

Bajo Palabra

φ

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

ISSN ed. impresa: 1576-3935

ISSN ed. electrónica: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Imagen de cubierta: Marcel Duchamp

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras

Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma

de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y

Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía

Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)

Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>

A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students

Associate Dean of Students and Cultural Activities

Department of Social Anthropology and

Spanish Philosophical Thought

Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935

Electronic ISSN: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Cover image: Marcel Duchamp

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 (Q2 en 2020)

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 Europeana 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)

Directories:

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

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

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

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

Y en el sitio web de la revista:

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



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

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

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

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

Consejo de Redacción / Editorial Board

Directora / Editor in Chief

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / Assistant Editor in Chief

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)

Maquetación y Diseño de Cubierta / Graphic designer & Covert Design

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / Technical Secretaries

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

Comité Científico / Scientific Board

Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Berlin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Cantarino Suñer, María Elena (Universitat de València, España), Chen, Wen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Gallardo Blanco, Gonzalo (Universidad Autónoma de Madrid, España) Gil Calvo, Rocío (Universidad Rey Juan Carlos), González de Rueda, Julia Romeu (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gracia Calandín, Javier (Universidad de Valencia, España), Misat, Julien (Centre Européen Universitaire, Université de Lorraine, Francia), Monaco, Salvatore (Free University of Bozen, Bolzano, Italia), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Sánchez-Pantoja, Paula (Universidad Rey Juan Carlos) Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Sánchez Díaz, Raquel (Universidad Rey Juan Carlos) 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 Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Lizaola Monterrubio, Julieta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), López Molina, Xóchitl (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), 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

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

- La filosofía moral de Adorno. ¿Es posible la ética en un mundo de contradicciones? / *Adorno's moral philosophy. Is ethics possible in a world of contradictions?* SHEILA LÓPEZ-PÉREZ 21
- Las primeras redes de apoyo entre mujeres juristas (1920-1975) / *The first support networks among women jurists (1920-1975)*. Mª CRUZ DÍAZ DE TERÁN VELASCO 39
- La exclusión de la mujer en la Ilustración: cuando la razón se volvió contra sus propios principios / *The Exclusion of Women in the Enlightenment: When Reason Turned Against Its Own Principles*. Drª. IRENE GÓMEZ FRANCO 57
- Carga de la prueba, intuiciones metaéticas implícitas y objetivismo moral / *Burden of proof, implicit metaethical intuitions and moral objectivism*. RAFAEL MIRANDA ROJAS 81
- La investigación jurídica: escolios para una revisión del estado del arte / *Research in law. Some reflections to review the state of art*. IAN HENRÍQUEZ HERRERA 101
- Problema del conocimiento económico: revitalización de la disputa del método, análisis heterodoxo y claves de innovación docente / *Economic knowledge problem: method dispute revival & teaching innovation keys*. ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN, MIGUEL ÁNGEL ALONSO-NEIRA, DANTE A. URBINA, ROBERTO ARPI 117
- Las relaciones con los otros y con la transcendencia en La vida es sueño: enseñanzas para la sociedad actual / *Relationships with others and with transcendence in Life is a dream: teachings for today's society*. JAVIER BARRACA MAIRAL 141
- Hobbes y la libertad política como no-arbitrariedad / *Hobbes and Political Freedom as Non-Arbitrariness*. DONALD BELLO HUTT 161

Metafísica y teoría del conocimiento / Metaphysics and Theory of Knowledge

- ¿El cuerpo como frontera? El problema de la limitrofía ontológica humano-animal en L'animal que donc je suis de Derrida / *Body as Border? The question of human-animal ontological limitrophy in Derrida's L'animal que donc je suis*. ANTONINO FIRENZE 183
- La superación de la metafísica por la física cuántica: la propuesta filosófica de Domingo Carvallo (1897-1980) / *The overcoming of metaphysics by quantum physics: the philosophical proposal of Domingo Carvallo (1897-1980)*. ERNESTO BALTAZAR GARCÍA-PEÑUELA 205
- Capable d'erreur. Una hipótesis sobre la recepción del Nietzsche de Klossowski en el último Foucault / *Capable d'erreur. A hypothesis on the reception of Klossowski's Nietzsche in the late Foucault*. FEDERICO LÓPEZ SILVESTRE & SERGIO MEIJIDE CASAS 223
- Mirar hacia lo abierto: el hombre y el animal / *Looking towards the open: the human and the animal*. FABIO SCALESE 243

El bodeguero de la Sangre de Cristo: el romano pontífice en las cartas de Catalina de Siena a Gregorio XI / *The cellarer of the Blood of Christ: The Roman Pontiff in the letters from Catherine of Siena to Gregory XI*. ANASTASÍA ASSIMAKÓPULOS FIGUEROA..... 259

La risa de Descartes. Humor y filosofía en los orígenes de la Modernidad / *Descartes' Laughter. Humor and Philosophy in the Origins of Modernity*. VICENTE RAGA ROSALENY 277

Estética y Teoría del Arte / *Aesthetics and Theory of Arts*..... 297

Experiencia estética y rememoración en los objetos cotidianos / *Aesthetic experience and remembrance in everyday objects*. Mª JESÚS GODOY DOMÍNGUEZ 299

Filosofía Española e Iberoamericana / Spanish and Iberoamerican Philosophy

María Zambrano en el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura. (A propósito de un artículo mutilado: rescate y edición) / *María Zambrano at the II International Congress of Writers for the Defense of Culture. (About a mutilated article: recovery and edition)*. FRANCISCO JOSÉ MARTÍN 321

Huellas de la doctrina krausista en Ensayos Literarios de Carmen de Burgos: el progreso moral y la educación de la mujer / *Traces of Krausist doctrine in Ensayos Literarios by Carmen de Burgos: moral progress and women's education*. MENGXUE NIU & MARTA NOGUEROLÉS JOVÉ 341

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

La influencia de las metáforas científicas en nuestra concepción de la Tierra / *The influence of scientific metaphors on our conception of the Earth*. HENAR LANZA GONZÁLEZ..... 361

Racionalidad, universalidad y justificación en las sociedades digitales / *Rationality, universality and justification in digital societies*. JOAQUÍN FERNÁNDEZ-MATEO 383

Signos naturales y signos artificiales / *Natural signs and artificial signs*. DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS..... 409

Reseñas / Books Reviews

Manzanero Fernández, Delia. Concepción Arenal. Claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada por ANA ISABEL SANZ YAGÜE 425

Gerardo López Sastre, Francisco José Martínez Mesa, Margarita Eva Rodríguez García, María Luisa Sánchez-Mejía (Coordinadores). Las luces del progreso y la conciencia de la Modernidad por NANTU ARROYO 433

Ramón del Castillo. Divinos detectives: Chesterton, Gramsci y otros casos criminales por ASIER LEÓN NÚÑEZ 439

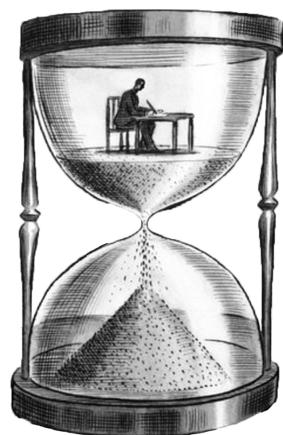
Manuel Cruz. El Gran Apagón. El eclipse de la razón en el mundo actual por M. ^a DE LOS ÁNGELES PÉREZ DEL AMO	443
Federico Arcos Ramírez y Eva Díez Peralta (eds.). Fronteras, Migraciones y Derechos Humanos por MATHEUS DE CARVALHO HERNANDEZ & ADRIANA DOS SANTOS CORRÊA	449
Delia Manzanero Fernández. Un alma para Europa. Un modelo de armonía social de base krausista por M. ^a DE LOS ÁNGELES PÉREZ DEL AMO	455
Adrián Almazán Gómez. Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnolófilo por ADRIÁN RAMA, IVÁN PAZOS, PABLO BORES Y EDUARDO TORRES	459
VV.AA. Conocer y pensar la realidad humana por JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS	465
Alberto Santamaría. Un lugar sin límites. Música, nihilismo y políticas del desastre en tiempos del amanecer neoliberal por DAVID SOTO CARRASCO	469
David pujante. 21 odas de invierno por JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS	475
Jorge Riechmann. Bailar encadenados. Pequeña filosofía de la libertad (y sobre los conflictos en el ejercicio de las libertades en tiempos de restricciones ecológicas) por BORJA DELGADO FERNÁNDEZ, SANDRA CAMPOS FERNÁNDEZ, LUCAS MARTÍN OLIVA.....	477
Cristian Moyano. Ética del rewilding por ALICIA CORREAS CRESPO, BEATRIZ CALERO DE MIGUEL, DAVID HUERTAS GARCÍA, JORGE ÁLAMO POZA Y LUCÍA FUENTES TASCÓN.....	481
Rafael Herrera Guillén, con prólogo de H. U. Gumbrecht. Ser perseguido. Resistencia al poder en Maimónides por VICENTE DE JESÚS FERNÁNDEZ MORA.....	485
José Manuel Losada. Mitocrítica cultural. Una definición del mito por JON MENTXAKATORRE ODRIozola	489
Delia Manzanero. Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural por SONIA MORALES SÁNCHEZ.....	493
Laura Anna Macor. Il mestiere di uomo. La concezione pratica della filosofia nel tardo illuminismo tedesco por LARA MUYO BUSSAC	497
Antonio Hermosa Andujar. De la política a la tiranía: Salustio, Lucano, Tácito por ROBERTO MUÑOZ BOLAÑOS	505
Harsha Walia. Frontera y ley. Migración global, capitalismo y el auge del nacionalismo racista por GUILLERMO CARAZO DÍEZ-AJA.....	511

Crónicas de Congresos / Conference Reports

Desafíos Filosóficos de las Redes Sociales 2.0. Una mirada interdisciplinaria	517
Environmental Justice and Time. Interdisciplinary workshop.....	521

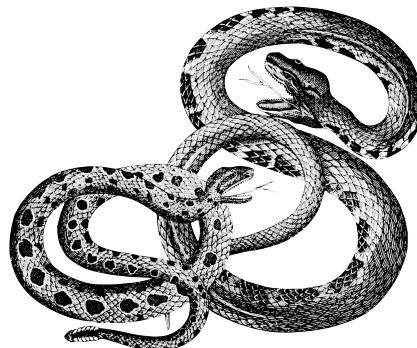
Artículos

Articles



*Filosofía Moral, Política
y del Derecho*

Moral, Political and Legal Philosophy





*Adorno's moral philosophy. Is ethics
possible in a world of contradictions?*

*La filosofía moral de Adorno.
¿Es posible la ética en
un mundo de contradicciones?*

SHEILA LÓPEZ-PÉREZ

Defensora universitaria y Directora del Grado en Filosofía,
política y economía en la Universidad Isabel I.
sheila.lopez@ui1.es.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4198-6884>

10.15366/bp2023.34.001
Bajo Palabra. II Época. Nº 34. Pgs: 21-38



Recibido: 05/03/2023

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

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

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

Abstract

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

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

1. Introducción

En los escritos de Adorno es difícil encontrar una teoría de las virtudes morales o un intento de definir el *summum bonum*, a la manera de las éticas universalistas y las filosofías incondicionales. Adorno no nos dice ni lo que deberíamos querer para los otros ni lo que deberíamos querer para nosotros mismos. Si hubiera que inscribir la figura de Adorno en el marco de las discusiones en filosofía moral tendríamos que decir que ni el deber, ni la felicidad, ni lo bueno ni lo correcto constituyen el objeto de su reflexión.

Lo que parece importar a Adorno es, atendiendo a la contundente crítica transportada en sus escritos, mostrar cómo en la sociedad contemporánea -la de su época, pero también la de la nuestra, tal y como trataremos de mostrar- los atisbos de una vida buena, o de unas relaciones intersubjetivas genuinamente humanas, se alejan cada vez más de sus posibilidades de realización. Incluso hay momentos en que el alemán deja entrever que este tipo de relaciones son imposibles en las coordenadas sociales capitalistas, tal y como veremos a lo largo del texto.

El carácter aparentemente contradictorio de las reflexiones de Adorno en materia de filosofía moral, en las cuales se muestra ora revolucionariamente optimista ora crudamente pesimista, no responde -al menos no únicamente- a su predilección por la dialéctica hegeliana. Más bien sucede que el método de Adorno busca ser fiel a su objeto, y es el objeto mismo, la idea de sociedad *ética, moral, correcta, buena*, el que a sus ojos aparece penetrado de contradicciones. Todo esbozo de vida digna para consigo mismo y para con los demás, todo esfuerzo por establecer relaciones verdaderamente humanas entre sujetos o por lograr una individualidad libre y responsable queda inevitablemente frustrado, apagado y obstaculizado por su incardinación en una totalidad social cosificada, la cual pone las acciones de los seres humanos al servicio de la autorreproducción de sistemas deshumanizados y deshumanizadores.

