto en realidad es falsa, porque asume el mito de lo dado, ocultando sus presuposiciones lógicas; y 3) el principio de hostilidad como figura de lo político reintroduce un principio de indeterminación ontológica.

Todos estos motivos apuntan, más allá de las posibles declinaciones en los diversos autores tratados, principalmente a una tendencia de vaciar la razón teórica en la razón práctico-política, apelando a un hiperrealismo. Si puede que Hegel mantenga una mayor cautela, es justamente porque advierte ese riesgo en la transformación epocal de la subjetividad moderna, pero no lo puede eliminar completamente; por otro lado, Schmitt lleva esa tendencia al paroxismo, pero su horizonte de sentido no es para nada ajeno a esa tradición. La crítica radical de Derrida no desemboca en una solución: no hay soluciones como tales de hecho, pero nos sirve como advertencia a la hora de asimilar con demasiada facilidad principios que pueden parecen afines o contiguos.

Pensar la hostilidad requiere un doble esfuerzo, aparentemente contradictorio, porque nos lleva a constatar que este concepto encuentra su raíz en el surgimiento

de la subjetividad moderna, obligándonos a rastrear su origen para constatar que éste es inseparable de nuestra adscripción filosófica, pero al mismo tiempo tenemos que intentar observar y profundizar las diferencias entre los ámbitos para no caer en los errores mencionados. Se trata de un ejercicio filosófico que ha de desarrollarse en un plano histórico y genealógico y al mismo tiempo concentrarse en las posibilidades que el pensamiento nos ofrece.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balcarce, G., “Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Convivium*, 29 / 30, 2016-2017, pp. 203-216.
- Bourgeois, B., *Le droit naturelle de Hegel*, Paris, Vrin, 1986.
- Cragolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- Cristi, R., *Hegel on Freedom and Authority*, Cardiff, University of Wales Press, 2005.
- Cuartango, R., *El poder del espíritu. Hegel y el ethos político*, Madrid, Abada, 2016.
- De Muralt, E., *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockam y Suarez*, Madrid, Istmo, 2002.
- Derrida, J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 [*Spectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995].
- Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 131 [*Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998].
- Duque, F., *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- Ferrini, C., “Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes”, *Archivio di Filosofia*, 77, No. 2/3, 2009, pp. 131-143.
- Fink, E., *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Barcelona, Herder 2011.
- Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Goldschmidt, V., “État de nature et pacte de soumission chez Hegel”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 154, 1964, pp. 45-65.
- Hegel, G.W.F., *Jenaer kritische Schriften*, en *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg, Meiner, 1968.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Meiner, 1980. [*Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Abada, Madrid, 2011].
- Hegel, G.W.F., *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, Düsseldorf-Hamburg, Meiner, 1998.

- Heimsoeth, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1999.
- Hobbes, T., *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Ediciones UNED, 2008.
- Kervégan, J-F., “Carl Schmitt”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 40, 2014, pp. 313-324.
- McCormick, J., *Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- McPherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, Madrid, 2005.
- Meinecke, F., *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- Navarrete, R., “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana”, *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52. enero-junio, 2015, pp. 349-364.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*, Madrid, Akal, 2001.
- Ottmann, H., “Hegel und Schmitt”, *Zeitschrift für Politik. Neue Folge*, 40. 3, 1993, pp. 233-240.
- Platón, *Diálogos IV. La República*. Madrid, Gredos, 1988.
- Quante, M., “El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, J. (eds.), *Hegel pensador de la actualidad*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2010, pp. 141-162.
- Ruiter, A., “The Political Character of Absolute Enmity: On Carl Schmitt’s The Concept of the Political and Theory of the Partisan”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 98. 1, 2012, pp. 52-66.
- Saravia, G., *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Madrid, Dickynson, 2011.
- Scheurman, W. E., “Carl Schmitt’s Critique of Liberal Constitutionalism”, *The Review of Politics*, 58. 2, 1996, pp. 299-322.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932. [El concepto de lo político, Madrid, Alianza, 2011].

Schmitt, C., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Hobbes*, México, Fontamara, 2008.

Sciacca, F., “Welche Freiheit? Zwei Modelle praktischer Rationalität: Hobbes und Hegel”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 84, No. 3, 1998, pp. 377-382.

Siep, L., “Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften”, *Hegel-Studien*, 9, 1974, pp. 155-207.

Slomp, G., “The Theory of the partisan: Carl Schmitt’s neglected legacy”, *History of Political Thought*, 26. 3, 2005, pp. 502-519.

Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2015.

Strauss, L., *Hobbes’ politische Wissenschaft en Gesammelte Schriften 3*, Stuttgart, Metzler, 2008.

Testa, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

Vigneault, L., “La reconnaissance comme puissance spéculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes”, *Revista de Filosofia*, 31. 1, 2006, pp. 75-99.

Villacañas, J.L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Wills, D., *Dorsality*, University of Minnesota Press, 2008.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.005>  
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 109-136



*Hacia otra crítica de la teología  
política. Presencia de Friedrich  
Nietzsche en las críticas a El concepto  
de lo político de Carl Schmitt*

*Toward another criticism of political theology  
Friedrich Nietzsche's presence in the criticisms  
of Carl Schmitt's The concept of the political.*

PABLO CASTRO GARCÍA

Universidad Autónoma de Madrid  
pablo.castro@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.006>  
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 137-154



Recibido: 15/01/2022  
Aprobado: 20/06/2022

## Resumen

El presente artículo estudia el rechazo de la filosofía de Nietzsche y del horizonte filosófico-histórico de la *muerte de Dios* en la obra de Carl Schmitt. Aborda además este rechazo como clave explicativa de la presencia de Nietzsche en dos de las mayores críticas a *El concepto de lo político* (1927/1932): las críticas de Helmuth Plessner en *Poder y naturaleza humana* (1931) y de Jacques Derrida en *Políticas de la amistad* (1994). El diálogo de dichos pensadores con algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía de Nietzsche vendría a mostrar la importancia que adquiere esta última para una crítica de la teología política.

*Palabras clave:* muerte de Dios, lo político, teología política, antropología política, deconstrucción.

## Abstract

This paper studies the rejection of Nietzsche's philosophy and the philosophical-historical horizon of *God's death* in the work of Carl Schmitt. It also addresses this rejection as an explanatory key to Nietzsche's presence in two of the major criticisms of *The Concept of the Political* (1927/1932): the criticisms of Helmuth Plessner in *Political Anthropology* (1931) and of Jacques Derrida in *The Politics of Friendship* (1994). The dialogue of such thinkers with some of the fundamental concepts of Nietzsche's philosophy would show the importance that the latter acquires for a critique of political theology.

*Keywords:* God's death, the political, political theology, political anthropology, deconstruction.

## 1. Carl Schmitt ante el horizonte de la muerte de Dios

8-4-1952. Teología política:

La frase: el poder es malvado. Y la otra frase: Dios ha muerto. Ambas aparecen históricamente al mismo tiempo (Nietzsche-Burckhardt); el contenido de ambas es el mismo; Dios ha muerto; no resulta extraño que el poder sea maligno: el poder solo es malvado porque Dios ha muerto.<sup>1</sup>

C. SCHMITT, *Glossarium*.

POCAS FUERON LAS OCASIONES en las que Carl Schmitt dirigió explícitamente hacia Friedrich Nietzsche la carga crítica de sus textos. La presencia del filósofo de Röcken en su vida y en su obra recorre silenciosamente una larga trayectoria que comienza en la Universidad de Berlín en 1907, donde Schmitt fue alumno de Wilamowitz-Moellendorf (célebre crítico de *El nacimiento de la tragedia*)<sup>2</sup>, y que termina con la crítica de las ideas de autoapoderamiento y transvaloración, sin nombrar empero a Nietzsche, en el epílogo de *Teología política II* (1969)<sup>3</sup>. Este relativo silencio resulta llamativo si nos ceñimos tan solo a los escritos de los años veinte y treinta del siglo pasado. Schmitt, cuya brillante producción en dichos años, desde *Romanticismo político* (1919) hasta *El concepto de lo político* (1927/1932), consistió en una crítica de la ontología ocasionalista e individualista, de la ontología de la *inmanencia* y de la *inmediatez* que había dominado el espíritu de la época, no identificó entonces a Nietzsche como su mayor enemigo teórico. Schmitt trató en esos años de criticar el modo en que las distintas esferas de acción se habían visto colonizadas por dicha ontología: desde la esfera estética (Romanticismo), hasta la esfera propiamente política (parlamentarismo), pasando por la esfera económica (técnica y capitalismo)<sup>4</sup>. Trató también de mostrar las trágicas consecuencias de esta colonización para la construcción de una soberanía de Estado capaz de resolver el creciente conflicto social. Y, sin embargo, Schmitt

<sup>1</sup> Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Sevilla, El paseo editorial, 2021, p. 434.

<sup>2</sup> Cf. Mehring, R., *Carl Schmitt. A biography*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 9.

<sup>3</sup> Cf. Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 126.

<sup>4</sup> Cf. Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 155.

no creyó necesario dirigir explícitamente hacia Nietzsche sus críticas al individualismo, la inmanencia y la inmediatez, aun siendo éste considerado en dicha época uno de los mayores exponentes filosóficos de estos valores. Schmitt, que trabajó por restablecer, contra dichos valores, los rasgos de *trascendencia* y de *mediación* espiritual propios del poder político en una época que, a su juicio, se veía urgentemente necesitada de ellos, no creyó necesario reconocer explícitamente que el horizonte filosófico-histórico contra el que escribía era el de la *muerte de Dios*. Sin embargo, cualquier lector atento sospecha que es así, que ese horizonte y sus consecuencias, teorizados de manera resuelta por Nietzsche, son precisamente contra los que se alza buena parte de su proyecto intelectual, en concreto aquel que recibe el nombre de teología política. Sospechamos que contra este horizonte es contra el que cobran sentido buena parte de sus apuestas teóricas de aquellos años, así como el tono que las caracteriza. Y esta sospecha hemos de mantenerla a pesar de que las citas sean pocas y problemáticas, la más conocida de las cuales probablemente sea la del prólogo de 1924 a *Romanticismo político*, en la que Nietzsche es considerado sin más como una manifestación última del Romanticismo europeo:

En el sacerdocio privado se encuentra la raíz última del romanticismo y del fenómeno romántico. Cuando se considera la situación de acuerdo con tales aspectos, no se puede tener siempre en vista solo a los buenos idílicos, sino que se debe ver también la desesperación que está detrás del movimiento romántico (...). Se debe ver a los tres hombres cuyo rostro desfigurado mira fijamente a través del colorido velo romántico, Byron, Baudelaire y Nietzsche, los tres sumos sacerdotes y, al mismo tiempo, las tres víctimas sacrificiales de este sacerdocio privado,<sup>5</sup>

Este relativo silencio con respecto a la figura de Nietzsche y con respecto al horizonte de la muerte de Dios en la obra de Schmitt vino a quedar cubierto por algunas de las exégesis más completas de la obra schmittiana. En una línea bastante lúcida, Carlo Galli apuntó que, en el aspecto filosófico, ambos pensadores se encontraban en terrenos contrarios, siendo Schmitt alguien que reaccionó a las apuestas teóricas de Nietzsche y a su inmediata repercusión. Así, frente al filósofo de la muerte de Dios, nos encontramos con el jurista que trata de rescatar las mediaciones teológicas de la experiencia; y frente a una genealogía que encuentra en el origen la ligereza y potencia inmanente de la vida, encontramos en Schmitt una búsqueda del origen que localiza un concreto no desprovisto de coacciones de orden y de distinciones (amigo-enemigo) *más allá* de las cuales no cabe remon-

---

<sup>5</sup> Schmitt, C., *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2000, p. 61.

tarse<sup>6</sup>. Y, en una línea aún más importante para nuestra hipótesis de lectura, José Luis Villacañas apuntó certeramente a “la teología política como síntoma de la muerte de Dios”, indicando que “la propia expresión *Teología política*, en su más profundo sentido, da por sentada la muerte de Dios y, justo por eso, juega con la idea de que algo parecido al viejo lugar de Dios solo puede ser ocupado por la máxima instancia de la política, el soberano”<sup>7</sup>. Esta apuesta teológico-política, si bien habría estado presente desde el inicio de la modernidad, habría reforzado sus trazos en la obra del jurista de Plettenberg justamente tras la rotunda autoconciencia nietzscheana del horizonte filosófico-histórico en que se encontraba el Occidente finisecular. Y así, frente a ese horizonte, que abría la posibilidad de una política sin trascendencias, Schmitt habría retrocedido tratando de remontar las aguas del proceso de secularización en busca de las fuentes metafísicas y teológicas de la soberanía política<sup>8</sup>.

Algo nos indicaba desde el comienzo, desde aquel escenario teórico de los años treinta, que la apuesta política de Schmitt era incompatible con la matriz conceptual nietzscheana. Sus intentos de recuperación de espacios políticos de *mediación*, capaces de pacificar el creciente conflicto social de Weimar, reposaban en los sobrecargados conceptos de *orden* (o *unidad política*) y de *trascendencia*. Schmitt pensó *lo político* desde estas coordenadas conceptuales, reactivas en buena medida con respecto al horizonte normativo de la transvaloración abierto por la muerte de Dios. Habríamos de recordar que fue desde este lugar desde el que Schmitt nos ofreció su concepto de lo político y que este arrastraba muchos presupuestos teóricos. Habríamos de recordar, pues, lo sesgado de su apuesta y el modo en que sus contemporáneos intuyeron este sesgo desde el principio. Así ocurrió en el caso de Helmuth Plessner, quien, como veremos en el siguiente apartado, en esos mismos años treinta identificó los fundamentos antropológicos del concepto nietzscheano de *voluntad de poder* para aplicarlos a una redefinición de *lo político* sin vestigios de trascendencia y capaz de dinamizar la estructura política de la *decisión*. Y en una línea similar, aunque sin recurrir a categorías nietzscheanas, Herman Heller, en su famoso ensayo “Democracia política y homogeneidad social” (1928), problematizó contra el jurista el concepto de *unidad política*, señalando de manera rotunda:

---

<sup>6</sup> Cf. Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 123-130.

<sup>7</sup> Villacañas, J. L., “Crítica de la teología política” en Manuel Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, México, FCE, 1999, p. 117.

<sup>8</sup> Cf. Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., pp 111-112.

Carl Schmitt no ha llegado a tomar conciencia de la política como esfera de la *formación* de unidad dentro del Estado. (...) Schmitt contempla solo el *status* político ya acabado, pero este no tiene nada de *estático*, sino que se ha de moldear un día tras otro, *un plébiscite de tous les jours*. El proceso dinámico, por el que el Estado llega a ser y se impone como unidad en la pluralidad de sus miembros, es política en un sentido y con un valor iguales, cuando menos, a los que tiene cuando se afirma frente al exterior.<sup>9</sup>

Hoy empieza a parecernos clara la idiosincrasia propia del concepto schmittiano de lo político, su ontología secretamente movilizada, cuestión opacada probablemente por la magnitud de su empresa. Estamos en condiciones de contestar tanto a sus presupuestos como a sus apuestas teóricas. Así, por ejemplo, se nos hace evidente que la suya no es la única defensa posible del concepto mediador de *institución*, que la institucionalidad puede ser redefinida desde otros parámetros. En esta línea, y haciéndose eco de una vieja tradición francesa anclada en Saint-Just, Miguel Abensour ha movilizado las distinciones entre *ley, máquina de gobierno e institución*, distinciones que nos permiten repensar lo político desde una institucionalidad que sobrepasa o complementa el derecho estatal y desde una afinidad con la temporalidad democrática (la temporalidad de una *duración* creadora e innovadora)<sup>10</sup>. Al fin y al cabo, el concepto schmittiano de institución, movilizado en *Catolicismo romano y forma política* (1923), trataba de reactivar una mimesis con respecto a la *representación* propia de la institución de la Iglesia católica, lastrando su apuesta toda una serie de presupuestos teóricos. Y habría que añadir a este respecto que, si bien el tránsito de *Catolicismo romano y forma política* (1923) a *El concepto de lo político* (1927/1932) supone un paso desde la teología política a la mitología política, como ha señalado Villacañas, Schmitt no abandonó sus esquemas anteriores, manteniendo abiertas y juntas las dos vías en su célebre texto de 1932:

[...] no podemos ignorar ni por un momento que Schmitt deseaba obtener los mismos rendimientos que en *Teología política y Catolicismo romano*; a saber: que el Estado pudiera ser la *complexio oppositorum* capaz de neutralizar de forma verdadera el conflicto, imponiendo su mediación a las partes en lucha. Sólo que ese rendimiento pasaba por activar una energía mítica a la altura del otro mito que había destruido las bases teológicas y metafísicas del Estado, el anarquismo de la huelga general unido al partido leninista como gestor ulterior de la violencia<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Heller, H., *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 259-260.

<sup>10</sup> Cf. Abensour, M., *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Madrid, Catarata, 2017, pp. 44-46.

<sup>11</sup> Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., p. 159.

En este contexto de problematización y lectura crítica del proyecto teórico de Schmitt, arrojar algo de luz sobre su reacción con respecto al horizonte filosófico-histórico de la muerte de Dios posiblemente no ponga en evidencia todos los secretos fundamentos de su teoría política. Sin embargo, como estamos viendo, nos ayuda a esclarecer una buena parte de esos fundamentos. El relativo silencio con respecto a Nietzsche en su obra puede ser compensado con una lectura atenta del *Glossarium*. Ese gran documento que fue el *Glossarium* da buena muestra de la importancia de la confrontación con Nietzsche en la entrada de abril de 1952, con la que abríamos la presente sección, entrada que dialoga con otra, de marzo de 1954, en la que se habla de la relación entre la presencia de Dios y la visibilidad de la Iglesia (interpretando desde el binomio presencia-ausencia la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”)<sup>12</sup>. Es sobre todo en la primera de dichas entradas donde la relación de oposición entre teología política y muerte de Dios es más explícita. Allí, como puede verse, Schmitt arriesga una hermenéutica difícil de sostener: relaciona el lema nietzscheano de la *muerte de Dios* con la maldad o malignidad del poder teorizada por Jacob Burckhardt. Difícil de sostener para una comprensión cabal de la obra del pensador de la *voluntad de poder*, la entrada del diario de Schmitt nos revela más bien la carga teológica de su concepto de poder, al mismo tiempo que pone en evidencia su reacción ante un concepto desteologizado o ateo del poder como el que Nietzsche moviliza en sus escritos. Esta entrada, valiosa muestra del enfrentamiento directo con la obra de Nietzsche, refuerza la hipótesis de la teología política como síntoma de la muerte de Dios y confirma la raíz oculta de una contestación a la apuesta filosófica nietzscheana en la obra de Schmitt. Nos revela a un Schmitt reactivo con respecto a la desteologización del poder y sus consecuencias: una falta de sentido del poder y de sus rasgos necesarios (mediación, orden, unidad política y trascendencia). Creemos que este es uno de los motivos mayores de que Schmitt, cuya conceptualización de lo político surge, en buena medida, de la respuesta a ese horizonte de la muerte de Dios que elimina el sentido del poder, reciba dos de sus mayores críticas por parte de aquellos pensadores que asumieron ese horizonte en su redefinición de *lo político*. La presencia de Nietzsche en dos de las mayores críticas a *El concepto de lo político*, las críticas de Helmuth Plessner y Jacques Derrida, ¿no vendría a ser una prueba más de la secreta reacción de Schmitt con respecto al pensador de la muerte de Dios?

---

<sup>12</sup> La entrada en cuestión: “Dios ha muerto, eso significa: ya no está presente; está ausente. No hay otro que el Dios presente, la *tutela praesens* [al margen: «Representación. ¡Iglesia visible como *absence de Dieu!*»]”. Cf. Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Sevilla, El paseo editorial, 2021, p. 472.

## 2. La antropología política de Helmuth Plessner

En la medida en que su voluntad de poder provenga de la esencia, elevada a principio del *poder* y de la *capacidad*, dicha voluntad tiene que mantener el carácter de una voluntad de empoderamiento y, con ello, de una voluntad de lo justo y del establecimiento de lo justo.<sup>13</sup>

H. PLESSNER, *Poder y naturaleza humana*.

EN 1931, HELMUTH PLESSNER publicó lo que había concebido como su *antropología política* bajo el título de *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. En dicho ensayo, Plessner recogía el testigo de Schmitt en algunas cuestiones esenciales: pensar el papel de la política en la República de Weimar u ofrecer un concepto de *lo político* como ámbito fundamental de la existencia humana. Sin embargo, la grandeza de ese texto, una de ellas por lo menos, era repensar estos problemas a partir de un diálogo no viciado con la obra de Nietzsche y con el problema planteado por el filósofo: la relación entre el *poder* y la *naturaleza humana*. Este intento de antropología política iba a suponer una apropiación filosófica del concepto de *voluntad de poder* en medio del complejo escenario de los años treinta, cuando este concepto estaba siendo utilizado de forma abusivamente ideológica. Con ello, Plessner contestaba a Schmitt pensando una filosofía política a la altura de la muerte de Dios (punto en el cual Schmitt había retrocedido) y contestaba también al secreto núcleo teológico del concepto schmittiano del poder. Su lectura de Nietzsche como filósofo incapaz de pensar el poder, como síntoma de una falta de sentido del poder en la época contemporánea, no podría ya sostenerse. Por otra parte, en un escenario en que era urgente dignificar la política ante una burguesía como la alemana, históricamente indiferente y ahora amenazada por un nacionalsocialismo que prometía hacerse cargo de ella, Plessner escribía su panfleto filosófico-político proponiendo, para ese cometido, categorías nietzscheanas. Parecía este un gesto desorientado o como mínimo arriesgado ante el contexto de utilidades políticas de Nietzsche. Habría que recordar entonces que este gesto de Plessner, este rescate de Nietzsche en el momento más difícil, constituía buena parte de la consciente altura filosófica de la que hacía gala su texto.

Es sabido que el complejo recorrido conceptual de esta obra avanza en dos movimientos: desde una *antropología de la comprensión histórica del mundo* (primera

---

<sup>13</sup> Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018, p. 92.

mitad de la obra) hacia una *antropología política* propiamente dicha (segunda mitad)<sup>14</sup>. Lo que no ha sido frecuentemente señalado es la dependencia de este texto con respecto a las categorías nietzscheanas. En efecto, podríamos decir que el recorrido de la obra se abre y se cierra con una clara apropiación de los conceptos del filósofo de Röcken. En primer lugar, y para fundamentar la parte más hermenéutica de su antropología, Plessner traducía la categoría de *comprensión* a un nivel antropológico gracias a un fragmento póstumo de Nietzsche, en el que se mostraba, según Plessner, al ser humano como “el creador y el lugar productivo desde el cual emerge una cultura”<sup>15</sup>. El póstumo en cuestión hablaba de “el ser humano como poeta, como pensador, como dios, como amor, como *poder*”, y sentenciaba exclamando: “¡oh, qué generosidad la suya, propia de un rey, con la cual ha llenado de regalos a las cosas para empobrecerse y sentirse miserable!”<sup>16</sup>. Podía quedar claro, gracias al utillaje antropológico nietzscheano, el vínculo posible entre Nietzsche y Dilthey, es decir, la traducción de la *comprensión histórica* como *poder* que anticipa o configura los horizontes de sentido dentro de los cuales el ser humano y el mundo son vividos en formas cada vez diferentes.

Lo interesante de esta perspectiva era que inmediatamente abría la puerta a la antropología política, a la segunda parte de la apuesta plessneriana. Pues para Plessner, “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”<sup>17</sup>. Lo implicado en dicha afirmación es mucho. No es solo que la *insondabilidad* humana, su carácter de *poder* siempre abierto, lo obliguen al autoapoderamiento, en definitiva, a pasar a la acción y a determinarse a través de ella. Lo que también nos está diciendo Plessner es que esa respuesta de la acción con respecto a la inseguridad o el riesgo antropológicos conlleva una lucha *permanente* contra lo extraño para la determinación de la propia vida, una delimitación continuada en el tiempo de la frontera amigo-enemigo<sup>18</sup>. De ahí se derivaba, precisamente, la precariedad de dicha frontera, la necesidad de rehacerla en numerosos acontecimientos, pues el ser humano “es artificial por naturaleza y nunca está en equili-

---

<sup>14</sup> Cf. Fischer, J., “Epilogue. Political Anthropology: Plessner’s Fascinating Voice from Weimar”, en Plessner, H., *Political Anthropology*, Illinois, Northwestern University Press, 2018, pp. 89-110.

<sup>15</sup> Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, op. cit., p. 45.

<sup>16</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 391.

<sup>17</sup> Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, op. cit., p. 83.

<sup>18</sup> Cf. Villacañas, J. L., “Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg” en Oncina, F. y García-Durán, P., *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 51-56.

brio”<sup>19</sup>. Su *excentricidad*, su falta de centro, coacciona al ser humano a la *voluntad de poder*, le obliga y le conduce a ella continuamente. Plessner terminaba así su recorrido, con esta apelación a la voluntad de poder, volviendo a echar mano de una categoría central del pensamiento nietzscheano para repensar *lo político* desde el plano de inmanencia antropológico (desde el cual surge como necesidad). Y, como veíamos en la cita que abría la presente sección, Plessner formulaba en gerundio la categoría nietzscheana (*voluntad de empoderamiento*), marcando el acento en el carácter permanente del proceso y vinculándolo con un concepto amplio de lo político, entendido como *establecimiento de lo justo* (de la corrección, la justeza y la justicia, nos dirá Plessner)<sup>20</sup>. Plessner podía reconocer, al final de su ensayo, que la *antropología de la comprensión histórica del mundo* (una antropología del poder de creación del propio mundo cultural que era consecuencia de la muerte de Dios) conducía a una *antropología política* (una antropología de la continua coacción a la voluntad de poder).

La estrategia de Plessner, sumamente elegante, proponía un concepto de *lo político* no determinado por las obsesiones teóricas del *orden* y la *trascendencia* del poder, ni por el horizonte de la neutralización estatal de la guerra civil. Y era precisamente el marco teórico nietzscheano el que permitía repensar el poder y lo político fuera de esas coordenadas schmittianas. Pensados desde el tema nietzscheano del animal no-fijado, el poder y *lo político* podían ser pensados, para Plessner, desde una dimensión más creadora e instituyente. Si no olvidamos la falta de centro propia de lo humano, nos dice Plessner, recordaremos que su coacción al poder y a lo político pueden o deben ser reactivadas en ciertos momentos históricos en que faltan los ejes de la vida colectiva o fallan los vigentes por ser percibidos como injustos. La genealogía, heredera de la crítica, que señala la voluntad de poder que subyace debajo de cada acto instituyente, nos recordaría la contingencia de nuestras instituciones (la posibilidad de su reemplazo), al tiempo que nos indicaría la necesidad de la forja y creación de estas instituciones para la orientación del animal humano. Plessner, que había hablado en *Límites de la comunidad* (1924) de “el Nietzsche incomprendido”<sup>21</sup> por parte del radicalismo social y político de la República de Weimar (que hacían de él un pensador de “el sentimiento vital de una afirmación heroica de la comunidad”<sup>22</sup>), daba muestras ahora, en *Poder y naturaleza humana* (1931), de cómo comprender correctamente el potencial político que subyacía a

---

<sup>19</sup> Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, op. cit., p. 90.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>21</sup> Plessner, H., *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Madrid, Siruela, 2012, p. 47.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 55.

las categorías filosóficas de un pensador como Nietzsche, que exigía una mayor prudencia hermenéutica.

Se abriría con todo ello un debate crítico con *El concepto de lo político* de Schmitt, un debate entreverado por la lectura mutua que ambos autores hacían de sus respectivos textos. Que lo político no podía darse sin la estructura antropológica de la decisión era claro para Plessner. Lo que no era compartido con Schmitt, en cambio, era que esta decisión viniese a neutralizar los peligros de una naturaleza humana corrupta a través de una firme distinción amigo-enemigo. En el esquema antropológico plessneriano, más allá de cómo leyese *Poder y naturaleza humana* el propio Schmitt en el año 1932<sup>23</sup>, la decisión política instituye las estabilizaciones momentáneas de la vida colectiva (al igual que la decisión personal lo hace con la vida psíquica) para una naturaleza humana que vive con la mejor conciencia posible su riesgo e inseguridad existenciales. El pesimismo antropológico ya no desempeñaba su papel como presupuesto ideológico de un concepto de lo político. Plessner había superado ese pesimismo antropológico que caracterizaba la apuesta de Schmitt y que a la larga imprimía en su concepto de lo político la huella del *radicalismo* (la búsqueda del orden y la unidad políticas al precio de la intensificación gregaria del vínculo social de la comunidad natural). No debemos perder de vista, por mucho que Plessner reutilice algunas de las categorías conceptuales de Schmitt, el profundo viraje teórico que ha sufrido el concepto de lo político en su texto. Y, como hemos tratado de mostrar, no deberíamos perder de vista la inteligente utilización de los conceptos nietzscheanos a la hora de llevar a cabo este viraje.

### 3. Jacques Derrida: la posibilidad de otra política de la amistad

Interrogado a la vez por sí mismo y como un efecto sintomático, el acontecimiento del texto (de) «Nietzsche» nos parece que señala, por formar parte ya de ella, una mutación en el campo de lo político y de la comunidad en general.<sup>24</sup>

J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*.

NOS ENCONTRAMOS, en *Políticas de la amistad* (1994), con la publicación, diferida, de las reflexiones que Jacques Derrida había llevado a cabo en un seminario del año 1988-1989 y que se enmarcaba en una serie, iniciada en 1984, sobre *La*

<sup>23</sup> Cf. Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014, p. 90.

<sup>24</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 97.

*nacionalidad y el nacionalismo filosóficos*. Estamos en aquellos años, finales de los ochenta, en que estallan el caso Heidegger y el caso de Man, que hacen resonar las cuestiones ético-políticas en la deconstrucción y, con motivo del segundo caso, la cuestión de la relación entre amistad y familiaridad<sup>25</sup>. ¿Cómo repensar la amistad y su dimensión política? ¿Cómo repensarla más allá del principio de fraternidad y de la esquemática de la filiación? Para Derrida, con estas cuestiones, no se trataba tan solo de responder al trabajo de Carl Schmitt, pero sí de llevar a cabo la deconstrucción de una tradicional política de la amistad de la que Schmitt era considerado uno de los herederos más problemáticos. Medio siglo después, Derrida repensaba el concepto de *lo político* más allá de la apuesta schmittiana y problematizando el concepto de *amistad*. Así pues, no solo a la antropología hermenéutica de Plessner le correspondía desembocar en el dominio de lo político, también la deconstrucción, como Derrida señalase en numerosas ocasiones, pertenecía por derecho propio a ese dominio. Y al igual que Plessner, pero en un sentido posiblemente inverso, Derrida utilizaba la herramienta «Nietzsche» para repensar lo político más allá de Schmitt. Cara y cruz de un mismo empeño por repensar lo político *a partir de Nietzsche*, la hermenéutica y la deconstrucción parecían en este punto unir sus fuerzas. Como si al esfuerzo instituyente de la *voluntad de poder* para cerrar el dominio abierto del animal excéntrico (Plessner), viniese a responder la necesidad del *peligroso quizá* de abrir de nuevo lo instituido en busca de un porvenir más justo (Derrida).

La apuesta de Derrida en *Políticas de la amistad*, arriesgada para muchos en lo que atañe a la interpretación del texto nietzscheano, bebe de una tradición muy singular de recepción del pensamiento de Nietzsche en Francia. Se trata de aquella que encuentra su punto de arranque en la obra de Georges Bataille y que se caracterizó, por lo menos en el respecto filosófico-político, por tratar de repensar la *comunidad* a partir de un diálogo con la filosofía de Nietzsche. En lo que atañe a este último punto, Derrida nos lo recuerda, son las obras de Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy aquellas que continúan esta línea de pensamiento. Cuando Derrida afirma que las obras de estos pensadores son las que en ese momento más cuentan para él y que desea situar su pensamiento en relación con ellas, dando nombre, a partir de textos de Nietzsche, a la lógica contradictoria y paradójica de lo político<sup>26</sup> (*la comunidad de los que no tienen comunidad*, siguiendo a Bataille), el lector ha de recordar la magnitud de esta apuesta teórica y su diálogo con la mentada línea de pensamiento (comprendida por Roberto Esposito como ma-

<sup>25</sup> Cf. Peeters, B., *Derrida*, Buenos Aires, FCE, 2013, pp. 457-483.

<sup>26</sup> Cf. Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 56 n.

nifestación de un *impolítico* propiamente nietzscheano en el contexto francés<sup>27</sup>). El lector no debería perder de vista tampoco la inclinación que mostró dicha línea de pensamiento, desde sus comienzos, a teorizar *lo político* desde el extremo opuesto al de Carl Schmitt. Conviene recordar, a este respecto, la invectiva lanzada por Bataille contra Schmitt en el año 1937, al afirmar en el segundo número de la revista *Acéphale* que “el nacionalsocialismo es menos romántico y más maurrasiano de lo que suele imaginarse (...): el jurista Carl Schmitt, que no lo encarna menos realmente que Rosenberg, está muy próximo a Maurras y, de origen católico, ha sido siempre ajeno a la influencia de Nietzsche”<sup>28</sup>. La cita, que merecería un análisis mucho más detallado, podría ser una buena muestra de cierta separación y cierto acercamiento en esta línea de pensamiento: separación con respecto al marco teológico-político como marco privilegiado desde el que plantear la cuestión de lo político; acercamiento a un diálogo no sesgado con Nietzsche en la reformulación de lo político.

Así pues, aplicable o no a Derrida la categoría de *lo impolítico* o la de *lo impolítico nietzscheano*, cuestión ciertamente controvertida, no cabe duda de que el diálogo con Nietzsche, mediado por la mencionada línea de pensamiento, marca su concepción de lo político tal y como comparece en varios momentos decisivos de *Políticas de la amistad*. Así, tras haber hablado de esa mutación o *sacudida* que Nietzsche habría producido en el campo de lo político y de la comunidad (cita con la que abríamos el presente apartado), Derrida afirma:

Pertenece a esa sacudida, si eso es posible, temblamos en ella. Nos atraviesa, nos estremece. Le pertenecemos sin pertenecerle. Es en ella donde resuenan todos los grandes discursos (ya hemos nombrado los de Bataille, Blanchot, Nancy, por ejemplo, [...]) cuando asumen el riesgo y la responsabilidad, pero también cuando se rinden a la necesidad de reflexionar y de formalizar, si se puede decir así, la dislocación absoluta (...); cuando señalan a esto además en medio de la noche, unas veces según el tiempo sin duración del relámpago o el rayo, otras veces según el ir y venir de un faro, lanzando siempre llamadas locas o imposibles, advertencias casi mudas, palabras que se consumen en una sombría luz, como esos sintagmas típicos y recurrentes de “relación sin relación”, de comunidad sin comunidad (“comunidad de aquellos que no tienen comunidad”), de comunidad “desocupada”, de comunismo o comunidad “inconfesable”, y de todos los “X sin X”, cuya lista, por definición, no tiene fin, es finita por ser infinita.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Lo *impolítico* (crítica de la representación política al tiempo que política de lo irrepresentable) es declinado por Esposito como *impolítico nietzscheano*, categoría acuñada por Massimo Cacciari, sobre todo para aplicarlo a la obra de Bataille y a su particular diálogo con Nietzsche. Por extensión, podría ser aplicable a las obras de Blanchot y Nancy que dialogan con Bataille para repensar el *topos* de la comunidad. Cf. Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 294.

<sup>28</sup> Bataille, G., *Acéphale*, Madrid, Arena Libros, 2015, p. 30.

<sup>29</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 99.

Dejando al margen los problemas filosófico-políticos que nos plantea el pensamiento impolítico contemporáneo, algunos de los cuales (como su inclinación a la ontología política o su pulsión anti-institucionalista<sup>30</sup>) serían dignos de comparecer en una aproximación crítica al planteamiento derrideano, centraremos nuestro análisis en la *comprensión* de la política de la amistad propuesta por Derrida y en su diálogo con Nietzsche en dicha empresa. La afinidad de la apuesta política de Derrida con el horizonte de la muerte de Dios ha sido señalada en ocasiones a la hora de abordar la relación entre Schmitt y Derrida. Así, por ejemplo, comentando la lógica del *quizá*, presente en los textos políticos de Derrida (préstamo nietzscheano que Derrida dirige a una superación de la lógica binaria del sí y el no, lo verdadero y lo falso, el amigo y el enemigo), Roberto Navarrete ha señalado que “si Dios ha muerto, en efecto, hay que decir siempre quizá para la justicia”. A lo que añade: “la posibilidad del intento de Derrida por llevar a cabo una deconstrucción de la teología política viene dada por el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios”<sup>31</sup>. A continuación, trataremos de mostrar qué *política de la amistad* surge, para Derrida, de la asunción de ese horizonte: amistad por venir y para el porvenir (heredera del *quizá* nietzscheano) como temporalidad propia de la democracia; comunidad de la desligadura social (los *amigos de la soledad* de los que hablara Nietzsche) como forma de vinculación ajena a cualquier principio de filiación.

Así pues, en primer lugar, el pensamiento del *quizá* inaugurado por Nietzsche desde *Humano, demasiado humano* (1878) sería para Derrida la condición de posibilidad para pensar la amistad y lo político como acontecimiento; para pensar la amistad como cuestión de lo político en la temporalidad de lo que adviene y pone en suspenso las identificaciones en curso. La lógica del *quizá*, que Nietzsche introduce en la historia de la filosofía, es para Derrida una lógica del acontecimiento, del advenimiento y del porvenir. Y sería precisamente ésta la temporalidad propia de la democracia. Es digno de mención el hecho de que Derrida dedique la totalidad del segundo capítulo de su texto a la cuestión del *quizá* en Nietzsche, justo en el momento en que ha expuesto la forma tradicional de pensar el concepto político de la amistad desde Aristóteles y en que decide abordar, a partir de Nietzsche, la “revolución sísmica en el concepto político de la amistad que hemos heredado”<sup>32</sup>. La cita de Nietzsche que Derrida toma como punto de partida es una cita de *Humano, demasiado humano* § 376 en la que Derrida encuentra, al mismo tiempo, una deconstrucción del par amigo-enemigo y una política del porvenir: “y *quizá* también

<sup>30</sup> Cf. Galindo Hervás, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015, pp. 9-47.

<sup>31</sup> Navarrete, R., “A propósito de la deconstrucción de la teología política. Carl Schmitt, Jacques Derrida y *El concepto de lo político*”, *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II Época, nº 4 (2009), p. 209 n.

<sup>32</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 44.

llegue para cada uno una hora más dichosa en que dirá: «¡amigos, no hay amigos!» así gritó el sabio moribundo; «¡enemigos, no hay enemigos!» — así grito yo, el loco viviente”<sup>33</sup>. A partir de dicha cita y de la figura de los “filósofos del peligroso *quizá*”<sup>34</sup> que aparece en la primera sección de *Más allá del bien y del mal* (1886), Derrida arriesga su singular hermenéutica del texto nietzscheano: tras la crítica de Nietzsche a las ideas modernas y el gusto democrático se atisbaría “una hipérbole de democracia o de modernidad por venir”<sup>35</sup>. Pues existe, para Derrida, una afinidad electiva entre esta lógica del *quizá* y la temporalidad propiamente democrática, siendo la democracia algo que está siempre por venir:

Porque la democracia sigue estando por venir, esa es su esencia en cuanto sigue estando: no solo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable. (...) ¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida? (...) Oh, mis amigos demócratas...<sup>36</sup>

La lógica del *quizá*, la economía del don y la temporalidad por venir de la democracia no pueden adecuarse a una definición tradicional de la *comunidad*, a cuyo juego de identificaciones se hurta lo esencial de lo político según Derrida, aquello que no puede traerse a *presencia* (recordamos en este punto la influencia de Heidegger). Con esto tocamos el segundo de los aspectos de esta particular *política de la amistad* que Derrida concibe en diálogo con Nietzsche. La cita con la que Derrida dialoga en esta ocasión, perteneciente a *Más allá del bien y del mal* § 44, momento en que Nietzsche teoriza sobre los *espíritus libres*, es la siguiente: “nosotros somos los amigos natos, jurados y celosos de la soledad”<sup>37</sup>. Derrida quiere repensar la amistad desde este extremo. ¿Sería posible una amistad en la que se compartiese lo que no puede compartirse? ¿Sería posible una comunidad de aquellos que no tienen comunidad? En la invocación derrideana a los *amigos de la soledad* parece latir la certidumbre de que toda filosofía que trate de pensar la justicia tiene que hacerse cargo de la soledad, ese espacio que tratan activamente de eliminar o caen

<sup>33</sup> Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen III*, Madrid, Tecnos, 2014, p. 212.

<sup>34</sup> Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2016, p. 298.

<sup>35</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 57.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>37</sup> Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen IV*, op. cit., p. 328.

en la vergüenza de descuidar los actos más injustos del ser humano. Parece subyacer también la intuición de que por muy impensable que sea para la política esta “comunidad de la desligadura social”<sup>38</sup>, para Derrida, pensar a la altura de ella es la única garantía de lo político y de lo democrático. Tocamos con ello posiblemente uno de los puntos más problemáticos de su propuesta, pero, como hemos señalado, el límite de nuestro trabajo en este artículo es la *comprensión* y explicitación de sus puntos teóricos fundamentales. En este sentido, podemos concluir que Derrida quiere repensar *lo político*, más allá de la intensificación schmittiana de la distinción amigo-enemigo (intensificación de la filiación y peligrosa obturación del campo de lo político-democrático), en la temporalidad de una amistad por venir y en el espacio esquivo de una comunidad de la desligadura social. La presencia de los conceptos nietzscheanos en esta apuesta venía a demostrar de nuevo la potencia de la filosofía de Nietzsche y del horizonte de la muerte de Dios por él teorizado (ambos rechazados por Schmitt) a la hora de repensar lo político.

---

<sup>38</sup> Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 54.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, M., *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Madrid, Catarata, 2017.
- Bataille, G., *Acéphale*, Madrid, Arena Libros, 2015.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Fischer, J., “Epilogue. Political Anthropology: Plessner’s Fascinating Voice from Weimar” en Plessner, H., *Political Anthropology*, Illinois, Northwestern University Press, 2018, pp. 89- 110.
- Galindo Hervás, A., *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015.
- Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996.
- Heller, H., *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1985.
- Mehring, R., *Carl Schmitt. A biography*, Cambridge, Polity Press, 2014.
- Navarrete, R., “A propósito de la deconstrucción de la teología política. Carl Schmitt, Jacques Derrida y *El concepto de lo político*”, *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II Época, nº 4 (2009), pp. 201-210.
- Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen III*, Madrid, Tecnos, 2014.
- Nietzsche, F., *Obras completas. Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*, Madrid, Tecnos, 2016.
- Peeters, B., *Derrida*, Buenos Aires, FCE, 2013.
- Plessner, H., *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Madrid, Siruela, 2012.
- Plessner, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018.
- Schmitt, C., *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2000.
- Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.