En este orden de cosas la teoría moral de Adorno es -y quizá no podría ser de otro modo- una *teoría negativa*. Y esto no porque rechace la proyección utópica de una sociedad justa ni la consecución de la *eudaimonia* individual; tampoco porque Adorno prefiera prohibirse la imagen de la vida correcta, al modo en que el judaísmo prohíbe como idolatría mostrar la imagen de Dios -prohibición que su

compañero Horkheimer sí tuvo en cuenta-. La filosofía moral de Adorno es negativa porque parte de la convicción de que los sistemas capitalistas capan de raíz todo intento de obrar y vivir humanamente, por mucho que sus individuos traten de vivir de otro modo. Ahora bien, esta tesis no sólo tiene interés para comprender la filosofía de Adorno, sino que encierra un serio problema del que han sido conscientes otros pensadores contemporáneos. El problema puede exponerse mediante las siguientes preguntas: ¿es posible actuar moralmente en una sociedad inmoral? ¿Cuál debe ser nuestra orientación ética en un mundo que estructuralmente nos exige competencia descarnada para asegurar nuestra auto-conservación? Y por último, ¿existe una separación ontológica, en cuestión de moral, entre los individuos y el marco que los constituye?

2. Las contradicciones de nuestra sociedad

Pasemos a analizar varios escenarios que muestran la inmoralidad subyacente a la sociedad contemporánea. Escenarios que Adorno tilda de contradictorios y a la vez completamente naturalizados:

- Adorno describe una peculiar desfiguración de la psicología moral en los individuos contemporáneos, consistente en permanecer impasibles ante los abusos más escandalosos y en cambio cumplir puntualmente, como si se tratase de importantísimos deberes, lo que no son sino meras convenciones sociales sin relevancia moral alguna:

Cuando se piensa en faltas personales de acto, microorganismos de injusticia que probablemente nadie notó, como haberse sentado demasiado pronto a la mesa en una reunión o haber colocado tarjetas con los nombres de los invitados a tomar el té cuando sólo debe hacerse en una comida, tales fruslerías pueden llenar al infractor de continuo arrepentimiento e insoportable mala conciencia, y en ocasiones de tan sofocante vergüenza que sería incapaz de confesárselo a nadie, ni aún a sí mismo.¹

Este celo por lo insignificante, que complementa la indiferencia hacia lo que realmente importa, no es un mero desajuste subjetivo ni tiene una raíz *sólo* psicológica. Al contrario, trasluce las exigencias funcionales de una sociedad que castiga severamente la trasgresión de unas convenciones mistificadas al tiempo que descansa sobre supuestos de extrema injusticia y desigualdad.

¹ Adorno, T., *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 180-181.

- En las apelaciones a la solidaridad universal y a la superación de la indiferencia hacia el otro, Adorno ve otra forma -todavía más afinada, refinada y difícil de revertir- de instrumentalización. La apelación a una solidaridad universal y abstracta, en una sociedad cuyo modo de relación es el cálculo y la más fría indiferencia de todos hacia todos, parece más bien una estrategia para que todos permanezcan en dicha abstracción y nadie se acerque a nadie de modo genuino, personal y concreto: “La pretensión de la cercanía perfecta y lograda, la negación misma de la ajenidad, comete con el otro la máxima injusticia, lo niega virtualmente como persona singular y por ende, lo humano en él; cuenta con él, y lo incorpora al inventario de la propiedad”². El alemán se apoyaba en las enseñanzas de Sigmund Freud, uno de sus maestros intelectuales, para hacer estas afirmaciones:

Cierta concepción ética pretende ver en esta disposición al amor universal por la humanidad y por el mundo la actitud más excelsa a que puede elevarse el ser humano. Con todo, nos apresuramos a adelantar nuestras dos principales objeciones al respecto: ante todo, un amor que no discrimina pierde a nuestros ojos buena parte de su valor, pues comete una injusticia frente al objeto; luego, no todos los seres humanos merecen ser amados³.

- Adorno asevera que sólo puede situarse por encima de las relaciones de indiferencia y de abierta competencia quien ya disfruta de una posición privilegiada. No en vano, desde Homero y a lo largo de la literatura universal, la moral ha solidado identificar a los buenos con los ricos: “El bueno es el que se domina a sí mismo igual que domina su posesión: su autonomía es un trasunto de su disposición material”⁴. Esta identificación a la que apunta Adorno implica que sólo la subjetividad que se emancipa de las necesidades materiales se puede autoafirmar y formarse una autonomía moral. En este sentido, sólo los poderosos pueden *elegir* ser buenos -realizar acciones generosas, desinteresadas, filántropas; ser amables con los que les rodean; admitir errores que, lejos de minar su posición, la ennoblecen-, y esto explica por qué en el mundo actual la actitud cercana y cálida que finge -o cree sinceramente- estar por encima de las relaciones de competencia suele proceder de aquellos cuya existencia material está resuelta.
- En la sociedad secuestrada por la producción de mercancías no son posibles las relaciones humanas alejadas de la instrumentalización, ni tampoco es posible una forma de libertad que no participe de la opresión. En este sentido, Adorno insiste en que la ley de la mercancía y del intercambio se infiltra en

² Adorno, T., *Ibid.*, p. 182.

³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp.44-45.

⁴ Adorno, T., *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, op. cit., p. 185.

la intimidad, desfigurando incluso aquellas esferas que parecían a mayor resguardo -las relaciones sexuales, la amistad, las confidencias, la familia, etc.-. “La felicidad está anticuada: es ineconómica”⁵. La paradoja de nuestro tiempo consiste en haber reducido la sociabilidad a la cotidianeidad de las convenciones sociales, que son precisamente las formas más impersonales de relación. La cotidianeidad y las convenciones hacen posible la relación de todos con todos a costa de sustraer sus cualidades netamente personales, convirtiendo a cada cual en la cosa-personaje que se le obliga a representar si quiere hacer efectiva su inserción en la sociedad.

3. Las contradicciones del individuo

El individuo, sabemos por Adorno, no es igual a sí mismo; es desigual para consigo⁶. El individuo, en la medida en que posee espíritu y no solo materia, es infinito; pero es finito en cuanto a lo que *puede*. La diferencia entre su infinitud y su finitud trata de ser aprehendida continuamente por el pensamiento. Por eso el individuo “piensa lo que le estaría sustraído”, esto es, piensa aquello que no puede aprehender por completo, que no puede *lograr* por completo: “Para ser espíritu, éste tiene que saber que no se agota en aquello que alcanza; no en la finitud a la que se asemeja. Por eso piensa lo que le estaría sustraído”⁷.

El pensamiento del individuo no se agota en las materializaciones concretas en las que piensa, pero piensa *desde* sus materializaciones concretas. Esto significa que, en cierta medida, es capaz de pensar lo acertado, lo bueno, lo que él mismo, en cuanto finito, no puede materializar. El individuo piensa lo bueno como aquello que él mismo no es capaz de completar. El pensamiento, por decirlo otra vez con Adorno, se “niega” o “trasciende” a sí mismo en la medida en que proyecta algo que no logra aprehender, sino solo palpar⁸. En este sentido el pensamiento tiene el deber de ser más de lo que es; tiene que rendir más de lo que puede para prender, para ascender a una forma superior. “El pensamiento no necesita atenerse exclusivamente a su propia legalidad, sino que puede pensar contra sí mismo sin renunciar a la propia identidad. Si fuera posible una definición de la dialéctica, podría ser esta”⁹.

⁵ Adorno, T., *Ibid.*, p. 219.

⁶ Adorno, T., *Problemas de filosofía moral*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2019, p. 106.

⁷ Adorno, T., *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 2002, p. 391.

⁸ Adorno, T., *Ibid.*, p. 17.

⁹ Adorno, T., *Ibid.*, 132.

La paradoja de este asunto radica en que “hay afirmativamente la idea de lo bueno y la obligación de hacer lo bueno y cumplir la ley, pero a la vez a los hombres... les está negada la posibilidad de cumplirla”¹⁰. Adorno parece indicar que lo bueno es pensable para los humanos, pero no es realizable. La singularidad de esta aparente aporía es que “entre la idea de la acción buena y justa y la posibilidad de realizarla se da una verdadera contradicción”¹¹. Hay un abismo entre poder y conseguir, entre intentar que nuestras prácticas tengan un buen resultado y que nos sea posible garantizarlo. Porque si bien es cierto que nuestras prácticas sólo dan resultado a través nuestro, esto es, porque podemos hacer algo, su éxito no viene garantizado por nuestra parte. Pensar en el logro de algo, en su éxito, es pensar algo que nos está “sustraído”.

Con esto quiere decir Adorno que el bien es un objeto de la esperanza y no de la certeza práctica, porque no puede ser producido -a la manera de los productos materiales- por la “razón subjetiva”. “Los postulados de la razón práctica que trascienden al sujeto -Dios, la libertad y la inmortalidad- implican una crítica (...) de la pura razón subjetiva. Sin esperanza no hay ningún bien”¹². Tal y como decíamos más arriba, el bien sólo es posible por mediación del sujeto, pero no es posible *sólo* por su mediación. Las casuísticas de una sociedad compleja mediarán en las posibilidades de su realización.

La esperanza, sin la que no hay ningún bien, no se dirige a otro mundo, ni siquiera a un mundo enteramente distinto. La esperanza apunta a que este mundo sea un mundo en el que la esperanza de lo bueno tenga cabida¹³. La esperanza es, consecuentemente, constitutiva de una praxis que quiere prevalecer y acertar, y esto provoca que todo acertar dependa de que a mi poder y a mi hacer, salga al encuentro o en su ayuda, más allá de mis capacidades y realizaciones, algo sobre lo que carezco de poder y de lo que sólo puedo tener esperanza. Mi esperanza se dirige al encuentro de un apoyo de este tipo: el “feliz” acierto de mi actuar. Porque cuando lo experimentamos, el acertar se convierte en nosotros en impulso, en fuerza, en experiencia para seguir acertando. Lo que Adorno llama una y otra vez “experiencia” en sentido enfático, incluso “experiencia metafísica” en su *Dialéctica negativa*¹⁴, es la experiencia del acierto, de la consecución lograda. Así pues, por el hecho de que no podemos hacerlo nosotros solos, el acertar nos está “sustraído” en el sentido de que no podemos garantizarlo, pero no nos está sustraído en el sentido de que está

¹⁰ Adorno, T., *Problemas de filosofía moral*, op. cit., p. 144.

¹¹ Adorno, T., *Idem*.

¹² Adorno, T., *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, op. cit., p. 274.

¹³ Adorno, T., Horkheimer, M., *¿Hacia un nuevo manifiesto?*, 1956, p. 52

¹⁴ Adorno, T., *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, op. cit., p. 99.

ante nosotros como una tarea. El acertar es real; de hecho, lo único verdaderamente real. Lo experimentamos y porque lo hemos experimentado nos impele hacia delante. La experiencia del acertar se convierte en impulso de la acción. Tal y como Boecio apuntó en su *Consuelo de la Filosofía*, la virtud del individuo no reside en su excelencia sino en su experiencia, esto es, en su capacidad de apoyarse en las propias fuerzas para abrirse paso entre los elementos de la adversidad¹⁵.

Podríamos aseverar que para Adorno, el verdadero acontecimiento es el acontecimiento de la creación de la subjetividad al acertar, por muy ilusorio, ligero y escurrido que sea. La emergencia de lo humano en los humanos -esto es, la creación de la individualidad a través de la experiencia del acertar, la cual, no hay que olvidarlo, ha transitado reiteradamente por el fallar- es lo que deben garantizar unas condiciones materiales que den cabida a crear experiencias subjetivadoras. Recordemos que el proceso dialéctico indica que es necesario pasar por “etapas”, “niveles” o “errores” para superarlos e incorporarlos en nosotros en una forma más elevada¹⁶. Solo podremos devenir una subjetividad superior si y solo si nos encontramos sumergidos en un hábitat donde los errores, así como los aciertos, no estén ya administrados y predeterminados en su desarrollo.

4. Sociedad que busca integrar sujeto y objeto

La creencia de que puede *hacerse* el acierto disuelve la distancia entre poder y acertar y, con ello, destruye *ipso facto* la idea del acertar como “feliz” consumación, así como la añadura que dicha consumación, que nos está sustraída, supone para el individuo. La identificación entre hacer y acertar, la *garantía* de su consumación, finaliza en la supresión del propio acertar, que nunca nos está dado del todo: la distancia es precisamente su condición de posibilidad, una distancia cuyo recorrido viene acompañado de la añadura para el agente que lo recorre. “En la *Dialéctica negativa* Adorno describe el hacer que acierta y da buen resultado no como un hacer producido exclusivamente por el hacer y el querer de un sujeto, sino como un hacer al que se ‘añade’ algo”¹⁷.

Adorno cree que una vida genuinamente humana es una vida en la que la diferencia entre poder y acertar sigue existiendo, en la que las acciones, que no depen-

¹⁵ Boecio, *Consuelo de la Filosofía*, Madrid, Ediciones Acantilado, 2020, p. 161.

¹⁶ Zamora, J. A., Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones “desde” la vida dañada. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, (13),, 2021, pp. 422-423.

¹⁷ Menke, C., Adorno. Cinco proposiciones sobre lo verdadero y lo falso. En *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva S. L., 2011, p. 29.

den únicamente del individuo sino también del contexto en el que se consolidan, disfrutan de cierta indeterminación para poder acontecer y ofrecer la añadidura correspondiente a sus agentes. Que haya o no “vida digna” depende pues de la sociedad y las posibilidades de subjetivación que esta ofrece. Si la sociedad es “falsa” -lo que para Adorno significa cosificadora, deshumanizadora-, si en la sociedad no hay distancia entre obrar y acertar y solo hay datos calculados y predestinados, no hay lugar para la realización de la individualidad, que siempre necesita de la indeterminación.

Que ya no sea posible una vida correcta en un mundo falso significa para Adorno que cuando reflexionamos sobre los efectos subjetivos que las condiciones culturales de la sociedad capitalista produce en el problema de la posibilidad de la acción moral, se vuelve evidente la imposibilidad de una realización de los esfuerzos que podrían ponerla en práctica¹⁸.

Lo “falso” de nuestra sociedad reside en que intenta erradicar la indeterminación y por lo tanto capa de raíz la posibilidad de superación del individuo, que solo toma formas más elevadas asimilando lo que no le viene prefabricado desde fuera, lo que ha de esforzarse por garantizar en un mundo sin garantías, aunque no pueda lograrlo del todo. Este es el “daño” de nuestra “vida en lo falso” del que habla Adorno.

A la pregunta de por qué es imposible una vida genuinamente humana en una sociedad “falsa”, Adorno argumenta que vivir en una sociedad capitalista, lo que se traduce en una sociedad administrada¹⁹, significa estar integrado en una estructura social que impide que los individuos hagan experiencia de la consumación de unas acciones cuyo resultado no pueden prever por completo. En la sociedad administrada no hay distancia entre lo proyectado y lo inesperado: la vivencia se enclaustra en datos dados entre los que el individuo ha de acomodarse. Los sujetos, así lo ha descrito Adorno, deben integrarse en las exigencias del sistema si quieren garantizar su autoconservación. Tienen que intentar convertirse, de acuerdo con el programa de la Ilustración, en dueños de su destino a través de metodologías exactas. “El sistema, en el cual la ilustración encuentra su sentido, es el conocimiento mejor predisposto para dominar los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto al dominio de la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación. La minoría de edad se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo”²⁰. Acertar degenera así en calcular.

¹⁸ Prestifilippo, L., No cabe la vida correcta en el mundo falso. Ética y política en Adorno. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 77, 2019, p. 22.

¹⁹ Adorno, T., *Escritos sociológicos I*, Madrid, Editorial Akal, 2005, p. 324.

²⁰ Adorno, T., *Notas sobre literatura*, Madrid, Editorial Akal, 2003, p. 102.

Se podría decir que el individuo puede tener *suerte* en el capitalismo -incluso tal vez no se haya dado en sociedad alguna tanta suerte como en la capitalista-, pero aquí nada puede convertirse en añadidura para el desarrollo de su individualidad. La suerte no es acierto, no es consumación feliz, porque la suerte no es un hacer propio sino un mero acaecer-desde-fuera. Todo acertar tiene que estar en cierta *relación de sentido* con el sujeto que lo persigue, y en la suerte no existe relación de sentido. La suerte es un premio *non meruit*, un premio sin nombre que puede acaecer a cualquiera. Por ello no puede ser añadida a la subjetivación de ninguno.

Vivir en una sociedad capitalista, tal y como indicábamos, quiere decir vivir en un mundo en el que los aciertos, por estar administrados, son convertidos en suerte, en algo que nos acaece -o no- desde fuera. La premisa básica de esta sociedad es que el hacer deslegitima la indeterminación desde el momento en que todo está programado. De este modo, en la sociedad capitalista “poder y conocer son sinónimos”²¹. Esta observación nos recuerda a la sentencia de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: “En todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad”²².

Por todo esto no puede existir una vida digna en el capitalismo. Ahora bien, ¿cómo y por qué viás le es dado a Adorno conocer en qué podría consistir una vida digna? El alemán lo intuye de la experiencia del arte. El arte consiste, en sus propias palabras, en “hacer cosas de las que no sabemos lo que son”²³, y que precisamente en ello y por ello nos ofrecen añadidura.

5. Debilidad del yo en las sociedades integradas

Asistimos en este proceso a la disolución del perfil del sujeto que había sido constituido en el espacio civil moderno, heredado de las filosofías de la edad clásica y situado como fundamento de legitimación del liberalismo burgués. Las capacidades y aptitudes de este modelo sufren un proceso de merma o destrucción que se hace patente en los siguientes rasgos: debilitamiento de la autoconsciencia del individuo, pérdida de su capacidad de auto-determinación, imposibilidad de constitución de sentido para su vida y restricción de su capacidad de experiencia²⁴. La humanidad contemporánea renuncia así a las posibilidades de lo Real, que son muchas más que lo realizado. Esta humanidad ha desertado del sujeto logrado en la Modernidad

²¹ Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 14.

²² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 220.

²³ Adorno, T., *Teoría estética*, Madrid, Editorial Akal, 2004, p. 77.

²⁴ López Álvarez, P., La técnica y la escala de lo humano: sobre un diagnóstico de Th. Adorno. En *Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II). La técnica moderna y las “superaciones del hombre”: mutaciones de la experiencia.*, 2018, p. 220.

-crítico, freudiano y marxista- y lo ha cambiado por un sujeto individualista y narcisista, un consumidor indiferente a lo que ocurre a su alrededor, un autista imbuido en el goce de la mercancía. El individuo contemporáneo ha sido despojado de los recursos para construir una comprensión de lo político, que es tanto el mundo que le rodea como su relación con él: “El todo sólo puede funcionar a través del principio de la autoconservación del individuo con toda su cazurrería. Al obligar a todos los individuos a mirar exclusivamente por si, merma su penetración con respecto a la objetividad y entonces sí que se convierte de verdad y objetivamente en el mal”²⁵.

Las bases materiales de esta aniquilación, que “reduce al individuo a la pasividad, el gregarismo, la mediocridad, la autorreclusión y, en definitiva, la angustia”²⁶, crean una distancia cada vez mayor entre la capacidad de comprensión de los sujetos y la complejidad de la totalidad social. La debilidad del yo se presenta como el correlato de su impotencia frente a los poderes institucionales y el avance de la administración de la vida²⁷, una administración que, tal y como hemos visto, tiene su mayor consecuencia en la desposesión de las posibilidades de subjetivación. Se entiende así el modo en que el capitalismo ha podido convivir con la “desaparición del individuo”: la sociedad capitalista no sobrevive negando el particular, sino convirtiéndolo en una particularidad identificada con los requerimientos del sistema²⁸. El cálculo que el individuo ha de realizar para asegurar su autoconservación, y que sustituye la no garantizada consumación del acierto, cambia a la par que las normas y convenciones de la sociedad.

Esta integración entre individuo y sociedad limita la posibilidad de restituir la distancia entre poder y acierto, entre el pensamiento y lo dado, entre hacer y consumación. La tentativa de Adorno pasa por intentar romper la aparente identidad entre sujeto y objeto para restituir su mediación. Solo a partir de esta mediación el sujeto podrá intervenir lo objetivo: “El único modelo que hay de libertad es la intervención de la conciencia en la constitución total de la sociedad y, a través de ésta, en la estructura individual”²⁹. Esto significa que debemos rechazar toda consideración que tome al individuo como un dato absoluto, como una esencia no mediada por la sociedad en la que vive: “La mera subjetividad que se empeña en

²⁵ Adorno, T., *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, op. cit., p. 310.

²⁶ Muñoz, J., El sujeto de la vida dañada. En *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Antonio Machado, 2002, p. 388.

²⁷ Horkheimer, M., Razón y autoconservación. En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 89.

²⁸ López Álvarez, P., Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno. En *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva S. L., 2011, p. 42.

²⁹ Adorno, T., *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, op. cit., pp. 263-264.

la pureza de su propio principio se enreda en antinomias [...]. La moral, la autonomía basada en la pura certeza de sí mismo y hasta la conciencia moral son mera apariencia”³⁰.

La integración de individuo y sociedad cierra el espacio de indeterminación que se abre entre ellos, ese en el que los actos emprendidos supondrían una añadidura para el sujeto. Este hecho desemboca en la insolvencia del sujeto y la automatización de sus procesos materiales y espirituales, tal y como indican Adorno y Horkheimer: “La técnica realiza la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación”³¹. La adaptación a lo muerto o mimesis de lo muerto significa la “asimilación de la naturaleza humana y de la realidad social a la naturaleza inorgánica”, es decir, “la naturaleza muerta se convierte en paradigma de la realidad en general”³². La racionalidad calculadora-cuantificadora y el conocimiento técnico-instrumental se convierten así en la forma dominante de actuación y de relación entre los miembros de la sociedad.

La restitución del individuo *individuado* no pasa por una afirmación fuerte del sujeto o de su “esencia”, sino justamente por su des-substancialización, por el aligeramiento de esas categorías que la sociedad le ha hecho creer que le constituyen y que son totales, determinadas y cerradas. Este aligeramiento conduciría a la posibilidad de dar expresión y expansión a las posibilidades de lo vivo, que es siempre indeterminado. De esta forma, aquello que el individuo debería vencer para poder desarrollarse es “la tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él”³³. La localización de la mediatez que le constituye restituiría esa distancia *sine qua non* la sociedad se enquista en lo dado.

Adorno busca empujar a la “identidad” del yo -que en realidad es no-identidad, tal y como hemos visto- a relacionarse con su alteridad, que es tanto la sociedad como los otros como sí mismo, de modo que tome el espacio abierto entre ellos como lugar donde proyectar su acierto. Se trata de generar esa negatividad que, en opinión de Adorno, no hay que superar, sino proteger como el único espacio que puede dar a nacer una subjetividad desarrollada: “Si fuese permitido especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis; antes bien, la comunicación de lo diferente”³⁴.

³⁰ Adorno, T., *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, op. cit., p. 248.

³¹ Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 226.

³² Wellmer, A., Crítica radical de la modernidad vs. teoría de la democracia: dos caras de la Teoría crítica. En *La teoría crítica y las tareas de una teoría crítica*, ISBN: 84-7658-755-4, 2005, p. 30.

³³ Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 271.

³⁴ Adorno, T., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 145.

La incomunicación actualmente existente entre identidad y alteridad no se debe a que la sociedad “prohíba” comunicarse, sino a que los sujetos, lejos de tener “prohibido” comunicar o no tener nada que comunicar, comunican lo que el medio predispone para ser comunicado. Por ello debe visibilizarse dicho “medio”: el límite de nuestra capacidad para comunicarnos con la alteridad es el límite que nos acerca a aquello que nos está sustraído.

6. ¿Hacia el ser moral?

Pensar en la mediación que nos constituye es un camino sin punto final: el super-yo, las coacciones sociales interiorizadas, el Espíritu Absoluto, el imperativo categórico, la sociedad de clases; todas ellas son categorías a las que se ha aludido para demostrar, de diferentes formas y en diferentes medidas, que el ser humano está condicionado y que, *por lo tanto*, su moral no es libre. Critias, el oligarca sofista, podría considerarse pionero en denunciar la moral como un invento de los poderosos para que el pueblo interiorice las normas externas. Platón, en boca de Calicle en el *Gorgias* y Trasímaco en *La República*, expone las dos actitudes que siguen esta sospecha de la moral: la primera, apuntando a que la moral es el invento de los “débiles” para protegerse de los “naturalmente más capaces”; el segundo, indicando que la moral es el invento de los poderosos para someter a los más débiles. En los tiempos modernos tenemos a Nietzsche, Freud y Marx contribuyendo al des prestigio y desconfianza en torno a la posibilidad de enunciar juicios morales con algún tipo de legitimidad.

Sin embargo, la filosofía moral de Adorno intenta trazar un recorrido distinto para desembocar en la capacidad de decidir y en la responsabilidad moral: estamos mediados, dirá el alemán, y es precisamente la conciencia de esta mediación la que nos permitirá ser seres morales a través de la transformación de una sociedad inmoral. *Solo transformando la mediación en otra mediación podemos moralizarnos*. Sin la conciencia de la mediación estamos condenados a ser inmorales, pues no podemos transformar lo que nos media en una mediación más moral.

El sujeto moral, para Adorno, es aquel que incorpora en su propia reflexión los intereses de los otros sujetos concretos, también atravesados por las mediaciones de una sociedad injusta. De este modo puede decidir cómo actuar en cada caso particular dependiendo de los elementos que intervienen en ese caso concreto, sin necesidad de universalizar lo no universalizable y por lo tanto sin ser injusto con los nuevos elementos. Adorno contrapone así a la solidaridad abstracta que mencionábamos en el primer epígrafe una “figura solidaria de la

conciencia moral”³⁵, la cual reconciliaría lo universal con lo individual, el pensamiento teórico con el momento particular, los intereses del sujeto con los de la comunidad.