Schmitt, C., *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Sevilla, El paseo editorial, 2021.

Villacañas, J. L., “Crítica de la teología política” en Manuel Cruz (comp.), *Los filósofos y la política*, México, FCE, 1999.

Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Villacañas, J. L., “Más allá de Schmitt: amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg” en Oncina, F. y García-Durán, P., *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015, pp. 49-84.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.006>  
Bajo Palabra. II Época. Nº31. Pgs: 137-154

*¿Amor como ideología o fuerza  
psicosocial? Hacia una “lectura  
negriana” de una pasión política*

*Is love an ideology or a psychosocial force? Towards a  
Negri-inspired understanding of a political passion*

VIRGINIA FUSCO

Universidad Carlos III de Madrid  
vfusco@hum.uc3m.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.007>  
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 155-172



*Recibido: 11/01/2022*  
*Aprobado: 20/06/2022*

## Resumen

Este artículo realiza una crítica a la noción de *amor como ideología*, que domina la reflexión feminista contemporánea, contraponiéndola a una lectura del amor entendido, en el marco del *emotional turn*, como una *fuerteza* que permite la creación de nuevos vínculos sociales en el actual contexto de quiebra de esos lazos y de crisis política. Entre las múltiples voces que aglutinan esta segunda perspectiva, Toni Negri nos ofrece un concepto de amor —que queda cristalizado en la trilogía *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth*— como *fuerteza psicosocial creadora* que permite iluminar el nudo problemático entre subjetividades diversas y afectos, a la hora de pensar las maneras en las que queremos habitar nuestro mundo.

*Palabras clave: libertad; Hobbes; movimiento; naturalismo; republicanism.*

## Abstract

This article criticises the notion of *love as ideology* that dominates contemporary feminist reflections, contrasting it with one of love understood, within the framework of the *emotional turn*, as a *force* that enables the creation of new social bonds in the current context of social crisis. Among the multiple voices that bring together this perspective, Toni Negri offers us a concept of love —which is crystallised in the trilogy *Empire*, *Multitude and Commonwealth*— as a *creative psychosocial passion* that allows us to illuminate the problematic knot between diverse subjectivities and affects when it comes to thinking about the ways in which we wish to inhabit our social world.

*Keywords: Love, Ideology, Psychosocial Force, Toni Negri.*

## 1. Introducción

ANN FERGUSON Y ANNA JÓNASDÓTTIR, EN LA INTRODUCCIÓN al volumen *Love. A question for Feminism in the Twenty-First Century*<sup>1</sup>, parten de la consideración de que la reflexión sobre el amor ha sido marginal en la evolución de la tradición filosófica occidental hasta muy recientemente. Para las autoras es en el marco del *giro afectivo* que la reflexión acerca del amor cobra fuerza, y es allí donde se reconoce su centralidad en la construcción de un nuestro horizonte de acción social y político, más allá de su aceptada relevancia en la vida íntima de los individuos. No obstante, la afirmación según la cual la filosofía ha considerado históricamente irrelevante el amor parece poco acertada cuando observamos las distintas referencias al pensamiento filosófico antiguo, medieval y moderno sobre el amor que genera hermenéuticas creativas en la obra de autores tan dispares como Toni Negri, Slavoj Žižek, Alain Badiou o Luce Irigaray.

La sinuosa historia filosófica del amor procede por solapamientos, hundimientos y metamorfosis, de ahí la dificultad de dar cuenta de los miles de variaciones y huellas presentes en las reflexiones contemporáneas. En efecto, esta se presenta, ante un análisis pormenorizado, como un campo sobresaturado de tradiciones.

Una primera, que podríamos denominar *cosmológica*, es a la que se adscriben las obras de Heráclito y de Empédocles en las que el amor es descrito como uno de los principios cósmicos desde el cual se origina nuestro mundo. Una tradición *teológica* del Amor como amor de Dios se elabora en el seno de las lecturas monoteístas y encuentra en la noción de *agapé*, tal y como aparece en la obra de Agustín de Hipona, una de sus más interesantes expresiones. También una visión *política* del amor que se hace cargo de la separación entre *oikos* y *polis* como dos espacios dominados por distintos afectos o pasiones y que concibe el amor de manera bifronte. Un amor carnal, *eros*, que domina el espacio del *oikos* y un amor fraternal, *filia*, que articula las relaciones homosociales en el espacio de la *polis* tal y como emergen en las obras de Platón y de Aristóteles.

En tiempos más recientes, la filosofía nos ha ofrecido por lo menos otras dos maneras de entender el amor: por un lado, el amor viene a ser pensado como fuente de *creación artística y literaria*<sup>2</sup> y, por otro, gracias a las aportaciones feministas

<sup>1</sup> Cf. Ferguson, A. and Jónasdóttir, A. G., *Love. A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, London, Routledge, 2015.

<sup>2</sup> Cf. Bataille, G., *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets, 1997.

de “lo personal es político”, se consolida una tradición que podríamos denominar *biopolítica*<sup>3</sup>, que aglutina un amplio conjunto de textos en los que destaca la crítica a las lógicas de dominación que construyen los modos de relación entre hombres y mujeres en el mundo contemporáneo.

Si bien una revisión sistemática de los solapamientos y deudas conceptuales entre las tradiciones aquí enumeradas trasciende el propósito de este artículo, parece no obstante pertinente destacar, a modo de ejemplo, que la conceptualización cosmológica articulada, en primer lugar, en la filosofía presocrática de Heráclito y Empédocles, reemerge con prepotencia en la reflexión de Nietzsche acerca de lo dionisiaco y de lo apolíneo, así como en la obra de Freud, a través de la pulsión de vida —Eros— y de la pulsión de muerte —Thanatos—. De la misma manera, la apelación a un amor que rescate la conceptualización premoderna de amor como *agapé* para fundar una nueva comunidad política y así solventar cierto quiebre de los lazos afectivos entre personas en el contexto contemporáneo recorre la obra de autores tan diversos entre sí como son Toni Negri y Slavoj Žižek.

A pesar de las dificultades implícitas en cualquier intento de taxonomizar el fenómeno del amor tal y como ha sido pensado en la tradición filosófica occidental que acabo de recoger aquí, las autoras del volumen antes mencionado concentran sus esfuerzos en dar cuenta de la complejidad de la tradición *biopolítica*, a través de la identificación de tres perspectivas interpretativas que dominan el conjunto extenso de los textos que la componen: una crítica al amor como ideología al servicio del patriarcado (*love as ideology*), una visión del amor entendido como un poder emotivo irreprimible en la creación de una episteme relacional humana (*love as a key element in epistemology*) y, por último, un modo de comprensión del amor como fuerza que se manifiesta en un conjunto complejo de prácticas individuales y colectivas (*love as social human power*).

A partir de los tres ejes que aglutinan la crítica contemporánea acerca del amor —identificados, como decía, por Ferguson y Jónasdóttir— me propongo analizar la peculiar conceptualización del *amor como ideología* en tensión con la del amor como fuerza psicosocial, tal y como aparece en la obra del filósofo Toni Negri. Con este intento, pretendo iluminar cómo su concepción del amor resulta, desde mi punto de vista, un terreno más fecundo para re-pensarlo como una pasión con una dimensión política generadora de lazos y vínculos no articulados por la lógica del dominio o, necesariamente, como expresión de relaciones de subyugación. Pues, en la obra de Toni Negri, el amor, entendido como fuerza psicosocial, resulta indispensable

---

<sup>3</sup> Antonio Campillo es el que propone definir como *biopolítica* esta tradición que aglutina la reflexión acerca del amor en numerosos textos de teóricas vinculadas al feminismo: ‘Amor y Política en Arendt’ en el seminario *Reflexiones Filosófica acerca del Amor*. Visible online: <https://media.uc3m.es/video/6098f6258f42080c218b4570>

para promover una revolución de lo cotidiano que permitirá el emerger de nuevas gramáticas políticas emancipadoras en el contexto contemporáneo de quiebra del vínculo social y de crisis política.

En primer lugar, rastrearé algunas de las voces de la tradición biopolítica que entienden el *amor* prevalentemente como *ideología* —en particular Beauvoir y Firestone como autoras claves en la elaboración de esta formulación cuyos ecos persisten en muchas de las autoras que participan en el debate contemporáneo sobre mujeres y afectos (Illouz<sup>4</sup>, Jónasdóttir<sup>5</sup> y Esteban<sup>6</sup> entre otras)— con la intención de ofrecer una cartografía de este modo de interpretación que ha dominado la reflexión feminista desde los años cincuenta hasta muy recientemente. En un segundo momento presentaré la noción de amor tal y como aparece en los textos de Toni Negri e indicaré sus usos conceptuales y políticos en el contexto de su obra. Por último, mostraré cómo el amor negriano puede dar cuenta y ayudarnos a pensar nuevas formas de vinculación y así afirmar modos de relación creativos y libres de las lógicas del dominio.

## 2. El Amor como ideología o de la tradición biopolítica feminista “en Beauvoir” y Firestone

El día en que sea posible que la mujer ame, no con su debilidad sino con su fuerza, no para escapar de si misma sino para encontrarse, no para rebajarse sino para reafirmarse; aquel día el amor llegará a ser para ella, como para el hombre, una fuente de vida y no de peligro mortal.

SIMONE DE BEAUVOIR

Un libro [...] que no tratara del amor sería un fracaso político. Porque el amor, quizás más que la maternidad, es el eje de la opresión de las mujeres hoy en día.

SHULAMITH FIRESTONE

---

<sup>4</sup> Eva Illouz es una de las teóricas del amor más conocida por su comprensión del amor en el marco de la sociología de las emociones y su particular interés por los vínculos entre capitalismo emocional y procesos de subjetivación femenina. Entre sus textos destaco: *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*, Buenos Aires, Katz Ediciones, 2012, y *Consuming the Romantic Utopia. Love and Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1997.

<sup>5</sup> Cf. Jónasdóttir, A. G., *El poder del amor. ¿Le importa el amor a la democracia?*, Madrid, Cátedra, 1993.

<sup>6</sup> Cf. Esteban, M., *Crítica al pensamiento amoroso*, Barcelona, Bellaterra, 2011. El aspecto más interesante del texto es indudablemente el enfoque etnográfico de la investigación que contribuye a contribuir a la comprensión de cómo el amor es percibido y experimentado por mujeres que se autodenominan feministas.

HISTÓRICAMENTE GRAN PARTE DE LA CRÍTICA FEMINISTA europea y norteamericana se ha dedicado al análisis del *amor romántico*, es decir, una forma de amor que en la edad de la hegemonía de la burguesía se expresa y consolida en relaciones heterosexuales sancionadas por el matrimonio. A este tipo de amor —que se conceptualiza, especialmente, entre finales del siglo diecinueve y mediados del siglo veinte, como fuerza destructora y como poder coercitivo— se refiere la vasta mayoría de las elaboraciones teóricas feministas más antiguas, desde Mary Wollstonecraft<sup>7</sup>, pasando por la obra de Harriet Tylor<sup>8</sup>, hasta las más recientes reflexiones contenidas en el *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir<sup>9</sup> y en *La dialéctica del Sexo* de la radical Shulamith Firestone<sup>10</sup>.

Mary Wollstonecraft, a finales del siglo dieciocho, y Harriet Taylor, pocos años después, ya advertían de cómo la posibilidad de “adscripción a la clase de las mujeres”, a un grupo social subalterno, descansaba sobre un tipo de educación que inevitablemente conducía a su “transformación en mujeres”, o sea, seres dependientes, oportunistas y subordinados. Es conveniente recordar que, en la misma época, Stuart Mill concebía la institución matrimonial, entendido como un vínculo jurídico que marcaba un estado no abyecto de las mujeres adultas en el entorno social, como uno de los pocos resquicios existentes de una barbarie primigenia que, por lo demás, había sido superada en las sociedades civilizadas<sup>11</sup>. El matrimonio, presentado como destino, revelaba ser una forma de subyugación del cuerpo social de las mujeres que, en cuanto sujetos educados a “ser mujeres”, resultaban incapaces de comprenderlo así, asumiendo su posición social como expresión de una supuesta condición natural de su sexo.

Será solo a mediados del siglo siguiente cuando Simone de Beauvoir en su obra maestra, el *Segundo Sexo*, presenta una reflexión más sistemática acerca de la condición de las mujeres y elabora una teoría que pretende dar cuenta no solo del rol de las instituciones en forjar ciertos modos de relación entre hombres y mujeres sino de cómo ellas —como grupo social— viven atadas a los varones en una posición de dependencia material y simbólica de los mismos y de cómo estas relaciones posibilitan formas de no-subjetivación.

¿Cómo explicar el hecho que esta posición de subordinación se naturalice?  
¿Cómo dar cuenta en el horizonte de acción de sujetos que se auto-determinan y se

<sup>7</sup> Cf. Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Women*, Penguin Classics, London, 2004.

<sup>8</sup> Cf. Jacobs, J. E. (Ed), *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.

<sup>9</sup> Cf. De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2015.

<sup>10</sup> Cf. Firestone, S., *La dialéctica del sexo*, Barcelona, Ediciones Kairós, 1976.

<sup>11</sup> Cf. Mill, S., *El sometimiento de la mujer*, Madrid, Alianza Editorial, 2020.

afirman en su libertad de la particular posición de las mujeres, de seres para otros, que no trascienden su posición fáctica? Estas son solo dos de las numerosas preguntas que atraviesan el *Segundo Sexo*.

Según la filósofa francesa, el vínculo con los varones no resulta determinado por la necesidad de satisfacer el impulso reproductor de la especie, sino que un complejo conjunto de mitos y de imágenes guías estructura la *feminidad ideal* alrededor de la pareja reproductora y de la maternidad; las mujeres cuya subjetivación pivota sobre este conjunto de mitos aceptan —para dar sentido a una existencia vacía marcada por los ritmos de los ciclos biológicos y de la reproducción— una no-vida organizada por el cuidado de los otros que, en estas relaciones, devienen sujetos soberanos. Estas uniones se articulan sobre *mitos de amor* que velan las condiciones reales de la reproducción social y el carácter opresivo de las instituciones que han sido forjadas para explotar sus cuerpos reproductores. Por una parte, los *mitos de amor* en la modernidad permiten la idealización de las relaciones heterosexuales de pareja y, por otra, en la era de la hegemonía de la burguesía, promueven el aislamiento de las mujeres en el espacio de la casa dominado por el patriarca/marido y la consecuente incapacidad de reconocerse como pertenecientes a un grupo socialmente oprimido. Es desde esta primera aproximación a la noción de amor, y de los mitos de amor, que Ferguson y Jónasdóttir pueden hablar del *amor como ideología*, como uno de los ejes articuladores del análisis biopolítico feminista contemporáneo, aunque la propia Beauvoir no emplee este término mientras considera el rol que el amor juega en establecer y mantener las estructuras del dominio masculino.

La noción de amor que la francesa emplea remite a varios de los múltiples significados que el concepto de ideología ha adquirido a lo largo de la reflexión filosófica contemporánea y que se define por lo menos de dos maneras útiles para pensarlo: *ideas falsas* que permiten legitimar un poder político dominante e *ilusión* socialmente necesaria<sup>12</sup>. Althusser, uno de los más destacados filósofos que presentan una reflexión sistemática sobre la ideología, lo expresa así:

La ideología representa no el sistema de relaciones reales que rigen la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en las que viven.<sup>13</sup>

El carácter *ideológico* del amor residiría por lo tanto en su capacidad de enmascarar y de ocultar las relaciones reales en las que las mujeres están comprometidas. En otros términos, las ideas acerca del amor y las maneras en las que los afectos son cultural-

<sup>12</sup> Cf. Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, introducción.

<sup>13</sup> Althusser, L., *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London, Monthly Review Press, 1971, p. 165. Traducción mía.

mente modulados permiten legitimar un poder dominante o un tipo de *ilusión* socialmente *necesaria* a la consolidación y perpetración de las relaciones de subordinación de las mujeres en la sociedad patriarcal. De ahí la necesidad, según Beauvoir, de abrazar teóricamente la fuga de un vínculo jurídico y social fundado en la *ideología amorosa*, el matrimonio, así como de deconstruir los *mitos de amor* para articular maneras ‘auténticas’ de estar en el mundo. Según la autora, la propia posición social de las mujeres y los procesos de alterización a los que están sometidas en un mundo androcéntrico facilitan que se sientan más felices al lado de un hombre al que se vinculan a través del amor —buscando la fusión— y si son amadas por él. En efecto, este amor no solo vela las condiciones de subordinación, sino que les permite gozar de cierto capital simbólico por haber conseguido tener marido y así haberse alejado de una posible posición abyecta en cuanto solteras o mujeres sospechosas de ser lesbianas.

Del mismo modo, el dominio de los varones sobre las mujeres viene a ser complejizado en la medida que no es entendido solo como expresión de fuerza o de violencia sino más bien como el resultado de una particular forma de intercambio social que beneficia de alguna manera a las mujeres a pesar de su subordinación. La *ideología amorosa* es la que permite el condicionamiento social de las mujeres que trasforma en destino su posición de madres y esposas.

La centralidad del *amor como ideología* que sostiene los vínculos entre hombres y mujeres dentro la familia y que construye redes de parentesco viene a ser comprendida por la autora como elemento central en la construcción del género. Si el parentesco construye el género tal y como también afirman algunos antropólogos<sup>14</sup>, entonces deconstruir los *mitos de amor* y derribar el amor a martillazos se revela como un aspecto clave en la lucha para la emancipación de las mujeres en cuanto estrategia capaz de derrumbar el sistema sexo/genero fuente de la dominación<sup>15</sup>. Si “toda ideología tiene la función (que la define) de constituir individuos concretos como sujetos”<sup>16</sup>, entonces podríamos decir que dismantelar *el amor como ideología* sería una manera de ‘destruir’ una forma particular de ser sujeto que se gesta a través

<sup>14</sup> Entre ellos cabe destacar el rol pionero de Levi-Strass en la reflexión y la comprensión de la organización social del parentesco. Cf. Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1981, así como Lévi-Strauss, C.; Spiro, M.E. y Gough, K., *Polémica sobre el Origen y la Universalidad de la Familia*, Barcelona, Anagrama, 1956.

<sup>15</sup> Mucho más recientemente, revisando las intuiciones estructuralistas de Levi-Strauss, Gayle Rubin profundiza en la comprensión del parentesco como estructura generadora del género y acuña el concepto “sistema sexo/genero” para referirse a “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, G., “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo” en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, 1986, p. 97).

<sup>16</sup> Althusser, L., *Lenin and Philosophy and Other Essays*, *op.cit.*, p. 171. En el original: “(...) the category of the subject is only constitutive of all ideology insofar as all ideology has the function (which defines it) of ‘constituting ‘concrete individuals as subjects’”. Traducción mía.

de ella. En otras palabras, podríamos pensar de la mano de Simone de Beauvoir que al derrumbe del *amor como ideología* correspondería la disolución de “las mujeres como Otras” y su demolición sería la condición de posibilidad para su emerger como seres para sí mismas.

Años después de la propuesta de Beauvoir, en el contexto de migración de las ideas del feminismo francés a Estados Unidos y su sucesiva difusión en el marco de la militancia radical norteamericana de los años 70<sup>17</sup>, estas intuiciones fundamentarán la base para la elaboración de una reflexión sobre las relaciones amorosas en uno de sus textos fundacionales, en el que la autora Shulamith Firestone profundiza la crítica a la ideología amorosa para abogar por una fuga de la “institución de la feminidad” como producto de los propios vínculos amorosos bajo el régimen heterosexual<sup>18</sup>. Como reconoce Firestone, una reflexión feminista sobre el amor es indispensable y un análisis exhaustivo del amor es fundamental para cualquier proyecto radical de comprensión de las relaciones de género, así como para derrumbar los fundamentos culturales y simbólicos del orden social existente.

En *La dialéctica del sexo*, el análisis se centra una vez más en el *amor romántico*, es decir, en una forma específica de amor que une a hombres y mujeres dentro de la pareja heterosexual y que compone y legitima el vínculo de propiedad que une y permite la consolidación de la familia patriarcal y la posición subordinada de las mujeres en ella y en los demás ámbitos de la vida social. En términos muy contundentes, la autora aclara que el amor facilita el acercamiento de hombres y mujeres que, por la conformación jerárquica de las relaciones entre los sexos, ocupan dos universos paralelos que tienden a ser irreconciliables<sup>19</sup>. En efecto, el amor permite que un interés puramente sexual por parte de los hombres se manifieste como expresión de una necesidad emocional que a las mujeres, por la forma en que han sido socializadas históricamente como cuidadoras, resulte irresistible.

El amor funcionaria, en el caso de los hombres, como un dispositivo emocional para hacer deseables, a través de un proceso de idealización, las relaciones con un grupo subordinado que parece caracterizarse por ciertos rasgos abyectos; en pala-

---

<sup>17</sup> Un interesante ensayo recoge este aspecto “migrante” de la teoría feminista y proporciona una cartografía inusual de las influencias mutuas que intervienen en el desarrollo del feminismo europeo *vis-à-vis* el norteamericano: Berger, A., *El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos*. Buenos Aires, Mardulce, 2016.

<sup>18</sup> Shulamith Firestone, brillante teórica de formación marxista, cercana a las experiencias del movimiento negro, fue una de las fundadoras de las *Mujeres Radicales* de Nueva York que a partir de 1967 teoriza el distanciamiento de la Nueva Izquierda norteamericana y que, manteniendo posiciones antirracistas y anticapitalistas, avanza hacia la construcción de un frente feminista que articule la crítica a la supremacía masculina, totalmente ausente en las distintas formaciones de la izquierda histórica socialista y comunista. Cf. *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Editorial Kairós, 1976.

<sup>19</sup> Cf. Firestone, S., *La dialéctica del sexo*, op. cit, p. 130.

bras de la autora: “Un hombre tiene que idealizar a una mujer por encima de las demás para justificar su descenso a una casta inferior”<sup>20</sup>. Por el contrario, hace creer firmemente a las mujeres que su misión vital reside en amar a los hombres y subordina cualquier instancia de autodeterminación a los intereses de la clase dominante, a la vez que instala en el psiquismo social la idea de que las mujeres son simples objetos/sujetos de amor, contribuyendo así a su desvalorización como individuos con identidades y deseos multidimensionales.

En definitiva, las condiciones de explotación a las que están sometidas como cuerpo social se difuminan gracias a la ideología romántica en una ilusión de felicidad garantizada a nivel individual por la presencia en sus vidas de un hombre, por el amor del que son objeto y por el sexo que, en el contexto patriarcal y capitalista de la familia mononuclear de los años setenta, asume predominantemente un carácter reproductivo.

Resulta evidente que ambas autoras identifican a lo largo de sus obras el amor con la pasión erótica de *eros* con el propósito de iluminar las formas en las que esta ópera en la ‘intimidad’ y de cómo esta intimidad —históricamente presentada como desvinculada del ámbito de lo social— resulta, de manera simultánea, sostenida y sostén de las estructuras de dominación que dominan el todo social. El análisis del amor revela no solamente el carácter de *continuum* del binomio público y privado, sino también la centralidad de las dinámicas afectivas que regulan la intimidad en el contexto de la producción/reproducción tardo-capitalista.

Aun así, es precisamente la “reclusión” de la reflexión en sus expresiones dentro de la “intimidad” —como algo que atañe propiamente a los lazos entre dos— y, a mi modo de entender, el énfasis explícito en la dimensión ideológica del amor, lo que termina por constituir el objeto de la crítica de Toni Negri a las posiciones feministas aquí consideradas. Siguiendo al filósofo italiano, esta noción de amor tiende a limitar el alcance de nuestra conceptualización y a generar un exceso de sospecha acerca de esta pasión por parte de las teóricas herederas de Beauvoir, así como de las muchas mujeres cercanas al feminismo, velando su comprensión como pasión generadora y potencialmente transformadora del vínculo social. Para Negri, en efecto, el amor resultaría capaz de vincular otros imaginarios —que no se sostienen en la servidumbre femenina— y de propiciar otras prácticas relacionales de libertad y reconocimiento<sup>21</sup>.

El eje de reflexión que pivota sobre el *amor como ideología* en la obra de Simone de Beauvoir así como en la de la radical Firestone aquí recogido presupone la

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 142.

<sup>21</sup> En una conferencia en la *European Graduate School* en 2007, Michael Hardt sintetiza algunas de las ideas que constituyen su aproximación al amor como pasión política en la trilogía escrita con Toni Negri: *About Love*. Video-conference. Consultable *on line*: <https://www.youtube.com/watch?v=JTz8AZzLkM>.

existencia de dos grupos antagónicos, el de los hombres y el de las mujeres, cuyos intereses están históricamente enfrentados y vinculados dialécticamente. En ambas reflexiones esta noción descansa sobre la herencia marxista de las que las autoras se hacen cargo para formular sus distintos proyectos emancipadores<sup>22</sup>. Los principios básicos que, a grandes rasgos, conforman la noción de ideología que aquí se emplea son que la sociedad es una estructura y que los mecanismos de poder que en ella operan sirven para defenderla y reproducirla. La estructura se presenta como un todo que encarna cierta forma de racionalidad que se expresa en un armazón coherente de ideas y en una amalgama conceptual que aparentemente propicia el interés general pero que, en la realidad, a un análisis más atento y situado en la realidad de los cuerpos y de las subjetividades, revela ser expresión del interés dominante, o sea, de la clase dominante. En el caso de Beauvoir y de Firestone, el grupo social dominante son los hombres (como grupo homogéneamente definible según la marca corporal de la diferencia sexual) y el amor funcionaria, como decía, como ideología para consolidar y reforzar sus intereses y las formas de un dominio que les favorece como grupo social.

### 3. El amor como fuerza psicosocial o de la reflexión negriana

Necesitamos una concepción del amor más generosa y más desenfrenada. Necesitamos recuperar la concepción pública y política del amor común a las tradiciones premodernas.

HARDT Y NEGRI.

VOLVIENDO A LAS TAXONOMÍAS propuestas en *Love. A question for Feminism in the Twenty-First Century*<sup>23</sup> a este modo de interpretación se contrapone una conceptualización del amor como pulsión indomable en los humanos y como fuerza psicosocial. Así lo comprende Toni Negri en un conjunto de textos —escritos en colaboración con Michael Hardt—, publicados en la primera década del nuevo milenio, en los que los autores reflexionan sobre el capitalismo global en su actual fase de desarrollo —que denominan Imperio— y sobre los movimientos insurreccionales que nacen en su seno.

Esta oposición al eje reflexivo que domina la tradición feminista biopolítica parece motivada por la propia resistencia negriana a la noción de ideología y por

<sup>22</sup> Un análisis más pormenorizado de esta herencia conceptual se encuentra en Cleary, S., *Existentialism and Romantic Love*, New York, Palgrave Macmillan, 2015 y Fusco, V., “Comizi d’amore. L’amore e il femminismo materialista”, *Revista de Historiografia* (RevHisto), n. 31, 2019, pp. 145-162.

<sup>23</sup> Cf. Ferguson, A. and Jónasdóttir, A. G., *Love. A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, op. cit.

su adscripción a una tradición hereje dentro del marxismo crítico. En efecto, debido a su trayectoria en las filas del *operaismo* italiano<sup>24</sup>, la propia noción de ideología le parece particularmente problemática, igual que el propio concepto de “clase” que aquí se ha empleado siguiendo a Firestone para pensar en las mujeres como grupo social homogéneo constituido por sujetos marcados por la diferencia sexual.

A partir ya de los años setenta, el contexto de la izquierda extraparlamentaria insurgente, a la que el filósofo del Véneto pertenece, está dominado por la conciencia de que los procesos de reorganización interna del modo de producción, así como el carácter escindido y fragmentado de la sociedad de aquellos años volvían anacrónico el hablar de una única ideología como expresión de una única clase, la burguesía, y de su carácter dominante en términos absolutos y universales. Al no haber una “sociedad burguesa”, no había tan solo una ideología expresión de sus intereses<sup>25</sup>. Así, el análisis que Negri lleva a cabo en los años setenta sobre las transformaciones del capital y el emerger de un nuevo sujeto social —el *operaio sociale*—le vuelve resistente a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo sobre la cual se articula la reflexión de Simone de Beauvoir y Firestone de las mujeres como otras, o sea, de su posición de esclavas. En un breve texto publicado en *Futur Anterior*, revista en la que participa durante sus años de exilio en Francia, leemos los términos fundamentales de este viraje conceptual<sup>26</sup>.

Por otra parte, son su acercamiento a la filosofía francesa y a la obra de Spinoza en los años de cárcel<sup>27</sup> los que condicionan la ruptura definitiva con la herencia marxiana y su acercamiento a posiciones espinozistas que tan relevantes resultan para comprender la cuestión del amor tal y como se dibuja en su trilogía<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. Tronti, M., *Noi operai*, Roma, Deriveapprodi, 2009.

<sup>25</sup> Cf. Scavino, M., *Potere Operaio. La storia. La teoria*. Roma, Deriveapprodi, 2018. En particular: “El sessantotto e il confronto con il movimento studentesco”, pp. 77-98.

<sup>26</sup> Cf. su intervención con Maurizio Lazzarato publicada más recientemente como: *Trabajo Inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2001: “En Italia la permanencia del movimiento del 68 permaneció hasta el fin de la década de 1970 llevando una tradición de marxismo crítico, ya fuertemente constituido en la década de 1960 [1], a romper con todas las interpretaciones dialécticas del proceso revolucionario. Lo que se torna en desafío político y teórico es la definición de “separación” del movimiento de “auto-valorización” proletaria entendida como encadenamiento positivo y autónomo del sujeto de producción inmaterial” (p. 15).

<sup>27</sup> Cf. Negri, T., *Galera e Esilio. Storia di un comunista*. Milano: Ponte delle Grazie, 2017. Es en aquellos años que Negri escribe uno de sus textos más conocidos sobre Spinoza: *L'anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981.

<sup>28</sup> En los textos las referencias a Spinoza son innumerables. Para una visión de conjunto de los usos conceptuales de la idea de *conatus* y de amor espinosista en Negri, cf. Negri, A., *Spinoza e noi*, Milano, Mimesis, 2012, así como Cadel, F., “Exile: Interview with Toni Negri”, *Rethinking Marxism*, 18(3), 2006, pp. 353–366. <https://doi.org/10.1080/08935690600747985>

*Imperio*<sup>29</sup>, *Multitud*<sup>30</sup>, y *Commonwealth*<sup>31</sup> son los textos que consideraré aquí para presentar los conceptos que articulan la posición negriana acerca del amor más allá de la ideología y como pasión psicosocial; los autores argumentan a favor de una lectura del amor que nos ayuda a pensar nuevas gramáticas políticas dando cuenta de la relevancia de “los pliegues afectivos” de aquellas subjetividades políticas que pugnan para afirmar modos de relación creativos y libres de las lógicas del dominio en los escenarios contemporáneos<sup>32</sup>.

Como señala Michael Hardt en su conferencia *About Love*, las formas de interpretación que descansan sobre nociones de amor que hemos heredado de los antiguos (*eros*, *philia* y *agápe*) tienden a privilegiar el amor-pasión que vincula dos sujetos eróticamente y funciona conceptualmente como dispositivo que promueve la *unidad* de las subjetividades que se anudan a través y en él; una unidad que, en la era de la burguesía, viene a ser emblematizada, gracias a los *mitos de amor*, por la pareja reproductora. En este sentido, cuando la pareja se construye como único lugar desde donde pensar el fenómeno amor, las demás dimensiones que el amor ha adquirido en la reflexión político-filosófica occidental quedan ocultas (amor como *philia*, base del vínculo social con otro concreto en Aristóteles, y como *agapé*, vínculo con una comunidad ampliada en Agustín de Hipona) y así se refuerza la tendencia a referirse conceptualmente siempre y exclusivamente a los individuos y a sus vidas íntimas y a proponer soluciones micro-políticas de fuga cuyo alcance resulta limitado.

Esta perspectiva centrada en la pasión que sustenta los vínculos entre hombres y mujeres es la que se encuentra en la elaboración feminista que acabo de considerar en este artículo. Si bien el *amor como ideología* se presenta, en un primer momento, como unos de los hallazgos teóricos del feminismo gracias a su énfasis sobre el carácter político de lo personal y de lo íntimo, así como una herramienta indispensable para pensar lo público y lo privado como un *continuum*, —la producción y la reproducción social—, esta particular concepción se revela como un obstáculo a la hora de pensar el amor como emoción que nutre el vínculo comunitario en un escenario de quiebra y de agravado malestar social. En efecto:

El amor es un medio para escapar de la soledad del individualismo, pero no (...) para volver a aislarse en la vida privada de la pareja o de la familia. Para llegar a un concepto político del amor que lo reconozca como central en la producción de lo común y en la producción de una vida social, tenemos que romper con la mayoría de los significados contemporáneos

<sup>29</sup> Cf. Hardt, M. y Negri, T., *Imperio*, Paidós, 2005.

<sup>30</sup> Cf. Hardt, M. y Negri, T., *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004.

<sup>31</sup> Cf. Hardt, M. y Negri, T., *Commonwealth*, Madrid, Akal, 2011.

<sup>32</sup> Cf. Hardt, M., y Negri, T., *Multitud*, *op. cit.*, p. 129.

del término recuperando y trabajando con algunas nociones más antiguas (...) con el poder de definir de las diferencias.<sup>33</sup>

En otros términos, para Negri y Hardt, el amor tiene el potencial de constituirse como pasión fundante de lo político y afecto que permitiría aglutinar el conjunto de las subjetividades en un proyecto necesariamente colectivo de superación del actual estado de cosas. Solo entonces, el amor operará como dispositivo que une las singularidades sin fusionarlas, en un conjunto que reconoce la multiplicidad de las distintas posiciones subjetivas del horizonte de acción contemporáneo y no la identidad (unidad en la fusión) que se sustenta en una idea de amor propietario que domina no solo la pareja heterosexual reproductora, sino también que parece funcionar como concepción reguladora de toda forma de organización colectiva.

Según Negri, el amor en la modernidad ha actuado a partir de una lógica identitaria que promueve la fusión de dos sujetos vinculados amorosamente en la pareja o en la familia, haciendo del parentesco otra jaula conceptual desde donde pensar las alianzas y las lealtades, plasmando así modos de sentir y jerarquías en los vínculos. Se impone en el horizonte discursivo una noción estereotipada del amor que lo entiende como un deseo ciegamente posesivo y que funciona adoptando la lógica propietaria y así lo despoja de su potencial transformador. En este punto el diagnóstico de las feministas y de Negri coinciden.

Por otra parte, es en el marco temporal de la modernidad en el que se da la cesura entre racionalidad y afectos que todavía prevalece en el discurso hegemónico sobre el amor como pasión propiamente irrelevante para lo político, así como en la mayoría de reflexiones que subestiman su rol a la hora de pensar formas y modos de la acción colectiva para la transformación social.

Por el contrario, su progresiva emancipación de las jaulas moralistas y sentimentales en las que la modernidad hegemónica lo ha ido encerrando, su conceptualización como emoción política activa, una acción, un evento biopolítico planificado y realizado en la dimensión de lo común<sup>34</sup> sería la única manera de comprenderlo en su ser elemento constitutivo de nuestro ser.

#### 4. Conclusiones

EN EL APARTADO ANTERIOR he tratado de mostrar cómo Negri y Hardt proponen una re-conceptualización de las formas en las que el amor ha sido entendido, desde

<sup>33</sup> Hardt, M. y Negri, T., *Commonwealth*, Madrid, Akal, 2011, xii.

<sup>34</sup> Cf. Hardt, M., y Negri, T., *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 179-180.

la modernidad, como expresión privilegiada de *eros*; para los autores este modo de interpretación consolida en el contexto contemporáneo su reclusión en el ámbito de la pareja y de las relaciones entre mujeres y hombres marcadas por la pasión erótica. Es desde allí donde claramente se ponen en evidencia los límites de las interpretaciones críticas acerca de los vínculos amorosos presentes en las obras de las teóricas feministas aquí analizadas.

Para que este cambio de perspectiva se geste, habría que hacer en primer lugar un buen diagnóstico de los efectos que esta perspectiva “erótica” tiene en la forma de pensar nuestras relaciones interpersonales más allá de la pareja y de la familia.

Cuando pensamos en términos de ideología aceptamos la idea de que existe un conjunto homogéneo —las mujeres— que se constituye como “sujeto unitario” único y privilegiado del cambio social. Esta apuesta feminista compromete seriamente la posibilidad de imaginar alianzas que no sean puramente instrumentales con un conjunto variado de sujetos no marcados exclusivamente por la diferencia sexual, pero históricamente subordinados en tanto en cuanto cuerpos atravesados por distintos sistemas de opresión como pueden ser la precariedad, así como el sistema racial. Por otra parte, si el amor en tanto que *ideología* tiene que ser rechazado, el contrapunto a la deconstrucción del amor en la reflexión feminista es representado por la vindicación de una *autonomía* del sujeto femenino en su proceso de autoafirmación que solo puede garantizar su adscripción a una posición de sujeto soberano. Este énfasis en la autonomía parece sustentarse de manera paradójica en la misma tradición metafísica occidental que ha elaborado modos de comprensión de la subjetividad femenina que han condenado a las mujeres a la posición de otras. El exceso de énfasis en la autonomía de las mujeres como grupo y como singularidades resulta discutible porque parece reflejar precisamente la incapacidad de elaborar una noción de *alteridad*, elemento que ha constituido unos de los núcleos problemáticos de la historia de la filosofía occidental antigua y judeo-cristiana dominada por el uno y por la exclusión de la diferencia (la diferencia sexual en primer lugar)<sup>35</sup>. En otros términos, la crítica feminista al *amor como ideología* parece incapaz de superar los límites de la propia tradición occidental y es sospechosa de reinscribir en sus prácticas discursivas un conjunto de ideas que han resultado históricamente dañinas para las mujeres y los demás sujetos subalternos.

Viceversa, la naturaleza del amor como *fuerza* que se expresa de manera creativa y sostiene lazos que reconstituyen el vínculo social que Toni Negri describe en el conjunto de fragmentos de la trilogía no parece caer en las mismas trampas con-

---

<sup>35</sup> Cf. Agacinsky, S., *Metafísica de los sexos*, Madrid, Akal, 2007, y Irigaray, L., *Ética de la diferencia sexual*, Castellón, Ellago Ediciones, 2010.

ceptuales. Esta visión del amor permite superar un conjunto de efectos generados por la manera de pensar el sujeto, los vínculos y los lazos sociales. El sujeto es concebido en un marco de temporalidad preciso, las maneras en las que la diferencia sexual como marca es interpretada también vienen a ser historiables para así dar cuenta de las torsiones en el imaginario social con respecto a nuestra posición de mujeres, así como de la necesidad de re-inscribir la noción de (bio)mujeres para comprenderla en su dimensión temporal y política y así incluir en ella un conjunto de sujetos mujeres auto-designados que participan activamente en las luchas para la emancipación colectiva. Por último, en aras de emanciparnos de lógicas narcisistas funcionales a la descomposición de la capacidad de reconocernos con los otros, el amor, en Negri, en cuanto pasión constitutiva de la subjetividad humana, se vuelve elemento fundante de cualquier proyecto de emancipación social en las que *subjetividades diversas* puedes articular afectivamente su acción política para el cambio.

Esta visión resulta más adecuada para dar cuenta de la fragmentariedad social actual, que se traduce en una necesidad impelente de hacer diagnósticos que eviten volver irrelevantes o invisibles las diferencias y que nos permitan considerar la complejidad de nuestro escenario social para articular una acción común en el contexto del capitalismo neoliberal contemporáneo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agacinsky, S., *Metafísica de los sexos*, Madrid, Akal, 2007.
- Althusser, L., *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London, Monthly Review Press, 1971.
- Bataille, G., *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets, 1997.
- Berger, A., *El gran teatro del género. Identidades, sexualidades y feminismos*. Buenos Aires, Mardulce, 2016.
- Campillo, A., 'Amor y Política en Arendt' en el seminario *Reflexiones Filosófica acerca del Amor*. Visible on line: <https://media.uc3m.es/video/6098f6258f42080c218b4570>.
- Cleary, S., *Existentialism and Romantic Love*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.
- De Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2015.
- Eagleton, T., *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Esteban, M., *Critica al pensamiento amoroso*, Barcelona, Bellaterra, 2011.
- Ferguson, Ann and Jónasdóttir, A. G., *Love. A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, London, Routledge, 2015.
- Firestone, S., *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Ediciones Kairós, 1976.
- Fusco, V., "Comizi d'amore. L'amore e il femminismo materialista", *Revista de Historiografia* (RevHisto), n. 31, 2019, pp. 145-162.
- Hardt, M., *About Love*. Video-conference. Consultable online: <https://www.youtube.com/watch?v=JT7z8AZzLkM>.
- Hardt, M. y Negri, T., *Imperio*, Paidós, 2005.
- Hardt, M. y Negri, T., *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004.
- Hardt, M. y Negri, T., *Commonwealth*, Madrid, Akal, 2011.
- Illouz, E., *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*, Buenos Aires, Katz Ediciones, 2012.
- Illouz, E., *Consuming the Romantic Utopia. Love and Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1997.