No obstante, y una vez más de forma aparente contradictoria, Adorno parece plantear que una transformación de este calado de la conciencia moral individual sólo sería posible sobre la base de una transformación social que estableciese un mayor grado de igualdad y de justicia. Únicamente en una sociedad que no forzase sistemáticamente a los sujetos a una competencia permanente sería posible la moralidad:

La posibilidad concreta de realización de la libertad se encuentra [...] en el estado de las fuerzas productivas, es decir: en el estado de las fuerzas humanas y en el estado de la técnica en que estas fuerzas humanas se prolongan y se multiplican por el lado de la producción material. [...] El potencial de la libertad reside en que el estado de las fuerzas productivas permitiría hoy eliminar por principio la escasez en el mundo. [...] Cuando la escasez fuese suprimida en serio, la represión y la opresión serían superfluas³⁶

Es muy interesante el modo en que Adorno hace depender la posibilidad de la emancipación de la humanidad no tanto de la *transformación* de las relaciones de producción cuanto del *despliegue* de las fuerzas productivas. No puede darse una verdadera transformación de la conciencia moral, ni una verdadera realización de las exigencias morales de la razón, si no se instaura primero una sociedad con las necesidades materiales cubiertas en la que los individuos no se vean arrojados a luchar por sobrevivir. “El elemento que resulta vencido por la exigencia de autoconservación en la sociedad técnica es justamente lo viviente que habría de ser conservado”³⁷. La libertad y la moralidad parecen requerir, antes que ninguna otra cosa, la liberación de las coacciones que impone la nuda supervivencia, y por tanto una distribución de esa abundancia que las fuerzas productivas permiten alcanzar ya hoy³⁸.

La miseria, el dolor y la infelicidad se postulan por tanto como el motor del pensamiento crítico, espoleando la idea de que la escasez “no debería ser” en un mundo de manifiesta abundancia. La posibilidad de una nueva organización social, realizable sólo a través de una ciudadanía “transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida”, partiría de “la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión”³⁹. El sujeto, de esta manera y recogiendo lo desarrollado en el texto, tendría por objetivo no la elimina-

³⁵ Adorno, T., *Sobre la teoría de la historia y la libertad*, Honduras, Eterna Cadencia Editora, 2019, p. 367.

³⁶ Adorno, T., *Ibid.*, pp. 251-252.

³⁷ Adorno, T., *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, op. cit., pp. 106-107.

³⁸ Adorno, T., *Sobre la teoría de la historia y la libertad*, op. cit., p. 260.

³⁹ Adorno, T., *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, op. cit., p. 204.

ción de la mediación -esto es imposible-, sino su transformación para hacerla más humana y para hacerse a sí mismo más moral.

Sólo erradicando la presión por cubrir las necesidades básicas, parece decir Adorno, podrá florecer un trato socialmente moral. Pues entre sujetos que no estén endurecidos por la necesidad de luchar por su autoconservación, actuar moralmente no significará hacerse vulnerable en una competición encarnizada, sino más bien atender a lo que en cada situación determinada son las legítimas necesidades de los otros.

7. Conclusiones

Nos gustaría concluir este artículo aventurando que, si la única forma de ser morales es haciéndonos conscientes de lo que nos media para poder convertirlo en otra mediación más justa, igualitaria y humana, quizás la postulación de la ética como forma de relación prioritaria a la que supeditar el resto de formas de relación -competición, abuso, poder, economía, lucro, etc.- sea el único camino para lograrlo. La ética habría de tener supremacía respecto al resto de normas y criterios a la hora de actuar individualmente, pero también debería erigirse como el pilar del progreso social, relegando el propio progreso material-tecnológico al camino que marca aquella. Y esto, recogiendo las palabras de Esperanza Guisán,

no a causa de una autoridad superior que haya sido asignada desde fuera a la ética, o por depender de supuestos postulados aprióricos de la moral, o por intuiciones peculiares indiscutibles, sino por ser la ética resultante del diálogo humano acerca de aquello que más nos importa, cuando lo que nos importa más no nos es dictado ni por la costumbre, la divinidad o las normas al uso⁴⁰

La tesis principal de estas conclusiones consiste en apostar por la ética como mediación individuo-individuo e individuo-sociedad *incluso antes* de lograr esa justicia material que, en opinión de Adorno, permitiría que pudiésemos elegir ser éticos. Si solo nos moralizamos transformando nuestra mediación en otra mediación, la ética se erige como el *modo de actuar* en esas acciones que emprendemos para transformar la sociedad. Recordemos que la ética es la disciplina que no solo indaga la conducta humana, las instituciones sociales y la convivencia, sino que prescribe, y no solo de manera teórica sino práctica, cómo deben ser estas. A la ética se le puede suprimir

⁴⁰ Guisán, E., *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos. Editorial del hombre, 1986, p. 13.

tanto de los debates en el espacio público como de los planes de estudio, pero no se le puede eliminar a nivel cotidiano en nuestras acciones concretas. Todos estamos mediados por una ética y es esta ética la que debemos re-pensar y re-diseñar.

Si analizamos la sociedad que queremos implantar desde un punto de vista moral y no meramente sociológico, no solo importa que la sociedad funcione o que un determinado conjunto de valores cuadre sus engranajes. Es imprescindible que el funcionamiento social sea el que más beneficie al desarrollo de los seres humanos. Desde un punto de vista moral, la mejor sociedad es la que busca la salud del individuo y como consecuencia -aunque una vez más de manera paradójica, quizás más bien como causa- la salud social, potenciando la creatividad, la colaboración mutua y la *eudaimonia* de cada sujeto en particular. No se trata tan solo de conseguir individuos más aptos para la convivencia. El objetivo de la sociedad moral es lograr individuos que logren desarrollarse.

Si tal y como hemos dicho a lo largo del texto el ser humano no es algo acabado ni determinado -al menos en su totalidad-, si existe un momento de decisión en todos sus momentos vitales, es preciso que el ser humano sepa a qué principios éticos atenerse. Y como no existe un modelo único a adoptar y la vida puede vivirse de modos múltiples, al individuo le va mucho en ese acto decisivo de compromiso por el cual opta por un sistema u otro de creencias, conductas y actitudes. Dado además que cada acto que ejecutamos engendra una serie de hábitos que configuran nuestra personalidad, no es banal ni gratuita ninguna de nuestras decisiones.

En este sentido podríamos concluir el artículo atestiguando lo siguiente: la moral es aquello que hemos hecho con el factor de indeterminación que determina nuestra individuación. La moral, continuamos, es aquello que nos convierte en seres diferenciables. La moral, recordando las palabras de De Beauvoir⁴¹, es el triunfo de la libertad sobre la facticidad. Negar la libertad de la moral es no solo negar la responsabilidad del ser humano, sino negar al ser humano por completo.

⁴¹ De Beauvoir, S., *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 49.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T., Horkheimer, M., *¿Hacia un nuevo manifiesto?* 1956. Recuperado a partir de:

<https://newleftreview.es/issues/65/articles/theodor-adorno-max-horkheimer-hacia-un-nuevo-manifiesto.pdf>

Adorno, T., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.

Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

Adorno, T., *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 2002.

Adorno, T., *Escritos sociológicos I*, Madrid, Editorial Akal, 2005.

Adorno, T., *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987.

Adorno, T., *Notas sobre literatura*, Madrid, Editorial Akal, 2003.

Adorno, T., *Problemas de filosofía moral*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2019.

Adorno, T., *Sobre la teoría de la historia y la libertad*, Honduras, Eterna Cadencia Editora, 2019.

Adorno, T., *Teoría estética*, Madrid, Editorial Akal, 2004.

Boecio, *Consuelo de la Filosofía*, Madrid, Ediciones Acantilado, 2020.

De Beauvoir, S., *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

Freud, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Guisán, E., *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos. Editorial del hombre, 1986.

Horkheimer, M., Razón y autoconservación. En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.

López Álvarez, P., La técnica y la escala de lo humano: sobre un diagnóstico de Th. Adorno. En *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II). La técnica moderna y las “superaciones del hombre”: mutaciones de la experiencia*. Coord. Por Lorena Acosta Iglesias, Pablo López Álvarez, 2018. ISBN: 978-84-17124-70-9. Págs. 221-243.

López Álvarez, P., Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno. En *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva S. L., 2011.

Lucas Prestifilippo, A., No cabe la vida correcta en el mundo falso. Ética y política en Adorno. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 77, 2019, pp. 21-36. ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico). <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/283861>

Menke, C., Adorno. Cinco proposiciones sobre lo verdadero y lo falso. En *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva S. L., 2011.

Muñoz, J., El sujeto de la vida dañada. En *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid, Antonio Machado, 2002.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.

Wellmer, A., Crítica radical de la modernidad vs. teoría de la democracia: dos caras de la Teoría crítica. En *La teoría crítica y las tareas de una teoría crítica*, coord. Por Gustavo Leyva Martínez, 2005. ISBN: 84-7658-755-4- Págs. 25-46.

Zamora, J. A., Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones “desde” la vida dañada. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, (13), 2021. Recuperado a partir de: <https://constelaciones-rtc.net/article/view/4596>



*The first support networks
among women jurists (1920-1975)*

Las primeras redes de apoyo entre mujeres juristas (1920-1975)

M^a CRUZ DÍAZ DE TERÁN VELASCO

mdiazdet@unav.es
Universidad de Navarra

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.002>
Bajo Palabra. II Época. N^o 34. Pgs: 39-56



Recibido: 05/09/2022

Aprobado: 07/10/2023

Este trabajo se enmarca en el Proyecto 620RT0013 «Red Iberoamericana de Innovación y Formación para Fortalecer el Impacto Femenino en los ecosistemas de Innovación», del Programa Iberoamericano de Ciencia y Tecnología para el Desarrollo (Programa CYTED).

Resumen

El objeto de este trabajo son las redes de apoyo entre mujeres juristas. El estudio se divide en dos etapas: la primera se centra en las redes que surgieron entre pioneras del Derecho hasta el estallido de la Guerra civil (1920-1936). Esta parte se detiene principalmente en las acciones llevadas a cabo por Clara Campoamor y Matilde Huici. En la segunda etapa se exponen las redes que afloraron desde que acabó la guerra hasta el fin del régimen de Franco (1939-1975). En este caso, el trabajo de Mercedes Formica y María Telo tiene un tratamiento destacado. En ambas etapas, la prensa escrita fue el altavoz a través del cual se proclamaron sus logros, sus fracasos, las muestras de simpatía y los rechazos. Por ello, las crónicas de los medios de la época sirven como hilo conductor de este trabajo.

Palabras clave: mujer, sororidad, redes, Derecho, feminismo.

Abstract

The object of this paper is the support networks among women jurists. The study is divided into two stages: the first focuses on the networks that emerged among pioneer women lawyers until the outbreak of the Civil War (1920-1936). This part focuses mainly on the actions carried out by Clara Campoamor and Matilde Huici. In the second stage, the networks that emerged from the end of the war until the end of the Dictatorship (1939-1975) are presented. In this case, the work of Mercedes Formica and María Telo has an outstanding treatment. In both stages, the written press was the loudspeaker through which their achievements, failures, expressions of sympathy and rejections were proclaimed. For this reason, the chronicles of the media of the time serve as the guiding thread of this work.

Keywords: women, sorority, networks, law, feminism.

1. Introducción

El año 2018 trajo consigo la incorporación de la palabra sororidad al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. El término hace referencia a la solidaridad entre mujeres. Pero, aunque es nuevo, las relaciones de hermandad y solidaridad entre mujeres no lo son. Las redes de apoyo femeninas han existido desde siempre, la necesidad de crear vínculos y alianzas entre mujeres con el fin de ayudarse ha sido una constante en la historia, si bien las investigaciones apenas se han detenido en ellas.

Entre esas redes de apoyo poco investigadas están las que surgieron entre las primeras españolas que se licenciaron en Derecho. Mujeres que se encargaron de elevar las demandas sociales de otras muchas que no tenían voz en la esfera pública, transformando esas demandas en reivindicaciones jurídicas. Precisamente, a lo largo de estas páginas me propongo investigarlas con el fin de probar: (1) que ya desde las primeras mujeres que se licenciaron en Derecho en España surgieron colaboraciones entre ellas; (2) que la solidaridad y la empatía entre las primeras juristas sirvió para atender demandas sociales y jurídicas que, de otro modo, hubieran pasado desapercibidas y (3) que, mediante su colaboración lograron importantes cambios en aras de una igualdad real.

Para ello, se va a dividir el estudio de esas colaboraciones y alianzas en dos etapas: la primera se centrará en las que surgieron entre pioneras del Derecho hasta el estallido de la Guerra civil (1920-1936). Esta parte se detendrá principalmente en las acciones llevadas a cabo por Clara Campoamor y Matilde Huici. En la segunda etapa se expondrán las redes que afloraron desde que acabó la guerra hasta el fin del régimen de Franco (1939-1975). En este caso, el trabajo de Mercedes Formica y María Telo tendrán un tratamiento destacado. En ambas etapas, la prensa escrita fue el altavoz a través del cual se proclamaron sus logros, sus fracasos, las muestras de simpatía y los rechazos. Por ello, las crónicas de los medios de la época van a servir como hilo conductor de este trabajo.

2. Las primeras reivindicaciones con voz propia (1920-1936)

2.1. Las acciones de las pioneras en las asociaciones de universitarias

Con la aprobación, en 1910, de la Real Orden de 8 de marzo, las mujeres españolas pudieron acceder a la Universidad sin permisos especiales. Desde ese momento, se activaron una serie de redes de apoyo y colaboraciones con organizaciones de mujeres que reclamaban cambios¹.

La Asociación Nacional de Mujeres Españolas (ANME) fue una de esas asociaciones. Cofundada en 1918 por María Espinosa de los Monteros e Isabel Olazábal nació con la pretensión de defender los derechos de las mujeres en España, tal y como reflejaba su programa². Apenas un año después de su creación, la ANME decidió alentar la fundación de una asociación que, junto con el fomento de la preparación intelectual de sus asociadas, favoreciese la cooperación entre ellas. Su pretensión era crear una asociación que integrase a las primeras universitarias para que pudiesen compartir experiencias y desarrollar líneas de acción conjuntas, así como promover y desarrollar estrategias comunes con el fin ayudar en todo lo posible a las estudiantes españolas³.

De esta manera, el 7 de marzo de 1920 se constituyó en Madrid la Asociación Juventud Universitaria Femenina (JUF)⁴. Clara Campoamor, una de las primeras juristas españolas que desde su etapa universitaria había formado parte de la ANME, se incorporó a la JUF. Su incorporación respondía a un doble objetivo: (1) contribuir desde la base de su formación en Derecho a la mejora de la situación jurídica de las mujeres en el ordenamiento y (2) asesorar a quienes lo necesitasen. Unos años más tarde, en 1928, la JUF pasó a denominarse Asociación Universitaria Femenina (AUF), siendo en esta época cuando se unió Matilde Huici como tesorera de la Asociación.

Pero, antes de esa fecha, Campoamor ya se había pronunciado públicamente en favor de los derechos de las mujeres en varias ocasiones. Así, el diario *El Sol* recogía el 5 de abril de 1922 un artículo titulado «La Mujer en el Ateneo» en el que se hacía eco de la «Memoria sobre Feminismo», presentada en la Sección de Ciencias Morales y Políticas por D. Victoriano Lulo, en cuyas conclusiones se asumían las propuestas que durante los debates habían defendido «brillantemente distintos sectores

¹ Cfr. Sanfeliú, Luz, “Educación superior femenina y nuevas conformaciones identitarias: Juventud Universitaria Femenina (1919-1939)”, *Historia Contemporánea*, 55, 2017, pp. 547-573.

² *La Escuela moderna*, 1 de enero de 1919, pp.72-80.

³ *La Libertad*, 2 de septiembre de 1921, p.6.

⁴ Cfr. Sanfeliú, Luz, *op.cit.*, pp. 547-573.

de la opinión feminista, siempre a la brecha, Margarita Nelken, la señora González Fiore, las señoritas Clara Campoamor, Chacel y otras»⁵.

Unos años más tarde, en 1925, recién licenciada, pronunció una Conferencia bajo el título «La Mujer ante el Derecho» en la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia. La conferencia giró en torno a la defensa de los derechos de las mujeres, exigiendo una revisión de la legislación vigente por considerarla «defectuosa y lesiva (...), por ser los Códigos fruto de la iniciativa masculina y por responder a criterios vetustos»⁶.

Un mes después publicó en *La Libertad* un artículo con el mismo título donde, tras dar la enhorabuena a M. Ascensión Chirivella por haber sido la primera mujer licenciada en Derecho y agradecer las palabras de bienvenida al Foro que les había brindado Ángel Ossorio y Gallardo, exponía lo que, a su juicio, iba a suponer la incorporación de la mujer al mundo jurídico, definiéndola como el «complemento necesario e imprescindible de una labor de comunidad, que común ha de ser si al verdadero Derecho y al interés de la Humanidad toda va fervientemente encaminada»⁷.

A finales de ese año participó en el acto «Igualdad del hombre y de la mujer ante la ley», organizado por la Sociedad Española Abolicionista. Todas las personas que participaron en el acto coincidían en la necesidad de que fuesen «borradas las actuales injustas diferencias entre los dos sexos. Nada justifica mantener a la mujer en un plano de inferioridad legal. Todo el valor positivo de la mujer no ha resaltado aun socialmente por culpa de las trabas puestas a su libre exteriorización». En el acto intervinieron Amparo Martí, Esther San José, Clara Campoamor, que aportó la visión jurídica, el doctor Nigro-Basciano, Mr. Froost, Carlos M. Baena y César Juarros, Presidente de la Sociedad Española de Aboliciónismo⁸. Una cuestión a destacar es que los vínculos de apoyo mutuo y trabajo común entre las mujeres y hombres intelectuales de la época en la defensa de los derechos de la mujer era algo frecuente⁹.

En marzo de 1927 -ya de la mano con Matilde Huici- participaron en la Sociedad Matritense para protestar contra el artículo 438 del Código penal, solicitando su derogación en el nuevo Código. La reunión la presidió la señora de Riaño e intervinieron con ellas, Tomás Elorrieta, Carlos Sarthóu y Álvaro López Núñez¹⁰. En sus ponencias denunciaban la injusticia que suponía que el Código Penal solamente

⁵ *El Sol*, 5 de abril de 1922, p.6.

⁶ *La Libertad*, 16 de abril de 1925, p. 3.

⁷ Campoamor, Clara: «La mujer ante el Derecho», *La Libertad*, 9 de mayo de 1925, p.5.

⁸ *La Nación*, 16 de noviembre de 1925, p. 5

⁹ Esta afirmación puede comprobarse fácilmente a través de las crónicas sobre las actividades de la AUF, en las que eran habitual las asistencias de hombres (Cfr. *La Libertad*, 9 de junio de 1928, p. 10; *La Época*, 29 de noviembre de 1928, p. 2; *La Nación*, 21 de febrero de 1929, p. 4 entre otras).

¹⁰ *La Época*, 17 de marzo de 1927, no figura página.

contemplase la pena de exilio al marido culpable de homicidio de su mujer sorprendida en adulterio, y no impusiese ningún castigo por las heridas que no causasen la muerte de la esposa o de su acompañante.

El 29 de noviembre de 1928, el periódico *El Imparcial* recogía en sus páginas la reunión que el día anterior había tenido lugar entre las socias de la JUF. La noticia relataba que en esa asamblea se había optado por cambiar el nombre de Juventud Universitaria Femenina por el de Asociación Universitaria Femenina (AUF). También narraba los objetivos del programa que había sido expuesto por Matilde Huici, Jimena Quirós y por su presidenta, Clara Campoamor.

Como era frecuente en las conferencias de la JUF, también ese día asistieron varios hombres. En este caso, a las intervenciones de Huici, Quirós y Campoamor se sumaron las de Conrado Espín, secretario del Tribunal para Niños y Antonio Maseda, teniente de alcalde del distrito de la Universidad. El primero aprovechó su discurso para solicitar la cooperación de las mujeres para la labor que realizaba dicho organismo. El segundo cerró el acto animando a las universitarias a que «perseverasen con entusiasmo en la tarea emprendida»¹¹.

A raíz de este acto, el periódico *El Liberal* entrevistó unos días más tarde a Clara Campoamor. Durante la entrevista Campoamor aprovechó para explicar cuál iba a ser el eje en torno al cual giraría la AUF en esta nueva andadura: un mayor compromiso social. Compromiso que se traduciría en (1) el fomento del acceso a las mujeres a la educación y (2) el desempeño de tareas de asesoramiento médico y jurídico a través de la creación de dos consultorios, uno médico y otro jurídico.

Para el primer objetivo, Campoamor explicaba que el programa de la AUF contemplaba varios proyectos, citando entre los más inmediatos: la creación de una biblioteca popular -y enteramente gratuita para las mujeres-; la inauguración en febrero de un cursillo de orientación para bachilleres impartido por profesores y catedráticos de las Universidades para que explicasen los contenidos principales de las distintas disciplinas para que las alumnas valorasen cuáles respondían mejor a sus aspiraciones. Como ella lo definió, se trataría de «una enseñanza previa de las posibilidades de la carrera»; y la creación de becas para las universitarias. Para estas becas contaban con la ayuda de la International Federation of University Women, a la cual la AUF estaba afiliada. De esta manera se buscaba intensificar el intercambio de ofertas y demandas¹².

En cuanto a las cuestiones de asesoramiento, Campoamor relataba la creación inmediata de dos consultorías, una jurídica y social y otra médica. La primera, de

¹¹ *El Imparcial*, 29 de noviembre de 1928, p.5.

¹² Uno de sus grandes logros en este ámbito fue conseguir que el XII Congreso de la Federación de Mujeres Universitarias se celebrase en Madrid. Cfr. *La Nación*, 19 de noviembre de 1928.

la que estarían al cargo Clara Campoamor y Matilde Huici, tendría el encargo de «poder informar debidamente a toda mujer, cualquiera que sea su posición, sobre todos aquellos problemas naturales y derecho que la afectasen en su vida». Sobre el consultorio médico afirmaba que se buscaba principalmente la protección de la madre y del hijo, mostrando una especial sensibilidad hacia la madre soltera. En cualquier caso, se ofrecía a apoyo médico y asistencia espiritual así como «las luces necesarias para que pudieran atender a su estado»¹³.

Estos consultorios estarían atendidos, además de por miembros competentes de la AUF, por sus estudiantes afiliadas. Por último, en la entrevista Campoamor mencionaba la creación de un centro de protección a la menor, ya que en la situación social de la época, aunque estuviese amparada teóricamente por las leyes, en la práctica se encontraba totalmente abandonada.

También Matilde Huici fue entrevistada a raíz de la recién creada AUF. En las páginas de *Mundo Gráfico* podía leerse cómo Huici destacaba que la AUF buscaba llegar a todas las mujeres, porque su intención no era «fiscalizar en la conciencia ajena, siendo, por lo tanto, indiferente que nuestras protegidas profesen tales ó cuales ideas sociales, religiosas ó políticas». También ponía de manifiesto que «el deseo de la mujer española por instruirse, por emanciparse dignamente y, en una palabra, por ser útil á sus semejantes, es mayor cada día». Y relataba con orgullo las tareas realizadas por la Oficina de Orientación Médica, dirigida por María Bardán y las de la Oficina de Orientación Social y Jurídica. Huici se despedía de la entrevista con el programa de la AUF, que comenzaba proclamando: «¡Protección á la mujer desvalida! Las mujeres universitarias, que tuvieron la fortuna de alcanzar un mejor nivel cultural con que embellecer su vida, consideran un deber entregar el espíritu y la voluntad á la defensa y mejoramiento de todas las mujeres, sus hermanas»¹⁴.

Junto con las actividades de las Oficinas de Orientación, la AUF programaba Conferencias y Jornadas. Sus intervenciones iban dirigidas a un público diverso. En ocasiones, el público eran personas destacadas del mundo de la Política, del Derecho, de la Ciencia, de la Academia... pero, en otras ocasiones, estos espacios servían como lugares de debate y visibilidad de las universitarias, en la que se alternaba la presencia femenina y masculina en la tribuna. Campoamor y Huici participaban con frecuencia en unas y otras conferencias para aportar el punto de vista jurídico.

Desde su creación, Clara Campoamor y Matilde Huici enfocaron los objetivos de la asociación en la demanda de derechos jurídicos para mujeres y niños, como el establecimiento de la paternidad, la reforma del Código Civil en lo que hacía referencia al

¹³ *El Liberal*, 11 de diciembre de 1928, p. 3.

¹⁴ *Mundo Gráfico*, 2 de octubre de 1929, pp. 18 y 33.

derecho de las mujeres casadas a disfrutar y disponer libremente de su salario. Desde el punto de vista Penal, pedían la abolición de la prostitución. De hecho, cuando se creó en 1931 el Patronato de Protección de la Mujer en sustitución del Patronato Real para la Represión de la Trata de Blancas, Campoamor y Huici fueron invitadas a formar parte en calidad de representantes de las profesiones liberales¹⁵.

También el logro del sufragio femenino estaba entre sus retos. En el camino hacia la consecución de este objetivo colaboraron con otras organizaciones partidarias del sufragio femenino como la *Asociación Nacional de Mujeres Españolas* y el *Lyceum Club* donde militaban muchas de sus socias. Con la proclamación de la II República, el Decreto del 8 de mayo de 1931 modificaba la Ley electoral de 1907, lográndose así que la mujer pudiera ser elegible -aunque no electora-. Así, tras las elecciones generales de 1931, resultaron elegidas las juristas Victoria Kent, por el Partido Republicano Radical Socialista (PRRS) y Clara Campoamor, del Partido Radical (PRR)¹⁶.