- Irigaray, L., *Ética de la diferencia sexual*, Castellón, Ellago Ediciones, 2010.
- Jacobs, J. E. (Ed), *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- Jónasdóttir, A. G., *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra, 1993.
- Lévi-Stauss, C.; Spiro, M.E. y Gough, K., *Polémica sobre el Origen y la Universalidad de la Familia*, Barcelona, Anagrama, 1956.
- Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1981.
- Mill, S., *El sometimiento de la mujer*, Madrid, Alianza Editorial, 2020.
- Negri, T., *L'anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- Negri, T., *Galera e Esilio. Storia di un comunista*, Milano, Ponte delle Grazie, 2017.
- Rubin, G., “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo” en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, 1986, pp. 95-145.
- Scavino, M., *Potere Operaio. La storia. La teoría*, Roma, Deriveapprodi, 2018. En particular: ‘El sessantotto e il confronto con il movimento studentesco’, pp. 77-98.
- Tronti, M., *Noi operaisti*, Roma, Deriveapprodi, 2009.
- Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Women*, Penguin Classics, London, 2004.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.007>  
Bajo Palabra. II Época. N°28. Pgs: 155-172

# *Ideología, polarización afectiva y análisis del discurso*

*Ideology, affective polarization and discourse analysis*

NEFTALÍ VILLANUEVA FERNÁNDEZ

Universidad de Granada  
nef@ugr.es

MANUEL ALMAGRO HOLGADO

Universidad de Granada  
malmagro@ugr.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.008>  
Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 173-204



*Recibido: 08/11/2021*

*Aprobado: 20/06/2022*

## Resumen

El propósito de este trabajo es explorar una tensión y un deseo. La tensión es la que encontramos entre nuestra capacidad para cambiar de opinión, componente crucial casi de cualquier interpretación del progreso, y la tendencia que parecemos exhibir a atrincherarnos en las creencias que están en el centro de la identidad política con la que nos identificamos en un contexto determinado. Nos gustaría ser capaces de detectar y jubilar nuestros prejuicios, de avanzar hacia posiciones más inclusivas y que nos hicieran mejores ciudadanos. Y, sin embargo, nos vemos arrastrados, en ocasiones contra nuestro mejor juicio, hacia posiciones que heredamos de las personas con las que compartimos las cosas que nos importan. A lo largo de este trabajo nos preguntaremos cómo es posible intervenir sobre esta tensión para retener aspectos necesarios de ambas tendencias. En concreto, pensaremos cómo es posible intervenir en este aparente problema cumpliendo un deseo: queremos combatir el *mal discurso* con *más discurso*. Las estrategias de intervención destinadas a contrarrestar los efectos negativos de la polarización que desarrollaremos tendrán como objetivo mejorar la calidad de la deliberación democrática. El diálogo con aquellas personas con quienes estamos en desacuerdo nos parece un ideal democrático irrenunciable. No hay, en este sentido, progreso sin desacuerdo.

*Palabras clave: polarización afectiva, polarización política, desacuerdos cruzados, detección temprana, intervención*

## Abstract

The purpose of this paper is to explore a tension and a desire. The tension is the one we find between our ability to change our mind, a crucial component of almost any conception of progress, and the tendency we apparently show to cling to the core beliefs of the political identity we identify with in a particular context. In order to adopt more inclusive positions and become better citizens, we would like to be able to detect and replace our prejudices. And yet, we are dragged, sometimes against our better judgment, toward positions that we inherited from those with whom we share the things we care about. Throughout this paper we wonder how it is possible to intervene on this tension in order to retain necessary aspects for both tendencies. In particular, we explore how it is possible to intervene on this apparent problem by fulfilling a desire: we want to combat bad discourse with more discourse. The intervention strategies devised to counteract the negative effects of the rise of polarization that we develop are aimed at improving the quality of democratic deliberation. Deliberating with those whom we disagree with seems to us to be an essential democratic ideal. In this sense, there is no progress without disagreement.

*Keywords: affective polarization, political polarization, crossed disagreement, early detection, intervention.*

## 1. Introducción

EL DESEO DE FORMAR PARTE DE UN GRUPO genera en ocasiones reacciones que parecen fuera de nuestro control. En 1971, Henri Tajfel y sus colaboradores mostraron que ser asignado a un grupo, aunque sea de forma aleatoria, influye significativamente en nuestra capacidad de tomar decisiones racionales<sup>1</sup>. Estudiantes de una escuela de Bristol de 14 y 15 años fueron separados en dos grupos. En el primer experimento, a cada alumno se le mostraba en una diapositiva un conjunto de puntos y se le pedía que estimara cuántos podría haber. Aleatoriamente, las alumnas eran asignadas al grupo de las que estimaban por encima o de las que estimaban por debajo. En un segundo experimento, se separaba a las alumnas atendiendo a su preferencia por cuadros de Kandinsky o de Klee. De nuevo, la tarea mediante la que expresaban sus preferencias estéticas no determinaba el grupo al que se sumaba a las alumnas en concreto. A continuación, en ambas experiencias, se pedía a los niños que repartiesen dinero entre pares de personas que incluían a personas de su propio grupo y a personas del grupo contrario. Los sujetos del experimento tendían a asignar más dinero a su grupo que al contrario, incluso aunque eso supusiera que su propio grupo recibía menos dinero en total: lo importante era que existiera una diferencia clara entre lo que recibía nuestro grupo y lo que recibía el grupo de los otros. Una asignación aleatoria a un grupo, conectada con una tarea independiente de la distribución de dinero, era suficiente para que el deseo de beneficiar a quienes son como nosotros estuviera por encima de la justicia distributiva, e incluso de la opción más racional. Preferían recibir menos dinero, si eso suponía que la diferencia con el grupo contrario aumentaba.

En un experimento destinado a medir el impacto de las discusiones en grupo en nuestro comportamiento, llevado a cabo en 2005, 60 personas participaron en un estudio en Colorado, Estados Unidos, reunidas en grupos de 5-6, por afinidades ideológicas<sup>2</sup>. A cada grupo se le hizo discutir sobre cuestiones de relevancia política en el momento: matrimonio entre personas del mismo sexo, cuotas para minorías tradicionalmente discriminadas y calentamiento global. Aquellas personas que co-

---

<sup>1</sup> Cf. Tajfel, H., Billig, M. G., Bundy, R. P., & Flament, C., "Social Categorization and Intergroup Behaviour", *European Journal of Social Psychology*, 1(2), 1971, 149-78.

<sup>2</sup> Cf. Schkade, D., Sunstein, C. S., & Hastie, R., "What Happened on Deliberation Day?", *California Law Review*, 95(3), 2007, 915-940. <https://www.jstor.org/stable/20439113>

menzaban la discusión desde posiciones razonablemente moderadas con respecto a estos asuntos terminaban la conversación con su grupo cerca de las posiciones más extremas. Liberales que apoyaban moderadamente el matrimonio entre personas del mismo sexo acababan, tras la discusión con otros liberales, siendo fervientes defensores del mismo. Conservadores que comenzaban la discusión con posiciones moderadas acerca del cambio climático, acabaron siendo absolutos detractores de la idea de que nuestras políticas tienen que diseñarse pensando en la atenuación de los efectos del cambio climático<sup>3</sup>.

En 2018, Bail y otros elaboraron una estrategia experimental para ver qué ocurría cuando el grupo no era homogéneo, sino que recogía opiniones distintas<sup>4</sup>. Qué ocurría cuando nos exponíamos a opiniones que se encontraban en las antípodas de nuestro punto de partida. Para ello, hicieron que republicanos siguieran a través de Twitter a *bots* que sistemáticamente retuiteaban información de corte demócrata. Con los sujetos demócratas llevaron a cabo una experiencia similar. Aunque el efecto se acusó más en el caso de los republicanos, los sujetos resultaron estar más polarizados después de haber estado sometidos a las opiniones contrarias, no menos. Este efecto no puede ser generalizado a la ligera —no hay un “efecto de retroceso” que necesariamente conecte la exposición a las opiniones de quienes no piensan como nosotros al aumento de la polarización<sup>5</sup>. Aún así este y otros estudios nos hacen pensar que el diálogo no es siempre el camino hacia la depolarización<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Este fenómeno, a veces llamado “polarización de grupo”, ha sido ampliamente replicado bajo una gran diversidad de temas (cf. Brown, R., *Social Psychology: The Second Edition*, New York, The Free Press, 1985, Sunstein, C. R., “The law of group polarization”, *The Journal of Political Philosophy*, 10(2), 2002, 175–195. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00148> 2002 y Sunstein, C. R., *Going to extremes: How like minds unite and divide*, Oxford University Press, 2009). Su origen se remonta a lo que se conoce como “risky shift”. En 1961, James Stoner observó que las decisiones que tomaba un grupo eran más arriesgadas que la media de las decisiones individuales iniciales, y esta tendencia se denominó *risky shift*. La tendencia a convertirnos en fervientes defensores de lo que ya pensábamos como resultado de discutir con personas que piensan como nosotros es una extensión de estos estudios.

<sup>4</sup> Cf. Bail, C. A., Argyle, L. P., Brown, T. W., Bumpus, J. P., Chen, H., Hunzaker, F., Lee, J., Mann, M., Merhout, F., & Volfovsky, A., “Exposure to opposing views on social media can increase political polarization”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 115(37), 2018. <https://doi.org/10.1073/pnas.1804840115>

<sup>5</sup> Cf. Porter, E., Wood, T. J., & Bahador, B., “Can presidential misinformation on climate change be corrected? evidence from internet and phone experiments”, *Research and Politics*, 2019, <https://doi.org/10.1177/2053168019864784>

<sup>6</sup> Este efecto, a veces denominado “polarización de creencias”, ha sido también ampliamente replicado bajo una considerable variedad de temas (cf., por ejemplo, Chen, H., Reardon, R., Rea, C., & Moore, D. J., “Forewarning of content and involvement: Consequences for persuasion and resistance to persuasion”, *Journal of Experimental Social Psychology*, 28, 1992, 523–541. [https://doi.org/10.1016/0022-1031\(92\)90044-K](https://doi.org/10.1016/0022-1031(92)90044-K) y Munro, G. D. & Ditto, P. H., “Biased assimilation, attitude polarization, and affect in reactions to stereotype-relevant scientific information”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(6), 1997, 636–653. <https://doi.org/10.1177/0146165297236636>)

Parece que nuestro deseo de encajar en el grupo con el que nos identificamos en un momento dado nos hace tomar malas decisiones, nos hace comportarnos *irracionalmente*. En el experimento de Tajfel, asignábamos los pagos de maneras que respondían a nuestro deseo de castigar o ganar al grupo contrario, sin tener en cuenta si se correspondían con la mayor ganancia para nuestro grupo o no. Parece, además, que nos encontramos en una encrucijada: discutir con quienes ya piensan como nosotros aumenta nuestra convicción en nuestras ideas iniciales, pero exponerse a las razones de “los otros” en determinadas ocasiones también aumenta nuestra confianza en lo que ya pensábamos. Ocurre, como veremos, que nuestras creencias, y el modo en el que nos relacionamos con ellas, parecen responder mucho más de lo que nos gustaría a la manipulación y a nuestra necesidad de encajar que al tipo de procedimientos epistémicamente saludables que deberían guiar nuestra gestión de la información.

El propósito de este trabajo es explorar una tensión y un deseo. La tensión es la que encontramos entre nuestra capacidad para cambiar de opinión, componente crucial casi de cualquier interpretación del progreso, y la tendencia que parecemos exhibir a atrincherarnos en las creencias que están en el centro de la identidad política con la que nos identificamos en un contexto determinado. Nos gustaría ser capaces de detectar y jubilar nuestros prejuicios, de avanzar hacia posiciones más inclusivas y que nos hicieran mejores ciudadanos. Y, sin embargo, nos vemos arrastrados, en ocasiones contra nuestro mejor juicio, hacia posiciones que heredamos de las personas con las que compartimos las cosas que nos importan. A lo largo de este artículo nos preguntaremos cómo es posible intervenir sobre esta tensión para retener aspectos necesarios de ambas tendencias. En concreto, pensaremos cómo es posible intervenir en este aparente problema cumpliendo un deseo: queremos, en la medida de lo posible, combatir el *mal* discurso con *más* discurso. Las estrategias de intervención destinadas a contrarrestar los efectos negativos de la polarización que desarrollaremos tendrán como objetivo mejorar la calidad de la deliberación democrática. El diálogo con aquellas personas con quienes estamos en desacuerdo nos parece un ideal democrático irrenunciable. No hay, en este sentido, progreso sin desacuerdo.

En este artículo hacemos lo siguiente. En la sección 2, distinguimos varios conceptos de polarización, y nos centramos en analizar más en detalle las nociones de polarización ideológica y polarización afectiva. Concretamente, introducimos un conjunto de problemas asociados con la polarización ideológica. La noción de polarización

---

org/10.1177/0146167297236007). Uno de los textos filosóficos ya clásicos acerca de esta cuestión es el de Kelly, T., “Disagreement, dogmatism, and belief polarization”, *The Journal of Philosophy*, 105 (10), 2008, 611–633. <https://www.jstor.org/stable/20620131>.

afectiva, argumentamos, está mejor posicionada para dar cuenta de la polarización que nos interesa, aunque también señalamos algunas limitaciones de esta segunda noción. En la sección 3, abordamos la cuestión de si la polarización que tiene que ver con nuestras actitudes hacia las creencias centrales de nuestro grupo, la polarización afectiva, es necesariamente el resultado de nuestra irracionalidad. ¿Somos necesariamente irracionales por aumentar la confianza en las ideas centrales del grupo con el que nos identificamos? En esta sección ofrecemos dos argumentos filosóficos en contra del carácter irracional de este tipo de polarización. Finalmente, en la sección 4, presentamos brevemente parte de nuestra investigación empírica reciente, destinada a detectar, de manera temprana, procesos de polarización afectiva evitando los problemas que presentan las herramientas comúnmente utilizadas para este fin, como por ejemplo el termómetro de sentimientos, y los cuestionarios de auto-informe. Cerramos la sección esbozando una serie de recomendaciones para la depolarización.

## 2. De qué deberíamos hablar cuando hablamos de “polarización”

AUNQUE EL TÉRMINO “polarizado” es en la actualidad claramente peyorativo, llegando a servir como insulto con el que denostamos a una persona en particular, ese no es el uso que heredamos de la tradición que estudia el fenómeno, al menos en dos aspectos importantes.

En primer lugar, “polarizado” no es un adjetivo que se aplique a personas, sino a grupos. Una persona no puede “polarizarse”; se polariza la opinión pública, se polarizan los grupos sociales. No tiene sentido decir de un individuo en concreto que se ha “polarizado”, mucho menos afirmar esto mismo al margen de cualquier comunidad posible. Es solo porque existe una distribución normal de la opinión pública, o de la opinión de un grupo, acerca de una cuestión determinada, que podemos afirmar que se está produciendo un proceso de polarización. Solo porque las opiniones de un grupo pueden dividirse en dos o más subgrupos puede hablarse de un contexto polarizado. Si tras un holocausto nuclear solo quedaran vivos herederos devotos de Eddie, de la secta Edelweiss, la humanidad superviviente sería pasto exclusivo de creencias absurdas, no estaría “polarizada”. En este sentido, el concepto de polarización es esencialmente *relacional*.

En segundo lugar, “polarizado” es un término que, incluso cuando se aplica correctamente a la distribución relativa de las opiniones de un grupo con respecto a un tema concreto, no es siempre peyorativo. Cuando el partido demócrata norteamericano estaba dominado por los representantes de los estados del sur, demócratas y republicanos compartían una posición conservadora con respecto al avance de los

derechos civiles. Una corriente importante de opinión dentro de la sociedad civil no aparecía representada en el espectro político, y la Asociación Americana de Ciencia Política recomendó que aumentara la polarización dentro de la clase política<sup>7</sup>. Son razonablemente frecuentes en la prensa británica las referencias a que la homogeneidad entre los dos grandes partidos se beneficiaría de un nivel algo más alto de polarización. La actitud del laborismo británico con respecto al *Brexit*, aparentemente incapaz de capitalizar el frente electoral que se opone al proceso dentro del Reino Unido, parece ejemplificar esta homogeneidad frente a la que se recomienda que el espectro político se diversifique.

Finalmente, hay usos de “polarización” que parecen vacíos de contenido:

“El término “polarización”, que por sus resonancias electromagnéticas tiene el prestigio de todo lo que suena a científico, oculta, más que revelar, las causas de esta coyuntura, dado que en las democracias occidentales lo normal es la tensión entre los polos izquierdo y derecho del arco parlamentario”.

“La peor polarización es la que parte el país entre quienes nacen con la vida solucionada y quienes nacen con la vida cuesta arriba. Que el Ingreso Mínimo Vital sea un punto de partida, no de llegada”.

En ambas ocasiones, los/as autores/as presentan el uso habitual del término “polarización” como si fuera una estrategia para evitar hablar de problemas graves y bien formulados; una estratagema vacía de contenido para discutir algo aparentemente respetable y complicado mientras se evita tratar los problemas reales. Si existen estos usos del término, no son los que vamos a tratar en este trabajo. Al igual que en trabajos similares, cuando nos ocupemos de los distintos sentidos del término “polarización” trataremos aquellos usos que tienen más peso en una literatura teórica rica, multidisciplinar y cuyo volumen crece. Que la popularización de un término produzca usos aparentemente vacíos de contenido en conversaciones con cuñados o en la cola de la caja del supermercado no nos exime de analizar aquellos casos teóricamente relevantes en los que el término se usa de una manera esclarecedora. De algunos de ellos nos ocupamos en este trabajo.

## 2.1. Polarización ideológica y polarización afectiva

HAY TÉRMINOS EN EL LENGUAJE NATURAL cuya carga evaluativa cambia con el tiempo, o incluso desaparece. Cuando “nice” aparece en inglés, hereda un matiz peyo-

---

<sup>7</sup> Cf. APSA, “Part I. the need for greater party responsibility”, *The American Political Science Review*, 44(3), 1950, 15–36. <https://doi.org/10.2307/1950999>

rativo de su antecedente latino “nescio” (de donde proviene nuestro “necio”, en español). Sin embargo, este carácter se ha perdido con el tiempo. Existen también multitud de términos con carga evaluativa peyorativa que intentan reapropiarse desde determinados colectivos. Incluso cuando estos intentos son del todo exitosos, es habitual que pervivan durante algún tiempo usos peyorativos, usos descriptivos e incluso usos laudatorios de estos términos. Esto no quiere decir, sin embargo, que haya cambios extraordinariamente significativos en el concepto que expresamos mediante el uso de los términos. El hecho de que a veces se recomiende la “polarización” y otras veces se la condene como la culpable del deterioro de las instituciones democráticas puede deberse a estas variaciones en el significado de los términos. “Polarización” puede ser, en este sentido, como “nice” en inglés, un término cuyas connotaciones evaluativas iniciales cambiaron con el tiempo. Puede ocurrir, por contra, que cuando hablamos de polarización para recomendarla o para condenarla estemos usando conceptos radicalmente diferentes. Esta es la hipótesis que nosotros exploramos. En concreto, pensamos que cuando se habla de los posibles efectos positivos de la polarización se está hablando de la “polarización ideológica”<sup>8</sup>, la que tiene que ver con *lo que creemos*, mientras que cuando hablamos del riesgo que supone la polarización hablamos de algún tipo de “polarización afectiva”<sup>9</sup>, la que tiene que ver con *nuestras actitudes hacia lo que creemos*.

En principio, un grupo puede polarizarse con respecto a creencias de cualquier tipo. Aquí nos interesaremos por las creencias políticas de un grupo. Estas creencias no están necesariamente ligadas a unas políticas u otras, pueden ser creencias que conciernan a nuestros hábitos privados, religiosos o de cualquier otro tipo, o a nuestros valores. Actitudes políticas serán aquí las que afecten a las creencias que forman parte del centro de la identidad política con la que nos identificamos en un contexto determinado. Nos centramos en este tipo de actitudes porque son las que en mayor medida afectan al funcionamiento de las instituciones democráticas<sup>10</sup>. En contextos polarizados, se afirma con frecuencia, el funcionamiento de determinadas instituciones sufre: aquellas instituciones cuyo objetivo es controlar de manera multipartidista la toma de decisiones políticas. Cuando la opinión pública está polarizada es fácil que pueda negársele legitimidad a nuestros oponentes políticos, y con ello la capacidad de contribuir a las instituciones que controlan la toma de

---

<sup>8</sup> Cf. Hetherington, M. J., “Putting polarization in perspective”, *British Journal of Political Science*, 39(2), 2009, 413–448. <https://www.jstor.org/stable/27742750>

<sup>9</sup> Cf. Iyengar, S., Lelkes, Y., Levendusky, M., Malhotra, N., & Westwood, S. J., “The origins and consequences of affective polarization in the United States”, *Annual Review of Political Science*, 22, 2019, 129–146.

<sup>10</sup> Cf. Hetherington, M. J. & Rudolph, T. J., *Why Washington won't work: Polarization, political trust, and the governing crisis*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

decisiones<sup>11</sup>. En este momento, no hay ningún juicio de valor que hacer al respecto, solo constatar el hecho de que el contexto de polarización en la opinión pública facilita este tipo de circunstancias. ¿De qué hablamos, pues, cuando hablamos de polarización política?

Es habitual pensar que la polarización tiene que ver con el movimiento de dos grupos hacia extremos opuestos de un espectro determinado. Bramson y otros diferenciaron nueve sentidos diferentes en los que una distribución normal puede romperse en dos o más grupos<sup>12</sup>. No hace falta que haya dos grupos que se van hacia los extremos para detectar el aumento de la polarización. Puede haber más de dos grupos, pueden separarse, pero quedarse aún lejos de los extremos, etc. Hablamos también del aumento de la polarización cuando se incrementa la homogeneidad dentro de un grupo y cuando crece el número de personas que comparten determinadas actitudes<sup>13</sup>. En estos casos somos capaces de predecir lo que piensa alguien de un grupo acerca de una cuestión a partir de lo que piensa acerca de un tema con el que no guarda relación alguna, dando lugar a lo que Mason denomina “mega-identidades”<sup>14</sup>. Todas estas formas de polarización son todavía compatibles con una distinción quizás más básica: la distinción entre polarización ideológica y polarización afectiva.

Esta es la diferencia a la que apuntábamos más arriba cuando distinguíamos entre polarización con respecto a nuestras creencias y polarización con respecto a las actitudes que tenemos hacia esas creencias. Puede ilustrarse esta diferencia a través de dos modelos distintos: el modelo *YouTube* y el modelo *Spotify* de polarización<sup>15</sup>.