Campoamor insistió a su partido para entrar en la comisión de Constitución. Y desde ahí -y luego, posteriormente, en el debate parlamentario-, se manifestó a favor de una serie de derechos de la mujer. Defendió con ahínco el voto para la mujer y la inclusión del derecho al sufragio universal dentro del articulado de la Constitución (artículo 34). Además, abogó por el principio de no discriminación por razón de sexo (artículo 25); el acceso de todos los españoles, sin distinción de sexo, a los empleos y cargos públicos según su mérito y capacidad (artículo 40). Si bien no pudo evitar que se añadiese al artículo «salvo las incompatibilidades que las leyes señalen», salvedad que afectó a las profesiones jurídicas. También defendió el principio de igualdad civil en el matrimonio, el divorcio de mutuo acuerdo a instancia de parte si concurría causa justa y la igualdad de hijos e hijas habidos dentro y fuera del matrimonio, así como la investigación de la paternidad (artículo 43).

Y si bien el reconocimiento constitucional de estos derechos le llevó a ser defenestrada en la vida política española, también le valió el reconocimiento y los homenajes por parte de sus compañeras¹⁷.

2.2. El «feminismo en marcha»

Como se ha ido viendo, la prensa escrita estuvo pendiente de los logros alcanzados por estas mujeres. Los medios de la época siguieron con interés el desarrollo de sus

¹⁵ *La Voz*, 12 de septiembre de 1931, p.5.

¹⁶ También salió elegida la escritora Margarita Nelken, por el Partido Socialista Obrero Español (PSOE).

¹⁷ *La Libertad*, 8 de octubre de 1931, p. 4.

acciones. La revista *Estampa* en su edición del 26 de febrero de 1929 dedicó una página entera a una imagen en la que se veía a tres mujeres de la AUF pegando un cartel bajo el título «Las mujeres en ayuda de las mujeres». El texto que acompañaba a la fotografía explicaba que varias universitarias habían recorrido las calles de Madrid poniendo pasquines en los que brindaban su ayuda a todas las mujeres españolas. Y detallaban que la AUF les ofrecía «consejo, dirección y amparo espiritual, jurídico, médico y social, a la madre abandonada, a la menor desamparada; en fin, a la mujer indefensa ante cualquier problema o conflicto en que necesite orientación médica, jurídica o social; a la obrera, a la mujer sin ayuda ni apoyos, todo de un modo absolutamente gratuito»¹⁸.

Pero las crónicas de la época no solo seguían con interés sus aportaciones en la vida pública, sino que también querían conocer cómo eran estas mujeres. Fueron varias las entrevistas que les hicieron durante estos primeros años, las cuales contribuyeron a la puesta en marcha de nuevas formas de conocimiento autorreferencial, acciones que se centraban en darles visibilidad y en la reflexión académica sobre las propias mujeres¹⁹.

Un ejemplo es el reportaje «El Feminismo en marcha. Los ‘abogados’ de España están contentas de su profesión», que publicaba la revista *Estampa* el 21 de febrero de 1928 en el que recogía las opiniones de Victoria Kent, Clara Campoamor y Matilde Huici, «las tres abogados de Madrid». La noticia incluía, junto con las fotos de las tres, la imagen de María Lacunza, primera abogada en Pamplona. Las tres, si bien cada una con su discurso, coincidían en: (1) afirmar que el interés por las cuestiones sociales y el amor a la justicia les motivó a estudiar Derecho; (2) la crítica a la limitación a la hora de ejercer profesiones jurídicas y el agravio que esto suponía ya que sus compañeros hombres no tenían ninguna. Al respecto argumentaban que la mujer podía desempeñar todas las profesiones que quisiera, «sin más limitaciones que la capacidad individual»; y que «hablar de cultura ‘propia de la mujer’ y de profesiones ‘propias de la mujer’ no tenía ningún sentido. Por último, (3) destacaban lo que de positivo iba a suponer la entrada de mujeres en el Derecho, afirmando que la mujer-letrado batallaría hasta conseguir que se restableciese la igualdad económica, civil, social y política entre los sexos, «porque siente también como ninguna otra en la carne viva toda la trágica desigualdad con que la afrenta la ley, en cuya formación no intervino jamás. Cuando intervenga habrá comenzado la equidad»²⁰.

¹⁸ *Estampa*, 26 de febrero de 1929, p. 41.

¹⁹ Sanfeliú, Luz, *op. cit.*, p.557.

²⁰ V.S.O.; «El feminismo en marcha. Las ‘abogados’ de España están contentas con su profesión», *Estampa*, 21 de febrero de 1928, pp. 19-20.

Varios años más tarde, con motivo de los cambios que la II República prometía incorporar, Josefina Carabias firmaba un amplio reportaje titulado «Las mujeres van a ser jueces, notarios, registradores...», para *Estampa*. En ese reportaje Carabias argumentaba que la razón de que en España hubiese pocas mujeres que optasen por la carrera de Derecho, en comparación con su presencia en otras Facultades, como Farmacia o Medicina, era que las mujeres tenían vetado el acceso a las oposiciones, quedándoles solo como opción «la dura tarea de defender pleitos o arrinconar su título como un trasto inútil». El reportaje iba acompañado de las fotografías de Victoria Kent, Clara Campoamor, Matilde Huici, Concha Peña, Sara Meynar, Maruja Argüelles y María Lacunza. A continuación, Carabias comparaba la situación en Francia y en Gran Bretaña, acompañando de nuevo sus palabras con imágenes de mujeres juristas extranjeras como Freda Slutzkin, Marga Suger, Solange Monclair, Golda Richmonde, Seethe Doss y Begun Faruki. Sin duda, una bonita manera de visibilizar a las mujeres juristas, poniéndoles nombre y rostro. El reportaje finalizaba con las opiniones a favor y en contra de algunos juristas relevantes de la época sobre la posibilidad de que las mujeres juristas pudiesen acceder a Notarías, Registros y Magistraturas²¹.

En definitiva, poco a poco las mujeres españolas iban ganando espacio en la esfera jurídica, luchando por alcanzar la ansiada igualdad para todas; pero el estallido de la Guerra Civil el 18 de julio de 1936 -y los cuarenta años de dictadura militar que le siguieron- pusieron fin no solo a las esperanzas de muchas personas sino también a los avances jurídicos que se habían logrado hasta entonces.

3. La lucha por la igualdad jurídica durante el régimen franquista (1939-1975)

3.1. Acciones en los primeros años del régimen franquista

Con el régimen de Franco, la mujer fue perdiendo los pocos derechos que había adquirido y se ignoró la igualdad jurídica de los sexos recogida en la Constitución republicana. No obstante, también durante los primeros años del régimen hubo juristas que dejaron su impronta en aras a la igualdad jurídica. Porque, a pesar de las dificultades, tampoco durante esta etapa las mujeres juristas permanecieron calladas. En la medida de sus posibilidades hubo mujeres que lucharon para recuperar la igualdad jurídica.

Una de las más activas fue la abogada y escritora Mercedes Formica, que se había especializado en temas relacionados con los derechos de la mujer. Llevó a cabo una

²¹ Carabias, Josefina: «Las mujeres van a ser jueces, notarios, registradores...», *Estampa*, 9 de abril de 1932, pp. 3-6.

intensa labor en la denuncia del trato desigual que sufrían las mujeres en el ámbito laboral, donde exigía un cambio en el acceso a los empleos y cargos oficiales (cambio que se logró en un primer paso en 1961 y totalmente en 1966); también fue enérgica en la crítica al tratamiento penal sobre el adulterio, penalizado únicamente en el caso femenino. No consiguió su despenalización, pero sí que se igualara el trato, considerándose causa de separación y sin distinguir si era hombre o mujer quien lo cometía.

No obstante, junto con sus reivindicaciones en el ámbito de Derecho público, fue en el campo del derecho privado donde logró uno de sus grandes éxitos. En concreto, la reforma del Código Civil de 1958 es deudora de una campaña realizada por Mercedes Formica a través del diario *ABC*. El punto de arranque fueron unas reflexiones en el artículo *El domicilio conyugal*²² escrito a raíz del caso de Antonia Pernía Obrador, apuñalada con doce cuchilladas por su marido, quien la había maltratado en numerosas ocasiones y de quien la legislación no le había permitido separarse bajo castigo de perder su casa, a sus hijos y todos sus bienes²³. A raíz de esta campaña, muchas mujeres se decidieron a relatar por primera vez las dramáticas situaciones que estaban viviendo. A la redacción del *ABC* llegaban más de 100 cartas diarias, también de padres y hermanos de mujeres maltratadas que contemplaban la situación con impotencia²⁴.

Formica continuó con sus crónicas y con conferencias sobre la necesidad de reformar el Código Civil. No estuvo sola en este empeño. Junto con el apoyo del *ABC*, contó con la colaboración de varios y varias colegas. En 1954, con motivo de la apertura del año judicial, José Castán Tobefías, Presidente del Tribunal Supremo, leyó un discurso titulado «Los derechos de la mujer y la solución jurídica de los conflictos conyugales», en el que se mostraba a favor de la reforma avalada, a su juicio, por la transformación de la sociedad y de las mujeres²⁵. A su vez, en los cursos académicos 1953-1954 y 1954-1955 en la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia se celebraron una serie de conferencias que se sumaron a la petición de Formica. Entre las participantes estuvieron las juristas Concha Sierra, M. Luisa Suárez, Rosario Sáinz y Marta Moreno de Pardo²⁶.

El cambio se logró el 24 de abril de 1958. Y así, gracias a la campaña impulsada por Formica, a partir de ese año las mujeres pudieron ser tutoras y testigos en los

²² Formica, Mercedes: «El domicilio conyugal», *ABC*, 7 de noviembre de 1953, no figura página.

²³ El artículo estuvo congelado durante tres meses por la Censura. Cfr. *ABC*, 7 de noviembre de 2003, p. 48.

²⁴ *ABC*, 7 de noviembre de 2003, p. 51.

²⁵ *ABC*, 16 de septiembre de 1954, p.17.

²⁶ Ruiz Franco, Rosario, «Participación de Mujeres en el ámbito jurídico durante el franquismo: la creación de la Asociación española de mujeres juristas», en *Mujeres, regulación de los conflictos sociales y cultura de la paz*, Aguado, Anna (ed.), Valencia, Universitat de València, 1999, pp. 135-136.

testamentos. Asimismo, la casada que contraía segundas nupcias conservaba la patria potestad sobre los hijos habidos en el primer matrimonio, mientras que la mujer en trámites de separación y presunto cónyuge inocente, no debería abandonar el domicilio, ya considerado «casa de la familia» (frente al anterior «casa del marido»), ni podía ser depositada por su esposo durante el proceso de separación. Además, durante ese tiempo no se le privaba de la guarda de los hijos. En materia económica la reforma fue menos amplia, ya que se mantuvo la licencia marital. No obstante, se reformó el artículo 1413 del Código Civil en el que se recortaban algunas facultades en la disposición del marido sobre los gananciales al necesitar el consentimiento de la esposa²⁷.

3.2. La Asociación de Mujeres juristas de España

A finales de los años '60, la situación jurídica para las mujeres había mejorado, pero todavía quedaba para llegar a la plena igualdad jurídica. En estos años, destaca la labor asociativa llevada a cabo por la abogada María Telo. Telo mantenía un bonito intercambio epistolar con Clara Campoamor²⁸, por entonces ya exiliada en Lausana. A través de las cartas, Campoamor le iba informando a Telo sobre las actividades de las mujeres en Suiza, especialmente de las juristas, cuestiones como a qué profesiones tenían acceso y las modificaciones legislativas a su favor, para que pudieran servir de base a la «apagada lucha» que se vivía en España²⁹. Por su parte, Telo le enviaba ejemplares de revistas de Derecho civil que le eran útiles para sus trabajos. También comentaban las acciones de la Federación Internacional de Mujeres de Carreras Jurídicas (FIMCJ) y las dificultades para lograr el voto femenino en Suiza.

Telo, que había iniciado sus acciones en favor de la mejora de la situación jurídica de las mujeres en los años '50, era, igual que Campoamor, una firme convencida de que los esfuerzos por lograr la igualdad jurídica de la mujer en España valían la pena. En esos años, ingresó en la Federación Internacional de Mujeres de Carreras Jurídicas (FIMCJ)³⁰. En 1969 organizó en Madrid, con el patrocinio del Consejo General de la Abogacía Española y el apoyo del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid, el Consejo anual de dicha Federación. Asistieron un elevado número de mujeres juristas de todo el mundo así como destacados abogados varones. El diario *ABC*, destacando el hecho de que por primera vez en España se celebrase una reu-

²⁷ Ruiz Franco, Rosario, «Pequeña historia de ayer: la memoria histórica a través del testimonio de Mercedes Formica», *Trocadero*, 16, 2004, p. 32.

²⁸ <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/12923175?nm>

²⁹ <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/12923175?nm>, Carta del 6 de enero de 1959.

³⁰ Ruiz Franco, Rosario, «La situación legal: discriminación y reforma». *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Nielfa, Gloria (ed.), Madrid, Editorial Complutense 2003, pp. 117-143.

nión de mujeres profesionales del Derecho³¹, asumió la difusión de las sesiones y trabajos del Consejo. Tras las experiencias vividas en el Consejo, se tomó la decisión de crear un foro de debate en el que las mujeres juristas aportaran sus experiencias con unas líneas marco ajustadas a la realidad de sus actuaciones. De esta manera nació la Comisión de Estudios, dependiente de la FIMCJ. La Comisión estaba integrada por nueve abogadas bajo la presidencia de María Telo Núñez. A todas ellas les unía «además de su vocación jurídica, su interés y su preocupación por erradicar las discriminaciones vigentes en la legislación franquista hacia las mujeres y la mejor manera de trabajar con eficacia era haciéndolo de forma conjunta»³².

Como consecuencia de las gestiones realizadas durante este periodo preparatorio, en julio de 1971 se creó la Asociación Española de Mujeres Juristas, bajo la presidencia de María Telo Núñez, convirtiéndose en la primera agrupación de estas profesionales en España. Los fines de esta Asociación eran: «(1) el estudio del Derecho, especialmente aquél que afecte directamente a la mujer o a la familia; (2) promover la adecuación de normas legales a la época actual, y (3) la promoción de la mujer, dentro de sus respectivas profesiones, y particularmente de las tituladas en Derecho»³³. Pocos meses después, los medios se hacían eco de las primeras actividades de la AEMJ al recoger la noticia del ciclo organizado por la Asociación junto con la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. El ciclo, centrado en la cuestión de la evolución de la mujer en la vida política, social y jurídica, contó con las intervenciones de juristas del momento, como Josefina Alzugaray y la propia María Telo³⁴ y el 10 de junio de 1972 se publicó la autorización gubernamental por la que la AEMJ podía formar parte de la Federación³⁵.

Llevaron a cabo una importante labor de difusión para concienciar sobre la necesidad de reformar la situación jurídica de las mujeres. Impartían por medio de conferencias, cursos y entrevistas, pero, sin duda, uno de sus grandes hitos fue conseguir la entrada de mujeres en la Comisión General de Codificación.

3.3. La entrada en la Comisión General de Codificación

La Comisión General de Codificación (CGC) es el órgano superior colegiado que asesora al Ministro de Justicia. A la Comisión le corresponde, en el ámbito de sus

³¹ ABC, 3 de septiembre de 1969, p. 42.

³² Ruiz Franco, Rosario, «María Telo y la participación de mujeres juristas en la Comisión General de Codificación (1973-1975), *Asparkia: Investigación feminista*, n. 17, 2006, p. 168.

³³ <http://www.aemj.es/>

³⁴ ABC, 22 de febrero de 1972, p. 47; ABC 4 de abril de 1972, p. 49.

³⁵ ABC, 10 de junio de 1972, p. 30.

competencias, la preparación de los textos prelegislativos y de carácter reglamentario y cuantas otras tareas se le encomiendan para la mejor orientación, preservación y tutela del ordenamiento jurídico. A lo largo de su historia ha sufrido diversas modificaciones e, incluso, un cambio de nombre. Durante la República fue sustituida por la Comisión Jurídica Asesora, de la que fue Vocal Matilde Huici. En 1938, Francisco Franco, por Decreto de 25 de marzo, restableció la vigencia y el funcionamiento de la Comisión General de Codificación.

Dadas sus funciones, la entrada de mujeres juristas en la CGC era un paso natural –e imprescindible- si se quería un ordenamiento que contemplase todas las perspectivas. Pero el camino hasta lograr entrar no fue sencillo.

El 18 de marzo de 1972, María Telo, en nombre de la AMJE, le escribió al Ministro de Justicia, Antonio María de Oriol y Urquijo, solicitando la admisión de mujeres como vocales en la Comisión General de Codificación. La petición se basaba en la necesidad de que las mujeres estuviesen representadas en este organismo, de manera que «su voz y voto de dejase sentir en las decisiones de tan alto organismo»³⁶.

El eje argumental de la petición giraba en torno al convencimiento de que, si realmente la Comisión deseaba elaborar leyes justas y equilibradas, era imprescindible la aportación de mujeres juristas. La razón estaba en que éstas, además de sus conocimientos jurídicos, podían aportar su punto de vista femenino de la problemática, en este caso concreto, familiar³⁷.

La respuesta del Ministro no fue la esperada, motivo por lo que, de nuevo, se dirigió a él, lamentándose de que se considerase que en toda España no existiese una mujer jurista con méritos suficientes para ser designada Vocal Permanente de la Comisión. Telo destacaba, además, lo necesario, por enriquecedor y complementario que era, la aportación femenina en las tareas legislativas. La ausencia de mujeres en la Comisión se traducía en una visión sesgada de la realidad y, por tanto, de su regulación jurídica. Con sus palabras:

«Estamos de acuerdo Excmo. Sr. que no puede existir diferencia entre un hombre y una mujer juristas, en cuanto a la formación jurídica recibida y el ejercicio de su actividad profesional; pero, permítaseme decir que sí la hay en cuanto a la posición que, como seres humanos, ambos ocupan dentro de la sociedad y de la familia. Es indiscutible que hombres y mujeres tenemos asignada en la vida privada y familiar –con proyección en la pública-, por razones biológicas y de costumbre, funciones distintas, lo que provoca de hecho también distintos enfoques del mismo problema»³⁸.

³⁶ Telo, María, *Mi lucha por la igualdad jurídica de la Mujer*, Aranzadi, Pamplona, 2009, p. 75.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

Y más adelante añadía:

«Al momento de legislar, hombres y mujeres juristas, pensamos deben aportar, además de sus conocimientos jurídicos, el conocimiento real de la materia a estudiar, complementándose el punto de vista masculino con el femenino. Porque el Derecho, creemos, no es una abstracción que puede solucionar con estudios teóricos problemas reales. El derecho es vida y la Ley no debe olvidarlo; vida real, del momento, no vida pasada. Si la sociedad está compuesta por hombres y mujeres, Excm. Sr., las mujeres no debemos estar excluidas de la tarea de legislar»³⁹.

Finalmente, tras un intenso intercambio epistolar, el 9 de octubre de 1972, María Telo recibía del Ministro de Justicia la notificación de la posibilidad de incorporar a mujeres dentro de la CGC como miembros de libre designación⁴⁰. De esta manera, junto con Belén Landáburu González, Carmen Salinas Alfonso y Concha Sierra Ordoñez, entró a formar parte de la Comisión General de Codificación, siendo la primera vez en la historia desde su creación, en 1843, que ingresaban mujeres.

Accedieron a la Comisión a través de la creación de una Sección especial para tratar las reformas relativas a la mujer y el derecho de Familia. Los trabajos de la Sección especial de la Comisión General de Codificación para la reforma del Derecho de Familia dieron su primer fruto con la Ley 14/1975 de 2 de mayo. La aprobación de esta ley supuso un hito importantísimo en la lucha por la igualdad jurídica de la mujer, porque su contenido implicaba una radical modificación del estatus jurídico de la mujer casada. En concreto, se sustituía el deber de obediencia que la mujer casada tenía con el marido, por el deber de los esposos a su respeto y protección recíprocos, actuando siempre en interés de la familia. Asimismo, se suprimió la exigencia de licencia marital que se exigía para cualquier cosa significativa y dejaba a las mujeres casadas españolas en una anacrónica privación de derechos. De esta manera, gracias al tesón y esfuerzo de estas mujeres juristas se logró acabar con ese *fósil jurídico* que era la incapacitación casi total en la vida social y económica de la mujer casada.

A los pocos días de aprobarse la norma, Pilar Urbano entrevistaba a María Telo⁴¹. En la entrevista, Telo explicaba el alcance y la trascendencia que tenía el fin de la licencia marital y se congratulaba por los avances conseguidos, si bien recordaba que el trabajo seguía porque todavía quedaban escollos para que las españolas alcanzasen la esperada igualdad jurídica.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Ruiz Franco, Rosario, «María Telo y la participación de mujeres juristas en la Comisión General de Codificación (1973-1975)», *Asparkia: Investigació feminista*, n. 17, 2006, p. 173.

⁴¹ Urbano, Pilar: «María Telo y la mujer casada en el Código civil», *ABC*, 9 de mayo de 1975, pp. 97-99.

4. Conclusiones. La herencia de una larga lucha

El 5 de diciembre de 1978, la ciudadanía española votó a favor de la Democracia. A partir de ese momento, se sucedieron una serie de reformas normativas que eliminaron los últimos escollos del régimen anterior que todavía limitan la capacidad de obrar de la mujer casada.

Desde que las primeras pioneras juristas comenzaran su labor se ha avanzado mucho a nivel normativo. Entre otros progresos, cabe mencionar la entrada en funcionamiento de los Juzgados de Violencia sobre la Mujer desde 2005. La creación de estos juzgados, además de estar contemplados en la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre sobre violencia sobre la mujer, respondían a un llamamiento de las Naciones Unidas para atender estos delitos. Otro paso adelante fue la aprobación de la Ley Orgánica 3/2007 de 22 de marzo para la Igualdad efectiva de mujeres y hombres, con la que, de manera transversal, se han introducido mecanismos para garantizar la igualdad de trato y oportunidades entre mujeres y hombres. Buscando dar a la sociedad un marco jurídico que permitiese avanzar hacia la plena igualdad, en 2019 se aprobó el Real Decreto-ley 6/2019, de 1 de marzo, de medidas urgentes para garantía de la igualdad de trato y de oportunidades entre mujeres y hombres en el empleo. Este real decreto-ley contiene 7 artículos que se corresponden con la modificación de siete normas con rango de ley que inciden de forma directa en la igualdad entre mujeres y hombres. Por otro lado, en España existen hoy día diversas asociaciones de mujeres juristas (AEMJ, Themis, Asociación de Mujeres juezas de España...), además, las agrupaciones profesionales mixtas cuentan con secciones o comisiones de igualdad. Por tanto, aunque queden asuntos y mejoras pendientes, no se pueden ignorar los avances que hemos logrado gracias a esfuerzos –en ocasiones sobrehumanos- de aquellas que nos precedieron y con quienes estamos en deuda y merecen no caer en el olvido.

BIBLIOGRAFÍA

- Campoamor, Clara: «La mujer ante el Derecho», *La Libertad*, 9 de mayo de 1925, p.5.
- Carabias, Josefina: «Las mujeres van a ser jueces, notarios, registradores...», *Estampa*, 9 de abril de 1932, pp. 3-6.
- Formica, Mercedes: «El domicilio conyugal», *ABC*, 7 de noviembre de 1953, no figura página.
- Ruiz Franco, Rosario, «La situación legal: discriminación y reforma». *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Nielfa, Gloria (ed.), Madrid, Editorial Complutense 2003.
- «María Telo y la participación de mujeres juristas en la Comisión General de Codificación (1973-1975)», *Asparkia: Investigación feminista*, n. 17, 2006.
- «Participación de Mujeres en el ámbito jurídico durante el franquismo: la creación de la Asociación española de mujeres juristas», en *Mujeres, regulación de los conflictos sociales y cultura de la paz*, Aguado, Anna (ed.), Valencia, Universitat de València, 1999.
- «Pequeña historia de ayer: la memoria histórica a través del testimonio de Mercedes Formica», *Trocadero*, 16, 2004.
- Sanfeliú, Luz, «Educación superior femenina y nuevas conformaciones identitarias: Juventud Universitaria Femenina (1919-1939)», *Historia Contemporánea*, 55, 2017, pp. 547-573.
- Telo, María, *Mi lucha por la igualdad jurídica de la Mujer*, Aranzadi, Pamplona, 2009.
- Urbano, Pilar: «María Telo y la mujer casada en el Código civil», *ABC*, 9 de mayo de 1975, pp. 97-99.
- V.S.O.: «El feminismo en marcha. Las 'abogados' de España están contentas con su profesión», *Estampa*, 21 de febrero de 1928, pp. 19-20.



*The Exclusion of Women in the Enlightenment:
When Reason Turned Against Its Own Principles*

*La exclusión de la mujer en la
Ilustración: cuando la razón se volvió
contra sus propios principios*

DR^a. IRENE GÓMEZ FRANCO

Universitat de Girona, Departamento de Filosofía
irene.gomez@udg.edu

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.003>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 57-80



Recibido: 11/03/2022

Aprobado: 07/10/2023

Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de I+D+i TED2021-130322B-I00 «Los sótanos de la desinformación. De usuarios a terroristas en la sociedad digital (DESTERRA)», financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/ y por la «Unión Europea NextGenerationEU/PRTR» e «INconRES: Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales (en la era digital)», PID2020-117219GB-I00).

Resumen

El presente artículo examina las contradicciones de la razón ilustrada a través de las lentes de la filosofía hermenéutica y feminista de la igualdad. Las teorías de los filósofos más estudiados de la Ilustración han alimentado la desigualdad de género sobre la que se han sentado las bases de la razón occidental. El argumento arranca de un ejemplo paradigmático: la concepción antropológica kantiana de la mujer analizada en contraposición con las tesis igualitaristas de algunos de sus coetáneos. En segundo lugar, se sostiene que las incoherencias en la aplicación práctica de la razón resultantes de estas deficiencias teóricas se han venido perpetuando intergeneracionalmente. Una igualdad real solo se puede alcanzar revisitando y corrigiendo la miopía teórica del canon filosófico occidental que ha formado la tradición.