*Modelo YouTube.* De acuerdo con este modelo, la polarización funciona como el sistema de sugerencia de vídeos de YouTube. Se intenta capturar nuestra atención a costa de sugerirnos cada vez contenido más extremo. Así, podemos comenzar buscando una receta especial para un invitado vegetariano que viene a comer a nuestra casa y podemos encontrarnos con que saltamos, de sugerencia en sugerencia, de un

---

<sup>11</sup> Cf. Carothers, T. & O’Donohue, A., *Democracies divided: The global challenge of political polarization*, Washington D.C., Brookings Institution Press, 2019; y Levitsky, S. & Ziblatt, D., *How democracies die*, Portland (OR), Broadway Books, 2018.

<sup>12</sup> Cf. Bramson, A., Grim, P., Singer, D. J., Berger, W. J., Sack, G., Fisher, S., Flocken, C., & Holman, B., “Understanding polarization: meanings, measures, and model evaluation”, *Philosophy of science*, 84(1), 2017, 115–159. <https://doi.org/10.1086/688938>

<sup>13</sup> Cf. Fiorina, M. P., *Unstable Majorities: Polarization, Party Sorting, and Political Stalemate*, Washington DC, Hoover Press, 2017, pp. 44-49; y Talisse, R. B., *Overdoing democracy: Why we must put politics in its place*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 98-99.

<sup>14</sup> Cf. Mason, L., *Uncivil agreement: How politics became our identity*. Chicago, University of Chicago Press, 2018, pp. 43.

<sup>15</sup> El algoritmo de estas plataformas ha cambiado con el tiempo, se usa aquí solo el nombre para hacer uso de un rasgo en el funcionamiento de los mismos, al menos durante un período de tiempo. Cf. Almagro, M. & Villanueva, N., “Polarización y tecnologías de la información: radicales vs. extremistas”, *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 34, 2021a, 51-69.

curry de lentejas a las condiciones para un veganismo estricto, de ahí a un video sobre el especismo para acabar en el documental de Joaquin Phoenix, lleno de imágenes extremadamente explícitas de maltrato animal. Dos o más grupos de la opinión pública se polarizan cuando la media de sus opiniones se dirige, pues, hacia los extremos de un espectro ideológico. Lo que hace que pensemos que se están polarizando es que los grupos se mueven de unas creencias a otras. Cambian su modo de pensar para ir acomodando contenido cada vez más extremo.

*Modelo Spotify.* El objetivo del algoritmo de sugerencias de Spotify no es, o no pareció ser en un momento, guiarte poco a poco hacia versiones más radicales de tus gustos iniciales. Uno no empieza a escuchar en Spotify a Norah Jones para escuchar luego Ravi Shankar, de ahí *Tomorrow Never Dies* y *Helter Skelter*, de los Beatles, para acabar en Marilyn Manson. Norah Jones es la hija de Ravi Shankar, Ravi Shankar influyó en los Beatles, especialmente en el guitarrista George Harrison, quien utilizó el sitar en algunas canciones, en la época en la que los Beatles compusieron *Tomorrow Never Dies* y *Helter Skelter*. Charles Manson, en quien Marilyn Manson se inspiró para su nombre artístico, era el líder de La Familia, la secta que llevó a cabo el asesinato de Sharon Tate en 1969. En las paredes de la casa en la que perpetraron el asesinato, escribieron con su sangre “Helter Skelter”. No es esta línea hacia música más extrema la que persigue Spotify. No, el objetivo del algoritmo es ofrecerte más y más contenido en línea con tus gustos hasta hacerte un fan acérrimo de lo que ya te gusta. En este caso es la repetición de patrones similares, dentro de un estilo musical, la que contribuye a que cada vez te vuelvas más proclive a escuchar y defender la música que te gustaba, al tiempo que dejas de lado el resto.

El modelo YouTube de polarización es el que se corresponde con la polarización ideológica, mientras que el modelo Spotify ilustra la polarización afectiva, la que tiene que ver con las actitudes que tenemos hacia las creencias que forman parte del núcleo de nuestra identidad política activa en un contexto determinado, más que con la adopción de unas creencias u otras.

## 2.2. Problemas de la noción de polarización ideológica

HAY AL MENOS TRES PROBLEMAS que podemos asociar con el primero de estos modelos, el modelo YouTube, de entender la polarización:

1. Sublimación del punto medio. Defender una posición que se encuentre en el centro de un espectro ideológico determinado no lo convierte a uno en

menos proclive a formar parte de un escenario de polarización<sup>16</sup>. No es difícil encontrar “radicales de centro”, como tampoco lo es pensar en casos en los que el centro de un espectro ideológico determinado se convierte con el tiempo en un ejemplo de fanatismo. Pensemos, por ejemplo, en quienes frente al debate entre abolicionistas y esclavistas deciden colocarse en una posición “moderada”. O en los “antisemitas decentes” de la Europa de entreguerras, que no están a favor de una solución violenta pero tampoco entre los radicales que niegan “el problema judío”.

2. La idealización del espectro ideológico. Cualquier construcción de un espectro ideológico involucra un alto grado de idealización. A veces es fácil encontrar modos de ordenar grupos de creencias en atención a cuáles nos parecen más o menos extremas, pero esto no es siempre así. Ordenar creencias políticas por orden de radicalidad en un espectro con dos polos suele presuponer una determinada perspectiva, a su vez ideológica, acerca de qué es lo extremo (y, por tanto, indeseable) y qué es lo moderado (y, por tanto, preferible).
3. Problemas prácticos. No siempre es fácil saber qué es lo que piensan las personas que pertenecen a un grupo. En su libro *Why is Immigration so Unpopular* P. Legrain explica que, antes del referéndum del Brexit, los británicos que apoyaban dejar la Unión Europea pensaban que el 20% de la población eran migrantes de la UE (un 10% los partidarios del “Remain”, un 5% en realidad). Además, creían que uno de cada cuatro migrantes en Reino Unido venían de la Unión Europea. Esto habría supuesto que pensaban también ¡que el 80% de la población de Reino Unido era migrante!<sup>17</sup>. Esto último, obviamente, no es una creencia que pueda atribuirse a nadie. ¿En qué sentido sí podemos atribuirles las creencias anteriores? Según Legrain, no es el contenido lo importante, lo que hacen al contestar de esa forma es expresar su adhesión a la identidad política con la que se identifican en ese momento, en este caso el campo del *Leave*<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. Adler, D. R., “The centrist paradox: Political correlates of the democratic disconnect”, *SSRN*, 2018. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3214467>

<sup>17</sup> Cf. Legrain, P., *Them and Us: How Immigrants and Locals Can Thrive Together*, London, Oneworld Publications, 2020, p. 23.

<sup>18</sup> Cf., para una tesis similar, Williams, D., “Signalling, commitment, and strategic absurdities”, *Mind & Language*, 2021, 1-19. <https://doi.org/10.1111/mila.12392>

Moviéndonos al contexto nacional, ¿son afirmaciones como las que hace Miguel Bosé acerca de la pandemia, las vacunas y los expertos una expresión de lo que realmente él cree? ¿Son refutables mediante datos y argumentación o son simplemente la expresión de una actitud afectiva de rechazo hacia la política oficial? Afirmar que la COVID19 en realidad no existe y que estamos siendo víctimas de un plan diseñado para enriquecer más a algunos, o que las vacunas son un paso más de un malvado plan para controlar a la humanidad, son a menudo, al igual que afirmar que la Tierra es un disco plano rodeado por un muro de hielo custodiado por la NASA, expresiones de identidad, de pertenencia a cierto grupo, más que la expresión de creencias genuinas<sup>19</sup>. Davies ha defendido recientemente que los desacuerdos metalingüísticos –disputas sobre el contenido que debe tener una determinada palabra– a veces también juegan este papel de exhibir nuestra propia identidad<sup>20</sup>. Cuando aplicamos una palabra utilizando un criterio de los varios disponibles, la elección del criterio puede dar pistas acerca del grupo social con el que nos identificamos. Cuando discrepamos para mostrar nuestra identidad, el desacuerdo no tiene como objetivo avanzar hacia el consenso, sino reforzar nuestros vínculos con quienes ya piensan como nosotros.

Cuando observamos las declaraciones continuas de adhesión incondicional a la Constitución de 1978 y al tiempo sabemos que casi el 50% de la población afirma no haber leído la Constitución ni total ni parcialmente<sup>21</sup>, ¿qué sentido tiene pensar que es el contenido de las creencias lo que está en juego? En ocasiones, nos enfrentamos con otro grupo con motivo de disputas que no entendemos en absoluto, sea porque carecemos de la destreza teórica necesaria, sea porque no tenemos la evidencia que hace falta. La polarización resultante, ¿sería sobre creencias?<sup>22</sup>.

Cuál sea la noción de polarización que nos interese tiene que estar relacionado con la respuesta a la pregunta “¿para qué queremos hablar de polarización?”: en nuestro caso, se trata de encontrar recursos conceptuales y evidencia empírica que nos permitan detectar cuanto antes los procesos de polarización e intervenir sobre ellos cuando resulten problemáticos. Aunque es posible que cualquier proceso de aumento de la polarización afectiva vaya acompañado, en algún grado, de un cambio en el contenido de nuestras creencias, el tipo de polarización que responde a

---

<sup>19</sup> Cf. Williams, D., “Signalling, commitment, and strategic absurdities”, *Mind & Language*, 2021, 1-19. <https://doi.org/10.1111/mila.12392>

<sup>20</sup> Cf. Davies, A., “Identity display: another motive for metalinguistic disagreement”, *Inquiry*, 2020. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1712229>

<sup>21</sup> Cf. NC Report, nov-dic 2016.

<sup>22</sup> Para una discusión más en detalle sobre esta cuestión, cf. Almagro, M. & Villanueva, N., “Can we get polarized over what we don’t understand?”, manuscrito.

nuestras preocupaciones no tiene que ver con lo que creemos, sino con nuestras actitudes hacia lo que creemos. Si, por ejemplo, cada vez estoy más seguro de que las políticas adoptadas por el gobierno español para controlar la propagación del virus fueron insuficientes, probablemente comenzaré a hacer afirmaciones con contenido más extremo, como por ejemplo que el desarrollo de la pandemia en España fue culpa del gobierno. Sin embargo, también podría ocurrir que, después de leer un solo artículo de prensa que afirma que la pandemia en España fue culpa del gobierno, alguien dijera que la pandemia en España fue culpa del gobierno. En este caso, como la persona en cuestión ha leído un solo artículo de prensa, su confianza en tal afirmación podría ser de 0.55 sobre 1, a pesar de que se trate de un contenido extremo. Afirmamos lo mismo, pero la situación en la que nos encontramos es diferente. Así, no toda afirmación con contenido extremo implica necesariamente que uno esté afectivamente polarizado. La noción de polarización que nos interesa está más cerca del primer caso que del segundo.

La alternativa es la polarización afectiva, la que no tiene que ver con el contenido de lo que creemos, sino con nuestras actitudes hacia ese contenido. En particular, pensamos que es *el grado de confianza* que tenemos hacia las creencias que forman parte del corazón de nuestra identidad política activa lo que nos convierte en parte de un escenario polarizado. Es el grado de probabilidad subjetiva que atribuimos a lo que creemos, más que cuál sea el contenido de lo que creemos en sí. Un radical de centro atribuirá a sus creencias, supuestamente en el centro de un espectro ideológico, un grado de probabilidad tal que hace que para él sea irracional prestar atención a las alternativas. Cuando estamos completamente convencidos de algo, dedicar muchos recursos a determinar por qué las cosas no son como creemos se vuelve una mala inversión. Este modelo Spotify de polarización, la polarización afectiva, tampoco está exenta de problemas, y algunos de ellos los abordamos en nuestro programa de investigación.

### 2.3. Limitaciones de la noción de polarización afectiva

EL PRINCIPAL PROBLEMA de la polarización afectiva es el de cómo medirla de manera precisa. La expresión de nuestros afectos es altamente contexto-dependiente. Qué sea lo que respondamos en un cuestionario acerca de nuestro nivel de animación hacia otro grupo está, en primer lugar, determinado por cuáles sean las preguntas que se nos han hecho antes, el vocabulario con el que estas preguntas se han formulado, etc. Sabemos, por ejemplo, que la insistencia en vocabulario abstracto que sea común a varios grupos (la libertad, la razón, la justicia, etc.), determina que

los niveles de animadversión que se registran en los cuestionarios sean menores<sup>23</sup>. En segundo lugar, necesitamos una idea clara acerca de cómo expresamos lingüísticamente nuestras actitudes afectivas (la confianza, la animadversión). Nuestro deseo de encajar nos hace a veces responder lejos de los extremos de los “termómetros de sentimientos”<sup>24</sup>. Una parte importante de nuestra investigación está dedicada al estudio del significado de los usos evaluativos del lenguaje, aquellos que nos permiten expresar actitudes afectivas<sup>25</sup>.

Existe, además, un problema de naturaleza quizás un poco más general con estos cuestionarios de auto-informe, un problema que se ha tematizado en las ciencias sociales con anterioridad<sup>26</sup> pero que aquí ilustraremos con una perspectiva algo distinta. Hay diferentes formas de imaginarse la mente humana: podemos pensar en la mente como en una casa de la que solo nosotros tenemos la llave. De frente hacia dentro, solo nosotros podemos saber qué ocurre. A veces las estancias de nuestra casa están completamente iluminadas, en otras ocasiones disponemos apenas de una pequeña linterna para ir descubriendo qué esconden los rincones oscuros de nuestra cabeza. Bajo este modelo de qué es la mente, necesitamos cuestionarios más elaborados e introspección. Existe una manera distinta de pensar en esta cuestión: la mente no es ahora una casa que exploramos, sino algo que construimos y que se determina socialmente<sup>27</sup>. Qué sea lo que pensamos, cuáles sean nuestras actitudes,

<sup>23</sup> Cf. Napier, J.L. y Luguri, J.B., *From Silos to Synergies. The Effects of Construal Level on Political Polarization*, London, Routledge, 2016, pp. 146-155.

<sup>24</sup> Cf. Hetherington, M. J. & Weiler, J. D., *Authoritarianism and polarization in American politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 20; y Hetherington, M. J. & Rudolph, T. J., *Why Washington won't work: Polarization, political trust, and the governing crisis*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, p. 20.

<sup>25</sup> Cf., por ejemplo, Almagro, M. & Villanueva, N., “Exactly, what do you mean?”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 84, 2021, 97-113. <https://doi.org/10.6018/daimon.482231> y Almagro, M. & Villanueva, N., “Qué decir y qué esperar cuando hablamos de la pandemia”, *Revista de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, Número especial: Filosofía en tiempos de pandemia*, 2021, 64-71. También, cf. Almagro, M., Hannikainen, I. R. & Villanueva, N., “Whose Words Hurt? Contextual Determinants of Offensive Speech”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2021. <https://doi.org/10.1177/01461672211026128>, Bordonaba, D. & Villanueva, N., “Retractación y Contextualismo: Nuevas Condiciones de Adecuación”, en D. Pérez (ed.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022, 233-259, Pérez-Navarro, E. & Villanueva, N. “Expresivismo contemporáneo: nuevos retos y nuevas soluciones”, en I. Vicario (ed.), *Filosofía del Lenguaje*, Tecnos (en prensa), Torices, J. R., “Understanding dogwhistles politics”, *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 2021. <https://doi.org/10.1387/theoria.22510> y Villanueva, N., “Wittgenstein: descripciones y estados mentales”, en Acero, J.J., (Ed.), *Guía Comares de Wittgenstein*, Comares, 2019, 145-170.

<sup>26</sup> Cf, por ejemplo, Miller, A. G., McHoskey, J. W., Bane, C. M., & Dowd, T. G., “The attitude polarization phenomenon: Role of response measure, attitude extremity, and behavioral consequences of reported attitude change”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 64(4), 1993, 561-574. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.64.4.561>

<sup>27</sup> Cf. Almagro, M. & Fernández-Castro, V., “The Social Cover View: a non-epistemic approach to mindreading”. *Philosophia*, 48, 2020, 483-505. <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00096-2>, Pinedo, M., “Ecological psychology and enactivism: A normative way out from ontological dilemmas”, *Frontiers in Psychology*, 11, 2020,

es algo que construimos a través de las cosas que hacemos, mediante el modo en el que nos presentamos ante las demás y los compromisos que adquirimos en relación con los cursos posibles de acción<sup>28</sup>. Si esta segunda forma de pensar en lo mental tiene sentido, no basta la introspección y la sinceridad para determinar si un grupo está polarizado políticamente, tenemos que prestar atención a sus acciones. En especial, a sus acciones lingüísticas. Presentaremos en la conclusión algunas ideas acerca del estudio de estos métodos indirectos de detección de la polarización, y las bases teóricas que los sustentan.

Las tres últimas encuestas para medir la polarización en España no solo han presentado las preguntas acerca de las actitudes afectivas después de hacer preguntas generales, sino que además han incluido solo al final algunas cuestiones indirectas, del estilo “¿Te tomarías una cerveza con alguien del partido X?”. En concreto, la encuesta realizada por 40dB en diciembre de 2020 para EL PAÍS sobre la percepción ciudadana de la situación actual<sup>29</sup> comienza utilizando preguntas directas como “¿Cómo definiría el debate político en España?”, “¿Quién cree que contribuye más al deterioro del debate político?”, “¿Y qué partido político cree que contribuye más a este deterioro?”, junto con otras acerca de si quienes responden creen que la izquierda/derecha es intolerante, inmoral, antipatriótica, antidemocrática. El Instituto Catalán Internacional para la Paz (ICIP) realizó en octubre de 2020 una encuesta sobre convivencia y polarización en Cataluña<sup>30</sup>. De manera similar a la encuesta anterior, en este estudio aparecen al principio preguntas directas como “¿Hasta qué punto crees que la sociedad catalana se encuentra polarizada según los siguientes criterios?” (opiniones sobre el feminismo, sobre inmigración, sobre el conflicto territorial, etc.), “En términos de polarización, ¿cómo puntúas el grado de polarización en los siguientes ámbitos?: sociedad en general, partidos políticos, medios de comunicación, yo mismo”. A principios de 2021, el Centro de Estudios Murciano de Opinión Pública (CEMOP) llevó a cabo una encuesta con el objetivo de radiografiar el estado de la polarización afectiva en España<sup>31</sup>. De nuevo, al principio de la

---

1–10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01637> y Villanueva, N., “Wittgenstein: descripciones y estados mentales”, en J. J. Acero (Ed.), *Guía Comares de Wittgenstein*, Granada, Comares, 2019, 145–170.

<sup>28</sup> Cf. Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*. [IF]. Edición de Rhees, R. y Anscombe, G. E. M. Traducido al inglés por Anscombe, G. E. M. Edición revisada. Oxford, Blackwell, 1956/1998, párrafo 202.

<sup>29</sup> Cf. 40dB, “Estudio sobre la degradación y el desgaste político”, consultado en <https://40db.es/wp-content/uploads/2020/12/Estudio-sobre-el-desgaste-pol%C3%ADtico-El-Pa%C3%ADs.pdf> (consultado: 04/11/2021).

<sup>30</sup> Cf. ICIP, “Encuesta sobre polarización y convivencia en Cataluña 2020”, consultado en [https://www.icip.cat/wp-content/uploads/2021/01/informes\\_2020-17\\_cas\\_compressed.pdf](https://www.icip.cat/wp-content/uploads/2021/01/informes_2020-17_cas_compressed.pdf) (consultado: 04/11/2021).

<sup>31</sup> Cf. CEMOP, “Encuesta nacional de polarización política”, consultado en <https://www.cemopmurcia.es/wp-content/uploads/2021/07/CUESTIONARIO-ENCUESTA-NACIONAL-DE-POLARIZACION.pdf> (consultado: 04/11/2021).

encuesta aparecen preguntas directas como “Para comenzar, ¿cómo calificaría Ud. la situación política actual de España?”, “Y, respecto al clima político que vive nuestro país, ¿considera que, en la actualidad, el nivel de crispación y enfrentamiento en España es mayor, igual o menor que hace cuatro años?”, “¿Y cuál cree que es la causa por la que se ha incrementado el clima de crispación política en nuestro país?”. Algo similar ocurre en los estudios comparativos recientes a nivel mundial destinados a medir polarización afectiva. Dos de estos estudios<sup>32</sup> utilizan datos extraídos de encuestas extensas (obtenidas del CSES: *Comparative Study of Electoral System*) que involucran un buen número de cuestiones generales iniciales, del tipo “Indica tu grado de acuerdo con las siguientes afirmaciones: Los políticos son el principal problema de nuestro país. Lo que la gente llama compromiso en política es en realidad una manera de vender nuestros principios”. Solo después de este tipo de preguntas aparecen preguntas destinadas a medir la polarización afectiva.

Como hemos visto, estas preguntas directas no son siempre una manera efectiva de medir la polarización. La complejidad de las cuestiones, los frenos psicológicos ante la elección de determinadas opciones<sup>33</sup> y la dificultad que en general nos supone identificar con claridad lo que creemos sobre este tipo de cuestiones son algunas de las razones por las que esto ocurre.

Pero, como dijimos también, el problema no es solo que determinadas herramientas de medición directa de creencias no sean siempre efectivas. En la encuesta de 40dB aparecen además al final preguntas típicas de la medición indirecta de polarización afectiva, como “Cuando habla de política, ¿con quién prefiere hacerlo?”, “¿Y se sentaría a tomar algo con un militante de estos partidos?”. Algo similar ocurre en la encuesta del ICIP, donde aparecen preguntas como “Pensando en la gente que piensa políticamente muy diferente de ti, ¿me podrías decir hasta qué punto te generan las siguientes emociones?: angustia, impotencia, miedo, tristeza, rabia, desprecio, confianza, respeto, empatía”, “Si el tema de la independencia de Cataluña aparece en los siguientes espacios ¿estarías dispuesto a unirme a la conversación?: Conversación con los vecinos, En el trabajo, Conversación con amigos, Conversación con familiares, Redes sociales”. En la encuesta del CEMOP ocurre lo mismo, aparecen preguntas como “Le voy a plantear a continuación varias situaciones hipotéticas y me gustaría, por favor, que me respondiera en una escala del 0

---

<sup>32</sup> Cf. Boxell, L., Gentzkow, M., & Shapiro, J. M., “Cross-country trends in affective polarization”, Technical report, National Bureau of Economic Research, 2020. [https://doi.org/10.1162/rest\\_a\\_01160](https://doi.org/10.1162/rest_a_01160), y Gidron, N., Adams, J., & Horne, W., *American Affective Polarization in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

<sup>33</sup> Cf. Hetherington, M. J. & Rudolph, T. J., *Why Washington won't work: Polarization, political trust, and the governing crisis*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

al 10 qué sentimientos le generaría cada una de ellas, considerando que 0 significa “no le gustaría en absoluto” y 10 que “le encantaría”. 1) Que su hijo o hija, o usted mismo, mantengan una relación de pareja con una persona que vota por un partido de una ideología abiertamente contraria a la suya. 2) Contratar laboralmente a una persona que vota por un partido con una ideología abiertamente contraria a la suya. 3) Tener amigos que voten a un partido de una ideología abiertamente contraria a la suya”.

Mezclar y presentar en determinado orden cuestiones directas y abstractas acerca de la situación en general, los valores de ciertos partidos, etc., con preguntas estándar de medición indirecta de polarización afectiva puede tener un efecto indeseable en las respuestas que dan quienes responden a las preguntas. Habitualmente mezclar estos diferentes tipos de cuestiones funciona como recordatorio a la gente de que todos tenemos ciertos valores generales en común. Como consecuencia, lo normal es que baje la polarización afectiva en las medidas indirectas e, incluso, la (supuesta) polarización ideológica. Pero puede tener el efecto contrario, dependiendo de las cuestiones que se planteen. Este tipo de estudios dan información valiosa, obviamente, pero tenemos que ser precavidos cuando extraemos conclusiones de ellos.

Una alternativa para evitar los problemas asociados a las encuestas de auto-informe es desarrollar mecanismos de detección temprana de los procesos de incremento de la polarización afectiva que no supongan preguntar a la gente, de manera directa o indirecta, acerca de lo que piensan o sienten. Hemos desarrollado trabajo empírico y teórico, destinado a estudiar el fenómeno de la polarización<sup>34</sup>. Este artículo se encuadra dentro del “giro político en filosofía analítica”<sup>35</sup>, de acuerdo con el cual las posiciones en filosofía han de ser evaluadas por su capacidad para generalizar nuestras percepciones de injusticia y aumentar nuestra capacidad de detección, por

---

<sup>34</sup> Cf. Almagro, M., “La polarización política: polarización expresiva o en actitudes”, *Revista de la SLMFCE. N.º Extraordinario Congreso de Posgrado 2019*, 2019, 41-44; Almagro, M. & Villanueva, N., “Polarización y tecnologías de la información: radicales vs. extremistas”, *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 34, 2021, 51-69; Almagro, M., Osorio, M. & Villanueva, N., “Weaponized Testimonial Injustice”, *Las Torres de Lucca*, 10(29), 2021, 29-42. <https://doi.org/10.5209/ltld.76461>; Bordonaba, D., “Polarización como Impermeabilidad: Cuando las Razones Ajenas no Importan”, *Cinta de Moebio*, 66, 2019, 295-309; Bordonaba, D., “Los peligros de las cámaras de eco”, *Endoxa*, 45, 2020, 249-260; Bordonaba, D. & Villanueva, N., “Affective polarization as impervious reasoning”, en *Philosophical Perspectives. The 13th conference of the Italian Society for Analytic Philosophy: Italian Society for Analytic Philosophy*, 2018; Bordonaba, D. & Villanueva, N., “Crossed Disagreements: A Quantitative and Qualitative Study on the Minutes of the Sessions of the Spanish Parliament”, *Actas del IX Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, 2018, 101- 108, y Osorio, J., & Villanueva, N., “Expressivism and Crossed Disagreements”, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 86, 2019, 111-132. <https://doi.org/10.1017/S1358246119000092>

<sup>35</sup> Cf. Bordonaba, D., Fernández-Castro, V. & Torices, J. R., *The Political Turn in Analytic Philosophy. Reflections on Social Injustice and Oppression*, Berlin, De Gruyter, 2022.

un lado, y por las herramientas de las que nos provean para la intervención sobre esas injusticias, por otro. El objetivo de nuestro trabajo de análisis del discurso y su relación con la polarización es disponer de un mecanismo indirecto para la detección temprana de los procesos de incremento de la polarización afectiva, así como de una serie de contribuciones específicas a las normas y al trabajo de facilitación en las discusiones de grupos heterogéneos cuyo objetivo es la toma de decisiones conjuntas. Volveremos sobre esto en la última sección de este artículo. Antes de explicar en algún detalle esta línea de trabajo, es importante que volvamos a la tensión que señalamos al principio del artículo.

Nuestra capacidad de cambiar de opinión, condición necesaria de cualquier forma de progreso, parecía llevarnos en ocasiones a separarnos de consensos previamente establecidos, a alejarnos de las posiciones que otros grupos parecen compartir. ¿Como es posible saber si estos cambios de opinión nos acercan a posiciones más deseables o si en realidad dependen de nuestra tendencia a encajar mejor dentro del grupo con el que nos identificamos, proceso que puede llevarnos a tomar peores decisiones y a defender posiciones menos fundamentadas? ¿Por qué es tan importante ser aceptado, reducir las diferencias dentro de nuestro grupo?

### 3. ¿Es la polarización realmente irracional?

AL COMIENZO DE SU LIBRO *Palaces for the People*, Eric Klinenberg describe el siguiente caso. El 12 de julio de 1995 una ola de calor y alta humedad llegó a Chicago. Al principio, los medios bromearon acerca de la ropa que había que ponerse, o el tipo de cosas en las que había que pensar para olvidarse del calor, mientras el alcalde y otros representantes estaban de vacaciones en lugares mucho más frescos en ese momento. El récord de consumo de energía en un día se rompió ese día en Chicago, lo cual provocó apagones en doscientos mil hogares, algunos de los cuales duraron varios días. Las bombas dejaron de funcionar, así que algunos pisos altos dejaron de tener agua, los atascos se multiplicaron... Finalmente, la mortalidad empezó a crecer. En la semana del 14 al 20 de julio de ese año, el exceso de muertes fue de 739<sup>36</sup>.

Uno de los datos que más llamaron la atención al autor de este libro es: a pesar de que el número de muertes estaba, como cabría esperar, relacionado con el poder socio-económico (tener un aparato de aire acondicionado, por ejemplo, reducía

---

<sup>36</sup> Cf. Klinenberg, E., *Palaces for the People. How Social Infrastructure can help fight Inequality, Polarization, and the decline of Civil Rights*, New York, Crown, 2018.

un 80% la posibilidad de morir como consecuencia del calor y la humedad), 8 de las 10 comunidades más afectadas eran reductos de segregación racial, pobreza y violencia, este no determinaba completamente el impacto del fenómeno. Sorprendentemente, 3 de las 10 comunidades con menos muertes debido a la ola de calor *también* estaban entre las comunidades más deprimidas de Chicago, con índices similares de segregación racial, pobreza y violencia. La clave de la diferencia está, según este autor, en la *infraestructura social*, la condición física que posibilita el desarrollo del capital social: aceras cuidadas, pasillos, tiendas, bares, bibliotecas, zonas ajardinadas, parques, etc. La infraestructura social permite el desarrollo de lazos interpersonales, la creación de una comunidad estrecha, que, en momentos como la ola de calor y humedad de 1995, significan la diferencia entre estar vivo o no estarlo.

Así como hay condiciones físicas para el desarrollo de estas comunidades, hay también *condiciones actitudinales* que posibilitan o dificultan estos lazos interpersonales. Tener las mismas actitudes hacia un conjunto particular de creencias puede resultar la clave para que se me acepte dentro de un grupo. Reforzar la homogeneidad del grupo, a través de argumentos o del humor, puede constituir una diferencia importante con respecto a las posibilidades de supervivencia del grupo al que pertenecemos. Seleccionamos la información que se ajusta a lo que queremos creer<sup>37</sup>, o interpretamos la que no encaja, porque hay un enorme incentivo asociado con la creación de lazos interpersonales fuertes. Un incentivo que, a veces, marca una diferencia vital. Quienes adoptan este tipo de dietas epistemológicas tienen fuertes razones para ello, no son meras hojas sometidas a vientos irracionales

Kevin Dorst ha desarrollado en detalle varios argumentos en contra de la historia estándar de la polarización, según la cual la polarización es el resultado de nuestra forma irracional y sesgada de procesar la información que recibimos. De acuerdo con Dorst, si prestamos atención a la mejor evidencia disponible sobre el aumento de la polarización, entonces este fenómeno puede verse como el resultado de tener a personas razonables, *racionales*, haciendo lo que pueden con la información que tienen. Sabemos que cuando nos exponemos a evidencia que es ambigua tendemos a polarizarnos. Ante evidencia ambigua resulta razonable tener dudas. Así, los procesos cognitivos comunes, los de personas completamente racionales, facilitan el reconocimiento de la evidencia que favorece una opción sobre otra acerca de una misma cuestión cuando nos encontramos ante evidencia

---

<sup>37</sup> Cf. Kunda, Z., "The Case for Motivated Reasoning", *Psychological Bulletin*, 108(3), 1990, 480-498. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.108.3.480>, y Lord, Ch. G., Ross, L., Lepper, M. R., "Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence", *Journal of Personality and Social Psychology*, 37(11), 1979, 2098-2109. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.37.11.2098>

ambigua. Dos personas perfectamente racionales podrían tener inicialmente las mismas creencias (en contenido y grado) y, sin embargo, acabar polarizadas como resultado de exponerse a evidencia ambigua. ¿Cómo se explica esto? ¿Por qué esto no es simplemente una manera de decir que el razonamiento motivado es racional? Parte de la clave, afirma Dorst, se encuentra no en nuestra irracionalidad, ni en la irracionalidad de nuestros procesos cognitivos, sino en los sistemas que habitamos. Los cambios en nuestras redes de información han hecho que, de manera regular, la información que recibimos a favor de nuestras creencias políticas sea poco o nada ambigua y, por tanto, fuerte, mientras que la información contraria a lo que ya pensamos tiende a ser ambigua y, por tanto, débil. El aumento de esta asimetría es lo que explica, en parte, el aumento de la polarización y su carácter racional. Es racional polarizarse si uno recibe evidencia fuerte a favor de lo que cree y evidencia débil en contra de lo que cree<sup>38</sup>. Kahan y otros han propuesto la hipótesis de la *cognición de protección de la identidad*, según la cual parte de nuestro razonamiento tiene como objetivo proteger nuestro propio estatus, promoviendo el tipo de información que favorece los compromisos culturales del grupo con el que nos identificamos. La idea es que, si un individuo mantiene que el calentamiento global no existe, entonces ese individuo prestará más atención a la información cuya defensa expresa sus compromisos con la posición de que no hay calentamiento global<sup>39</sup>. Tal individuo no considerará como experto, por ejemplo, a un científico que defienda la existencia del calentamiento global, mientras que sí considerará experto a un científico con el mismo perfil y las mismas credenciales que el anterior pero que defienda que no hay calentamiento global<sup>40</sup>. Nuestra perspectiva afecta al modo en que resulta racional actualizar nuestras creencias.

Hay, al menos, dos argumentos de naturaleza filosófica desarrollados en los últimos años que permiten defender el carácter racional de la polarización<sup>41</sup>.

En primer lugar, cuando nos enfrentamos a personas que piensan de manera distinta, no siempre es racional abandonar nuestras creencias o reducir el nivel de confianza

---

<sup>38</sup> Cf. Dorst, K., "Rational Polarization", *SSRN*, 2021. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3918498>; también, cf. Singer, D.J., Bramson, A., Grim, P. et al., "Rational social and political polarization", *Philosophical Studies*, 176, 2019, 2243–2267. <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1124-5>

<sup>39</sup> Cf. Kahan, D. M., Jenkins-Smith, H., & Braman, D., "Cultural cognition of scientific consensus", *Journal of Risk Research*, 14(2), 2011, 147–174. <https://doi.org/10.1080/13669877.2010.511246>, y Kahan, D. M., "The expressive rationality of inaccurate perceptions", *Behavioral and Brain Sciences*, 2017. <https://doi.org/10.1017/s0140525x15002332>

<sup>40</sup> Cf. Kahan, D. M., Jenkins-Smith, H., & Braman, D., "Cultural cognition of scientific consensus", *Journal of Risk Research*, 14(2), 2011, 147–174. <https://doi.org/10.1080/13669877.2010.511246>

<sup>41</sup> Cf. Pinedo, M. & Villanueva, N., "Epistemic de-platforming", en D. Bordonaba, V. Fernández, & J. R. Torices (Eds.), *The Political Turn in Analytic Philosophy. Reflections on Social Injustice and Oppression*, Berlin, De Gruyter, 2022.

en las mismas. Puede ocurrir que esas personas tengan menos acceso a la información que nosotros, o que dispongamos de capacidades cognitivas dispares. Incluso cuando consideramos que son nuestros pares epistémicos, cuando tienen el mismo acceso a la información y nuestras mismas capacidades (lo cual ya involucra un elevado grado de idealización), cambiar de opinión o reducir nuestro nivel de confianza no es siempre la mejor estrategia epistémica, la que nos conduce a la verdad. Enfrentadas a este tipo de desacuerdos *profundos*, las comunidades científicas pueden hacer un mejor favor a la ciencia si adoptan una actitud *beligerante*, en lugar de una *conciliadora*, si se resisten por todos los medios a cambiar sus actitudes. Esta resistencia, este atrincheramiento, resulta productivo porque permite explorar tanto como se puede las posibilidades que tiene una determinada explicación de ser correcta<sup>42</sup>.

En segundo lugar, estar siempre abiertos a considerar de manera ecuánime la evidencia que se nos ofrece puede conllevar costes muy altos y no responde igual de bien a los distintos aspectos del conocimiento<sup>43</sup>. La adquisición del mejor conocimiento posible requiere que seamos capaces de prestar atención a toda la evidencia relevante que se nos ofrece, sí, pero el mantenimiento del conocimiento no siempre es compatible con esto. Una epistemología adecuada no solo ha de proveernos del mejor conocimiento posible, también tiene que permitirnos mantenerlo, frente a la avalancha constante de información. Especialmente en un medio informacional como el actual, en el que las campanas destinadas a alterar la opinión pública son constantes, ser capaces de resistir epistemológicamente es crucial. Esto supone que, en muchas ocasiones, nos mostremos impermeables ante la argumentación ajena<sup>44</sup>.

Ser parte de un grupo afectivamente polarizado, uno que atribuye una probabilidad extremadamente alta a determinadas creencias no es una experiencia que nos sea ajena, por muy abiertos de mente que nos pensemos. Si no dedicamos horas y horas a ver videos de YouTube acerca del terraplanismo o de la “demolición” de las Torres Gemelas es porque entendemos que adquirir nuevo conocimiento es a veces incompatible con mantener el que ya tenemos. Obviamos los argumentos de los terraplanistas, aunque no seamos expertos, porque la probabilidad que atribuimos a la creencia de que la tierra es redonda es tan alta que se nos ha vuelto irracional dedicar nuestros recursos cognitivos a descartar otras hipótesis. Esto *también* es razonamiento motivado. Ni rastro de irracionalidad aquí.

---

<sup>42</sup> Cf. De Cruz, H. & De Smedt, J., “The value of epistemic disagreement in scientific practice. the case of homo floresiensis”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 44(2), 2013, 169–177. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2013.02.002>

<sup>43</sup> Cf. Cassam, Q., *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 8 y p. 35.

<sup>44</sup> Cf. Pinedo, M. & Villanueva, N., “Epistemic de-platforming”, en D. Bordonaba, V. Fernández, & J. R. Torices (Eds.), *The Political Turn in Analytic Philosophy. Reflections on Social Injustice and Oppression*, op. cit.

¿Quiere esto decir que no hay riesgos en la polarización? En absoluto, la polarización tiene todos los riesgos que se señalan en la literatura (desprestigio de las instituciones democráticas, judicialización de la política, bloqueo de la deliberación, violencia, etc.)<sup>45</sup>. Sí que es significativo, sin embargo, con respecto a cómo nos planteamos la tensión inicial. No debemos pensar en ella como nuestro lado racional y nuestro lado irracional luchando. No es tan fácil como eso. Si es una tensión que merece la pena considerar con detenimiento es, precisamente, porque resulta *aporética*, nos deja aparentemente sin salida, incluso cuando la pensamos de la mejor manera posible. Queremos progresar, para ello debemos cambiar de opinión, pero atrincherarnos en nuestras opiniones es crucial también. No existen recetas sencillas para desbloquear esta situación. Nos gustaría, además, que fuera posible desbloquear determinadas situaciones problemáticas a través de la deliberación: que el *mal* discurso pudiera combatirse con *más* discurso.

#### 4. Conclusión. Discurso y polarización: alternativas para la detección temprana

EL OBJETIVO DE ESTA SECCIÓN es presentar, de manera sucinta, una de las formas en las que, entendemos, la situación aporética descrita más arriba podría desbloquearse. Las respuestas que hemos explorado a este problema parten de una asunción: es importante evitar que la opinión pública con respecto a cuestiones políticas se agrupe de manera tal que se haya vuelto irracional para una parte prestar atención a las razones de la otra parte. Para ello, es importante prestar atención, como anticipamos más arriba, a posibles formas de detectar, lo antes posible, los procesos de incremento de la polarización. Estas herramientas de detección no deberían tener los problemas que vimos más arriba, los que pueden asociarse con los cuestionarios de auto-informe. En concreto, la herramienta que presentaremos brevemente aquí no va a depender de la sinceridad o la capacidad de introspección de los sujetos, sino que va a centrarse en su comportamiento lingüístico. Idealmente, querríamos además que nuestra herramienta fuera automatizable, escalable y exportable. Querríamos que funcionara cuantitativamente, con el nivel mínimo de intervención *ad hoc*, que se pudiera aplicar a cualquier volumen de texto y que además pudiera usarse para comprobar el incremento de la polarización con respecto a cualquier tema.

Para ello, nos centramos en el estudio de un fenómeno que forma parte de los mecanismos de propaganda usados por aquellos a quienes beneficia electoralmente

---

<sup>45</sup> Cf. Carothers, T. & O'Donohue, A., *Democracies divided: The global challenge of political polarization*, op. cit., y Levitsky, S. & Ziblatt, D., *How democracies die*, Washington DC, Broadway Books, 2018.

un contexto polarizado. La polarización aumenta cuando crecen los argumentos que tenemos a favor de una posición o cuando estos argumentos se repiten con insistencia<sup>46</sup>. Además, si estas estrategias se aplican de manera sutil, el efecto es aún mayor<sup>47</sup>. En el discurso público hay un modo, al menos, de hacer como que uno está contribuyendo al ideal democrático de la deliberación al tiempo que está exclusivamente aumentando el conjunto de argumentos que apoyan las posiciones de sus correligionarios. Llamamos a este fenómeno “desacuerdos cruzados”<sup>48</sup>. Un desacuerdo cruzado es aquel en el que las partes dan muestras suficientes de estar concibiendo la disputa de maneras distintas. Unos hablan acerca de las normas, de la Constitución, por ejemplo, mientras otros hablan acerca de aquello a lo que los pueblos tienen derecho, la independencia. Unos se centran en los efectos del cambio climático, otros en el derecho de las comunidades a decidir sobre sus propios recursos. Quienes así operan no siempre son parte de campañas propagandísticas. En ocasiones, no hay más remedio que *cambiar los términos del debate*, pero cuando esta forma de argumentar públicamente gana terreno, cuando ocupa una porción considerable de la discusión pública, la deliberación política se resiente y la polarización aumenta.

Hemos comprobado esta correlación entre desacuerdos cruzados y el aumento de la polarización en el período 2008-2012, en el que aumentó dramáticamente la polarización en España con respecto a la cuestión territorial. Para ello analizamos la presencia de desacuerdos cruzados en los discursos parlamentarios entre 2004 y 2016. Observamos que el incremento de desacuerdos cruzados entre 2008 y 2012 estaba estrechamente correlacionado con el aumento de la polarización en ese período<sup>49</sup>. No es nuestro objetivo mostrar que hay una conexión causal aquí, entre

---

<sup>46</sup> Cf. Levendusky, M. S., “When efforts to depolarize the electorate fail”, *Public Opinion Quarterly*, 83(3), 2018, 583–592. <https://doi.org/10.1093/poq/nfy036>; Sunstein, C. R., *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton, Princeton University Press, 2017; Barberá, P., Jost, J. T., Nagler, J., Tucker, J. A., Bonneau, R., “Tweeting from left to right: Is online political communication more than an echo chamber?”, *Psychological Science*, 26(10), 2015, 1531–1542. <https://doi.org/10.1177/0956797615594620>; Unkelbach, C., Koch, A., Silva, R. R., & Garcia-Marques, T., “Truth by repetition: Explanations and implications”, *Current Directions in Psychological Science*, 28(3), 2019, 247–253. <https://doi.org/10.1177/0963721419827854>, y Vicario, M. D., Bessi, A., Zollo, F., Petroni, F., Scala, A., Caldarelli, G., Stanley, H. E., Quattrociocchi, W., “The spreading of misinformation online”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113 (3), 2016, 554– 559. <https://doi.org/10.1073/pnas.1517441113>

<sup>47</sup> Cf. Almagro, M., Osorio, M. & Villanueva, N., “Weaponized Testimonial Injustice”, *Las Torres de Lucca*, 10(29), 2021, 29–42. <https://doi.org/10.5209/ltdl.76461>

<sup>48</sup> Cf. Osorio, J., & Villanueva, N., “Expressivism and Crossed Disagreements”, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 86, 2019, 111–132. <https://doi.org/10.1017/S1358246119000092>

<sup>49</sup> Cf. Almagro, M., Bordonaba, D., Osorio, J. & Villanueva, N., “Crossed disagreements and Polarization”, manuscrito; Bordonaba, D. & Villanueva, N., “Affective polarization as impervious reasoning”, en *Philosophical Perspectives. The 13th conference of the Italian Society for Analytic Philosophy: Italian Society for Analytic Philosophy*. 2018, y Bordonaba, D. & Villanueva, N., “Crossed Disagreements: A Quantitative and Qualitative

la discusión parlamentaria y la opinión pública, no hay un mecanismo subyacente que vayamos a identificar, al menos no es necesario hacerlo en este momento. Nuestro objetivo es la detección y, para eso, la correlación es suficiente.

Antes de que se hicieran públicas las encuestas sobre el resultado de la gestión de la pandemia en la polarización política en España, analizamos las sesiones parlamentarias de los primeros meses de la pandemia. El nivel de desacuerdos cruzados era comparable a los peores momentos de la discusión acerca de la distribución territorial en España entre 2008 y 2012. En la actualidad, investigamos el aumento de la polarización en Andalucía con respecto a la cuestión de la inmigración, ligado a los resultados electorales de VOX en 2018. Mientras que en el Parlamento Andaluz la cuestión de la inmigración prácticamente no aparecía, ausente por completo en el programa del PSOE para las elecciones de 2018, con una presencia anecdótica en el de Podemos, en 2018 se vive una explosión de discusiones acerca de esta temática en la prensa. Dadas las competencias que las comunidades tienen en materia de control de fronteras, no es de extrañar que esta discusión no apareciera sistemáticamente en el Parlamento. Tampoco que quienes se benefician de la polarización exploten este tema, sabiendo que en caso de alcanzar el poder no tendrían ninguna responsabilidad al respecto<sup>50</sup>.

Los resultados de nuestro trabajo encajan en un conjunto general de estrategias para la depolarización, de alternativas. Existen varios estudios recientes que muestran que determinadas estrategias son solo efectivas con grupos que exhiben una confianza moderada. Abeywickrama y Laham defienden que argumentar en favor de nuestras propias posiciones puede ayudar a la depolarización siempre que nuestro nivel de confianza no sea extremadamente alto<sup>51</sup>. Navajas y otros muestran que alcanzar consensos acerca de cuestiones morales es más fácil cuando las personas con posiciones “extremas” tienen baja confianza<sup>52</sup>. Levendusky concluye que determinadas estrategias de depolarización, como la introducción de “ambivalencia” (resaltar cosas valiosas del otro grupo, posibles problemas en el propio), reducen la po-

---

Study on the Minutes of the Sessions of the Spanish Parliament”, *Actas del IX Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, 2018, 101- 108.

<sup>50</sup> Agradecemos la sugerencia a Miguel Azpitarte, en conversación.

<sup>51</sup> Cf. Abeywickrama, R. S. & Laham, S. M., “Meta-cognition predicts attitude depolarization and intentions to engage with the opposition following pro-attitudinal advocacy”, *Social Psychology*, 51(6), 2020, 408–421. <https://doi.org/10.1027/1864-9335/a000424>

<sup>52</sup> Cf. Navajas, J., Heduan, F. A., Garrido, J. M., González, P. A., Garbulsky, G., Ariely, D., & Sigman, M., “Reaching consensus in polarized moral debates”, *Current Biology*, 29, 2019, 4124–4129. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2019.10.018>

larización afectiva en grupos moderados, pero pueden incrementar la polarización en grupos radicalizados<sup>53</sup>. Todo ello hace que la intervención temprana sea crucial.

Ser capaces de detectar los procesos de aumento de la polarización de manera indirecta, a través de indicadores como los que aquí mencionamos, contribuye también a la precisión con la que determinamos el nivel de polarización afectiva de la opinión pública, lo cual afecta también a la efectividad de otras formas de depolarización recogidas en la literatura reciente, como las siguientes:

1. Estrategias individuales. Esencialmente, estrategias personales y subpersonales que nos permitan prestar más atención al tipo de información que consumimos y a las campañas de propaganda que pueden motivar nuestra dieta informacional.
2. Estrategias institucionales. Políticas concretas que pueden adoptarse para reducir la posibilidad de la polarización o el impacto de la misma. Estas van desde blindar determinadas políticas que pueden tener consecuencias catastróficas, reducir el filibusterismo en las cámaras, las manipulaciones sobre los distritos electorales, facilitar que se ejerza el derecho al voto, garantizar mecanismos de renovación de determinados órganos, etc.
3. Estrategias transversales. Refuerzo de los mecanismos que posibilitan la heterogeneidad de los grupos, sorteo, facilitación de las discusiones, etc. La monitorización de la presencia de los desacuerdos cruzados en este contexto se vuelve de particular importancia.

Progresar en el modo en que organizamos nuestros asuntos comunes va a requerir cambiar de opinión y también hacer que haya muchas personas que piensen como nosotras. Las estrategias que hacen el progreso posible pueden también conducirnos a situaciones en las que hemos socavado las condiciones mismas que hacían posible y deseable el progreso. No hay recetas maestras ni atajos para resolver esta tensión, pero tampoco estamos maniatadas. No hay solución final, pero sí muchas formas de actuar que nos van a permitir movernos en un terreno en el que el equilibrio tiene que ser posible.

---

<sup>53</sup> Cf. Levendusky, M. S., “When efforts to depolarize the electorate fail”, *Public Opinion Quarterly*, 83(3), 2018, 583–592. <https://doi.org/10.1093/poq/nfy036>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

40dB, “Estudio sobre la degradación y el desgaste político”, consultado en <https://40db.es/wp-content/uploads/2020/12/Estudio-sobre-el-desgaste-pol%C3%ADtico-El-Pa%C3%ADs.pdf> (consultado: 04/11/2021).

Abeywickrama, R. S. & Laham, S. M., “Meta-cognition predicts attitude depolarization and intentions to engage with the opposition following pro-attitudinal advocacy”, *Social Psychology*, 51(6), 2020, 408–421. <https://doi.org/10.1027/1864-9335/a000424>

Adler, D. R., “The centrist paradox: Political correlates of the democratic disconnect”, *SSRN*, 2018. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3214467>

Almagro, M., “La polarización política: polarización expresiva o en actitudes”, *Revista de la SLMFCE. N° Extraordinario Congreso de Posgrado 2019*, 2019, 41-44.

Almagro, M. & Fernández-Castro, V., “The Social Cover View: a non-epistemic approach to mindreading”, *Philosophia*, 48, 2020, 483–505. <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00096-2>

Almagro, M., Hannikainen, I. R. & Villanueva, N., “Whose Words Hurt? Contextual Determinants of Offensive Speech”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2021. <https://doi.org/10.1177/01461672211026128>

Almagro, M., Osorio, M. & Villanueva, N., “Weaponized Testimonial Injustice”, *Las Torres de Lucca*, 10(29), 2021, 29-42. <https://doi.org/10.5209/ltld.76461>

Almagro, M. & Villanueva, N., “Polarización y tecnologías de la información: radicales vs. extremistas”, *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 34, 2021, 51-69.

Almagro, M. & Villanueva, N., “Exactly, what do you mean?”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 84, 2021, 97-113. <https://doi.org/10.6018/daimon.482231>

Almagro, M. & Villanueva, N., “Qué decir y qué esperar cuando hablamos de la pandemia”, *Revista de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, Número especial: Filosofía en tiempos de pandemia*, 2021c, 64-71.

Almagro, M., Bordonaba, D., Osorio, J. & Villanueva, N., “Crossed disagreements and Polarization”, manuscrito.

Almagro, M. & Villanueva, N., “Can we get polarized over what we don't understand?”, manuscrito.

APSA, “Part I. the need for greater party responsibility”, *The American Political Science Review*, 44(3), 1950, 15–36. <https://doi.org/10.2307/1950999>

Bail, C. A., Argyle, L. P., Brown, T. W., Bumpus, J. P., Chen, H., Hunzaker, F., Lee, J., Mann, M., Merhout, F., & Volfovsky, A., “Exposure to opposing views on social media can increase political polarization”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 115(37) 2018. <https://doi.org/10.1073/pnas.1804840115>

Barberá, P., Jost, J. T., Nagler, J., Tucker, J. A., Bonneau, R., “Tweeting from left to right: Is online political communication more than an echo chamber?”, *Psychological Science*, 26(10), 2015, 1531–1542. <https://doi.org/10.1177/0956797615594620>

Bordonaba, D., “Polarización como Impermeabilidad: Cuando las Razones Ajenas no Importan”, *Cinta de Moebio*, 66, 2019, 295-309.

Bordonaba, D., “Los peligros de las cámaras de eco”, *Endoxa*, 45, 2020, 249–260.

Bordonaba, D. & Villanueva, N., “Affective polarization as impervious reasoning”, en *Philosophical Perspectives. The 13th conference of the Italian Society for Analytic Philosophy: Italian Society for Analytic Philosophy*, 2018.

Bordonaba, D. & Villanueva, N., “Crossed Disagreements: A Quantitative and Qualitative Study on the Minutes of the Sessions of the Spanish Parliament”, *Actas del IX Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, 2018, 101- 108.

Bordonaba, D. & Villanueva, N., “Retractación y Contextualismo: Nuevas Condiciones de Adecuación”, en D. Pérez (ed.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022, 233-259.

Bordonaba, D., Fernández-Castro, V. & Torices, J. R., *The Political Turn in Analytic Philosophy. Reflections on Social Injustice and Oppression*, Berlin, De Gruyter, 2022.

Boxell, L., Gentzkow, M., & Shapiro, J. M., “Cross-country trends in affective polarization”, Technical report, National Bureau of Economic Research, 2020. [https://doi.org/10.1162/rest\\_a\\_01160](https://doi.org/10.1162/rest_a_01160)

Bramson, A., Grim, P., Singer, D. J., Berger, W. J., Sack, G., Fisher, S., Flokken, C., & Holman, B., “Understanding polarization: meanings, measures, and model evaluation”, *Philosophy of science*, 84(1), 2017, 115–159. <https://doi.org/10.1086/688938>

Brown, R., *Social Psychology: The Second Edition*, New York, The Free Press, 1985.

Carothers, T. & O'Donohue, A., *Democracies divided: The global challenge of political polarization*, Portland (OR), Brookings Institution Press, 2019.

Cassam, Q., *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

CEMOP, “Encuesta nacional de polarización política”, consultado en <https://www.cemopmurcia.es/wp-content/uploads/2021/07/CUESTIONARIO-ENCUESTA-NACIONAL-DE-POLARIZACION.pdf> (consultado: 04/11/2021)

Chen, H., Reardon, R., Rea, C., & Moore, D. J., “Forewarning of content and involvement: Consequences for persuasion and resistance to persuasion”, *Journal of Experimental Social Psychology*, 28, 1992, 523–541. [https://doi.org/10.1016/0022-1031\(92\)90044-K](https://doi.org/10.1016/0022-1031(92)90044-K)

Davies, A., “Identity display: another motive for metalinguistic disagreement”, *Inquiry*, 2020. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1712229>

De Cruz, H. & De Smedt, J., “The value of epistemic disagreement in scientific practice. the case of homo floresiensis”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 44(2), 2013, 169–177. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2013.02.002>

Dorst, K., “Rational Polarization”, *SSRN*, 2021. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3918498>

Fiorina, M. P., *Unstable Majorities: Polarization, Party Sorting, and Political Stalemate*, Washington DC, Hoover Press, 2017.

Gidron, N., Adams, J., & Horne, W., *American Affective Polarization in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

Hetherington, M. J., “Putting polarization in perspective”, *British Journal of Political Science*, 39(2), 2009, 413–448. <https://www.jstor.org/stable/27742750>

Hetherington, M. J. & Rudolph, T. J., *Why Washington won't work: Polarization, political trust, and the governing crisis*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

Hetherington, M. J. & Weiler, J. D., *Authoritarianism and polarization in American politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

ICIP, “Encuesta sobre polarización y convivencia en Cataluña 2020”, consultado en [https://www.icip.cat/wp-content/uploads/2021/01/informes\\_2020-17\\_cas\\_compressed.pdf](https://www.icip.cat/wp-content/uploads/2021/01/informes_2020-17_cas_compressed.pdf) (consultado: 04/11/2021)

- Iyengar, S., Lelkes, Y., Levendusky, M., Malhotra, N., & Westwood, S. J., “The origins and consequences of affective polarization in the United States”, *Annual Review of Political Science*, 22, 2019, 129–146.
- Kahan, D. M., “The expressive rationality of inaccurate perceptions”, *Behavioral and Brain Sciences*, 2017. <https://doi.org/10.1017/s0140525x15002332>
- Kahan, D. M., Jenkins-Smith, H., & Braman, D., “Cultural cognition of scientific consensus”, *Journal of Risk Research*, 14(2), 2011, 147–174. <https://doi.org/10.1080/13669877.2010.511246>
- Kelly, T., “Disagreement, dogmatism, and belief polarization”, *The Journal of Philosophy*, 105 (10), 2008, 611–633. <https://www.jstor.org/stable/20620131>
- Klinenberg, E., *Palaces for the People. How Social Infrastructure can help fight Inequality, Polarization, and the decline of Civil Rights*, New York, Crown, 2018.
- Kunda, Z., “The Case for Motivated Reasoning”, *Psychological Bulletin*, 108(3), 1990, 480–498. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.108.3.480>
- Legrain, P., *Them and Us: How Immigrants and Locals Can Thrive Together*, London, Oneworld Publications, 2020.
- Levitsky, S. & Ziblatt, D., *How democracies die*. Portland (OR), Broadway Books, 2018.
- Levendusky, M. S., “When efforts to depolarize the electorate fail”, *Public Opinion Quarterly*, 83(3), 2018, 583–592. <https://doi.org/10.1093/poq/nfy036>
- Lord, Charles G., Ross, L., Lepper, M. R., “Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 37(11), 1979, 2098–2109. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.37.11.2098>
- Mason, L., *Uncivil agreement: How politics became our identity*, Chicago, University of Chicago Press, 2018.
- Miller, A. G., McHoskey, J. W., Bane, C. M., & Dowd, T. G., “The attitude polarization phenomenon: Role of response measure, attitude extremity, and behavioral consequences of reported attitude change”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 64(4), 1993, 561–574. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.64.4.561>
- Munro, G. D. & Ditto, P. H., “Biased assimilation, attitude polarization, and affect in reactions to stereotype-relevant scientific information”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(6), 1997, 636–653. <https://doi.org/10.1177/0146167297236007>

Napier, J.L. y Luguri, J.B., *From Silos to Synergies. The Effects of Construal Level on Political Polarization*, London, Routledge, 2016.

Navajas, J., Heduan, F. A., Garrido, J. M., González, P. A., Garbulsky, G., Ariely, D., & Sigman, M., “Reaching consensus in polarized moral debates”, *Current Biology*, 29, 2019, 4124–4129. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2019.10.018>

Osorio, J., & Villanueva, N., “Expressivism and Crossed Disagreements”, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 86, 2019, 111–132. <https://doi.org/10.1017/S1358246119000092>

Pérez-Navarro, E. & Villanueva, N. “Expresivismo contemporáneo: nuevos retos y nuevas soluciones”, en I. Vicario (ed.), *Filosofía del Lenguaje*, Madrid, Tecnos, en prensa.

Pinedo, M., “Ecological psychology and enactivism: A normative way out from ontological dilemmas”, *Frontiers in Psychology*, 11, 2020, 1–10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01637>

Pinedo, M. & Villanueva, N., “Epistemic de-platforming”, en D. Bordonaba, V. Fernández, & J. R. Torices (Eds.), *The Political Turn in Analytic Philosophy. Reflections on Social Injustice and Oppression*, Berlin, De Gruyter, 2022.

Porter, E., Wood, T. J., & Bahador, B., “Can presidential misinformation on climate change be corrected? evidence from internet and phone experiments” *Research and Politics*, 2019, <https://doi.org/10.1177/2053168019864784>

Schkade, D., Sunstein, C. S., & Hastie, R., “What Happened on Deliberation Day?”, *California Law Review*, 95(3), 2007, 915-940. <https://www.jstor.org/stable/20439113>

Singer, D.J., Bramson, A., Grim, P. et al., “Rational social and political polarization”, *Philosophical Studies*, 176, 2019, 2243–2267. <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1124-5>

Sunstein, C. R., “The law of group polarization”, *The Journal of Political Philosophy*, 10(2), 2002, 175–195. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00148>

Sunstein, C. R., *Going to extremes: How like minds unite and divide*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Sunstein, C. R., *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

Tajfel, H., Billig, M. G., Bundy, R. P., & Flament, C., “Social Categorization and Intergroup Behaviour”, *European Journal of Social Psychology*, 1(2), 1971, 149–78.

Talisse, R. B., *Overdoing democracy: Why we must put politics in its place*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

Torices, J. R., “Understanding dogwhistles politics”, *Theoria. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 2021. <https://doi.org/10.1387/theoria.22510>

Unkelbach, C., Koch, A., Silva, R. R., & Garcia-Marques, T., “Truth by repetition: Explanations and implications”, *Current Directions in Psychological Science*, 28(3), 2019, 247–253. <https://doi.org/10.1177/0963721419827854>

Vicario, M. D., Bessi, A., Zollo, F., Petroni, F., Scala, A., Caldarelli, G., Stanley, H. E., Quattrocioni, W., “The spreading of misinformation online”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113 (3), 2016, 554– 559. <https://doi.org/10.1073/pnas.1517441113>

Villanueva, N., “Expresivismo y semántica”, en D. Pérez Chico (Ed.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2018, 437-470.

Villanueva, N., “Wittgenstein: descripciones y estados mentales”, en J. J. Acero (Ed.), *Guía Comares de Wittgenstein*, Comares, 2019, 145–170.

Williams, D., “Signalling, commitment, and strategic absurdities”, *Mind & Language*, 2021, 1-19. <https://doi.org/10.1111/mila.12392>

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*. [IF]. Edición de Rhees, R. y Anscombe, G. E. M.. Traducido al inglés por Anscombe, G. E. M. Edición revisada. Oxford, Blackwell, 1956/1998.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.31.008>

Bajo Palabra. II Época. N°31. Pgs: 173-204



## Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

### Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. 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. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/abstract (entre 150 y 200 palabras) y unas 5 palabras claves/*keywords* en inglés y español.
6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
  - 6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
  - 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
  - 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.
  - 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.
  - 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
7. **Bibliografía:** La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.
8. **DOI y Crossref:** todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista*, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery> Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:  
*revista.bajopalabra@uam.es*

También puede registrarse en nuestro sitio web y  
recibirá instrucciones por mail:  
*www.bajopalabra.es*

### **Proceso de Evaluación y Selección de originales**

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada en cualquier momento del año. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

## **Advertencias**

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

# Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

## Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. 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. Every submitted article should present its title, an abstract (in 150-200 words), and a list of 5 key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
  - 6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
  - 6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
  - 6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: *Ibid.*, p. 15.
  - 6.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “*Idem.*”.
  - 6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxx.  
To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleText>)

tQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:  
*revista.bajopalabra@uam.es*

Authors can also register in our Web site in  
order to receive instructions by e-mail:  
*www.bajopalabra.es*

### **Evaluation Process and Originals' Selection:**

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address at any time.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

## Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

# *Petición de Intercambio*

\*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

*<http://www.bajopalabra.es/>*

*Institución:*

*Dirección Postal:*

*País:*

*Teléfono:*

*Correo electrónico:*

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (\*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

**Dirección de Canje**  
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES  
Hemeroteca C/ Freud, 3  
Universidad Autónoma de Madrid  
Campus de Cantoblanco  
28049 Madrid (ESPAÑA)  
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64  
Email: [revistas.biblioteca.humanidades@uam.es](mailto:revistas.biblioteca.humanidades@uam.es)

# Exchange Request

This form can also be filled online

*<http://www.bajopalabra.es/>*

*Institution:*

*Address:*

*Country:*

*Telephone:*

*Email:*

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (\*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

## **Exchange address**

BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Hemeroteca C/ Freud, 3

Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

28049 Madrid (ESPAÑA)

Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64

E-mail: [revistas.biblioteca.humanidades@uam.es](mailto:revistas.biblioteca.humanidades@uam.es)