Abstract

This article examines the contradictions of reason in the Age of Enlightenment through the lens of hermeneutic and feminist philosophy of equality. The theories of the most studied philosophers of the Enlightenment have fed the gender inequality on which the foundations of Western reason have been laid. The argumentation departs, as a paradigmatic example, from the contrast between Kantian anthropological conception of women and the more egalitarian theses of some of his contemporaries. Secondly, I argue that the inconsistencies in the practical application of reason resulting from these theoretical shortcomings have been perpetuated intergenerationally. Real equality can only be achieved by revisiting and correcting the theoretical myopia of the Western philosophical canon that has formed the tradition.

Palabras clave: Ilustración, razón práctica, Immanuel Kant, igualdad de género, mujeres, justicia intergeneracional.

Keywords: Enlightenment, practical reason, Immanuel Kant, gender equality, women, intergenerational justice.

Una Ilustración a medias¹

En las conexiones entre memoria y justicia, Walter Benjamin el suicida, hacía uso de una peculiar anamnesis para pasar el cepillo a contrapelo a la historia. Esta peculiar tarea nos va a permitir examinar cómo en el siglo de las luces aconteció el inicio de la contradicción de la razón práctica. O, en otras palabras, de acometer una revisión hermenéutica con perspectiva feminista de las tesis de algunos de nuestros filósofos más ilustres dado que su conformidad al estado de cosas en el que se encontraban produjo una consecuente traición a sus propios principios filosóficos. En esta empresaemergerán las voces de pensadoras y “defensores de las mujeres”, como se han venido denominando con posterioridad, que en la época de la Ilustración se rebelaron contra las estructuras patriarcales impuestas y el control de la razón por parte de los intelectuales y los poderes establecidos. La lectura más ortodoxa de la historia de la filosofía no ha hecho más que obviar las contribuciones de estas voces reivindicativas y “extraordinarias” que, a la sazón, arrojaron luz al trasfondo de ostracismo en el que se han sentado las bases de la razón occidental.

Una lectura rigurosa desde una perspectiva feminista de la igualdad de género lo que pone de manifiesto, entonces, es que el proyecto ilustrado acabó convirtiéndose en un proyecto truncado, una Ilustración *a medias*: en su ambición de justicia universal acabó excluyendo a la mitad de la población, a las mujeres, de la esfera del saber (conocimiento), del tener (ciudadanía) y del poder (participación en la vida pública). Se le negó la posibilidad de ser *sujeto político, moral e histórico*.² De hecho, si retomamos el lema harto reproducido de la revolución francesa, la libertad se convierte en la cabeza de lista de la ética y la política seguida por los supuestos de la fraternidad, pero a la igualdad se la pasa por el dogal en cuanto se excluye *de facto* a las mujeres de los principios universalistas de autodeterminación y emancipación.

Este símil hermenéutico, como cepillada a contrapelo, nos permite reflexionar acerca de las condiciones de injusticia en las que se ha forjado la razón occidental, pues las mujeres han tenido que adaptar sus deseos, aspiraciones y comportamiento a la categoría en la que se les ha reconocido. Es decir, en los tiempos de la Ilustra-

¹ Las traducciones son mías cuando no se cite una edición en castellano.

² Roldán, C. “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant”, *Ideas y Valores*, LXII (1), 2013, p. 187.

ción la mujer es un sujeto *amoral* y *apolítico*, desprovisto de capacidad para la vida pública y la adquisición de virtudes genuinas. No obstante, a la vez, se le considera en sus plenas facultades en la medida en que se le castiga penalmente de la misma manera en que se perseguiría y ejecutaría a un varón.³ Los estereotipos y la costumbre de la época instalados tanto en la *theoria* como en la *praxi* no fueron superados por las tesis de filósofos ilustrados que defendían con prodigalidad la razón crítica en su lucha contra el dogmatismo y las supersticiones de etapas anteriores. Antes bien, mientras la fe en el progreso, la emancipación del hombre y el cosmopolitismo se justificaban a través de esa misma razón, sostenían y defendían un sistema anclado en las desigualdades de género dando lugar a arreglos injustos en los que las mujeres nunca iban a alcanzar una igualdad de derechos, de representación, de credibilidad de discurso y de acceso al conocimiento.

Las consecuencias desde un punto de vista intergeneracional son evidentes: una prevalencia de estas hipótesis acerca de la inferioridad física e intelectual de la mujer, y la consecuente reproducción de condiciones de desigualdad, opresión e injusticia que durante siglos han discriminado a las mujeres en tanto que se les ha apartado del campo del saber y la libertad de expresión, del espacio de reflexión, discusión y actuación pública.

Si usamos la perspectiva de las capacidades tal y como la entienden Martha Nussbaum y Amartya Sen se puede establecer que a lo largo de los siglos se ha venido limitando el conjunto de oportunidades reales o alternativas factibles que tienen a disposición las mujeres para que puedan llevar vidas valiosas, para escoger autónoma y libremente, en comparación con las opciones de las que disponen los varones. Todo ello basado en creencias y argumentos falaces que responden al hábito y a la tradición.

Desde los años ochenta, reconocidas filósofas feministas han venido realizando un importante trabajo hermenéutico de revisión del legado de la Ilustración.⁴ Esta tradición feminista y hermenéutica de la igualdad coincide en señalar que es en Immanuel Kant donde emergen de manera ejemplar estas paradojas: los principios universalistas rectores de la razón traicionan sus propios supuestos en su aplicación práctica.

Las tesis de género de la filosofía kantiana se fundamentan en una concepción de la naturaleza humana totalmente al amparo de lo convencional de la época,

³ La conocida expresión de Olympe de Gouges en su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana lo deja bien claro: si “la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, debe tener también el de subir a la Tribuna” artículo X.

⁴ Se trata de diferentes autoras que confluyeron a finales de los años ochenta en el “Seminario Permanente Feminismo e Ilustración” impartido por Celia Amorós en la Universidad Complutense de Madrid. A este respecto, contamos con la obra de Marta Madruga que recoge el impacto y trascendencia de ese Seminario. Cfr. Marta Madruga, *Feminismo e Ilustración*, Madrid, Cátedra, 2020.

pero, también, de los avances de la biología del momento. Impregnadas de connexiones fisiológicas y argumentos empíricos, tal y como viene recogido de manera explícita en su antropología, estas ideas discriminatorias entran en pleno conflicto con lo que Kant postula en la parte ética del sistema, es decir, con la universalidad de los conceptos de autonomía y libertad, lo que se convierte, en la práctica, en la exclusión de la mujer de la idea misma de ciudadanía.

Kant y el espíritu de una época

Una explicación altamente plausible de la visión ilustrada la encontramos ligada al nacimiento por aquella época de la antropología como disciplina científica independiente, lo que da lugar a una desvinculación de la antropología y la ética produciendo una “doble moral” y una “ética estética”⁵; desvinculación de la que no se salva el sistema filosófico de Kant. En las tesis del filósofo encontramos que la mujer viene a ser relegada a un estatuto pre-cívico y pre-moral, o lo que es lo mismo, se instaura

“un estatuto ético para varones —o ética racional de principios— y uno pre-ético para mujeres —o estética del bien (el “bello sexo” elige el bien por su belleza), de manera que sólo los varones podían tener virtudes *auténticas*, mientras que las de las mujeres eran *adoptadas*”.⁶

La lectura fisiológica de lo que se consideraba la “naturaleza de la mujer” traducía pues una supuesta inferioridad física en una debilidad a nivel cognoscitivo, moral y político. Sin juzgar críticamente, las implicaciones prácticas de tal asunción se revertían en la exclusión de la mujer de la esfera civil e incluso de la posibilidad misma de construirse como un sujeto libre de actuar y cuestionar los mismos principios de la moral. Se le reducía a los muros domésticos y se proclamaba su incapacidad para cualquier tarea que se considerara guiada por la razón y no por el sentimiento o placer. “[L]a mujer —afirmaba sin ambages Kant— debería reinar y el hombre gobernar; ya que la inclinación [o afección, *Neigung*] reina y la razón gobierna”.⁷

⁵ Roldán, C., “Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para Damas y *Querelle des femmes*”, *Arbor*, 184 (731), 2008b, p. 463.

⁶ Roldán, C., “Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana”, en Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política* (pp. 219-237), Madrid, Biblioteca Nueva, 2008a, p. 224.

⁷ Kant, I., *Antropología*, Ak. VII, 309. Aparecen entre corchetes el volumen y las páginas correspondientes a su localización en la canónica edición de la Academia [Ak.: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich

Para mostrar que en Kant encontramos el ejemplo por antonomasia de la traición de la razón universalista a sus principios cabe prestar atención a dos aspectos de su teoría.

En primer lugar, desde el punto de vista kantiano la filosofía práctica estaría compuesta por una “metafísica de la moral” (o de las costumbres) y una “antropología práctica” tal y como viene expresado en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. La primera parte de esta filosofía moral constituye un sistema de principios morales *a priori* y, por tanto, exento de incursiones o influencias empíricas. La antropología práctica, el segundo componente, nace exactamente de la experiencia y constituye el espacio de implementación de los principios metafísicos.⁸ Más tarde, en su obra *Metafísica de las costumbres*, encontraremos de nuevo el recurso a este conocimiento científico de lo *natural* en el hombre.

Tendremos que tomar frecuentemente como objeto la naturaleza peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para mostrar en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*. ---Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero, sin embargo, puede aplicarse a ella.⁹

De esta manera, “aunque la filosofía práctica de Kant esté siempre basada en principios metafísicos o *a priori*, su forma final reconoce tales principios solo en tanto que han sido ya aplicados a la naturaleza humana en general”¹⁰ o, lo que es lo mismo, que para que la ética tenga una relación con el mundo, la antropología tiene que ser su fundamento.

El segundo aspecto por examinar es que la herramienta antropológica no se ciñe a los márgenes del estudio descriptivo, de *lo que es*, sino que se traspasa al *deber ser*.¹¹ Esta prescriptividad no emana de los principios de la ética establecida y por tanto no los respeta, sino que justifica cómodamente lo establecido socialmente por

Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et. alia, 1902 ss., 29 volúmenes].

⁸ Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza Editorial, 2010 [1785], p. 54 [Ak. IV, 388]). Conviene sacar a colación que, en realidad, Kant nunca llegó a escribir una antropología práctica que sirviera de anclaje a la ética dejándonos solo con algo bastante aproximativo como fueron sus lecciones impartidas en la década de 1780 sobre “Antropología desde un punto de vista pragmático”. Cfr. a este respecto, *Practical Philosophy* de la edición Cambridge de los trabajos de Immanuel Kant donde Allen Wood además sostiene que a finales de la década de los 90 el filósofo parece abandonar esta concepción acerca de la relación entre metafísica y antropología para la filosofía moral (Gregor, M. J. et alt. (Eds.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. xxx).

⁹ Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008 [1797], p. 21, [Ak. VI, 217].

¹⁰ Gregor, M. J. et alt. (Eds.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, op. cit., p. xxxi.

¹¹ Roldán, C., “Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para Damas y *Querelle des femmes*”, op. cit., p. 463.

las leyes del patriarcado, aunque conlleve la propia contradicción acerca de lo que la razón establece en el campo práctico.

Para que todo esto cobre sentido, cabe subrayar que en la filosofía kantiana el sentimiento moral solo puede aparecer en el ser libre y racional. Por tanto, los principios morales son aplicables a todos los seres racionales.

“Como la moralidad nos sirve de ley simplemente por ser seres *racionales*, entonces ha de valer también para todo ser racional y, como la moralidad tiene que ser deducida exclusivamente a partir de la propiedad de la libertad, entonces la libertad tiene que ser demostrada también como propiedad de voluntad de todo ser racional”.¹²

La libertad, “la capacidad [de la voluntad] de ser determinada sólo por la razón, y no meramente de forma indirecta, sino directamente, es decir, no a través de la materia, sino en forma de ley, es decir, moralmente” en la práctica parece encontrarse negada a la mujer, a ese animal bello de inclinaciones, pero torpe en razones.¹³

“La virtud del sexo femenino es una virtud hermosa. La del sexo masculino debe ser una virtud noble. [Las mujeres] evitarán el mal, no porque sea malo, sino porque es feo y para ellas las acciones virtuosas significan las que son moralmente bellas. Nada de debería, nada de debe, nada de obligación. A las mujeres les desagradan todas las órdenes y toda compulsión hosca. Hacen las cosas sólo porque les gustan, y el arte consiste en hacer que les guste sólo lo que es bueno. Apenas creo que el bello sexo sea *capaz* de tener principios y espero no ofender con ello, pues éstos son también extremadamente raros en el varón”.¹⁴

A la vez, Kant está convencido de que, si bien todos los seres humanos como tales son libres, no todos pueden ser legisladores ni formar parte del mundo civil, por lo que según la condición de unos y otros se debe establecer una dicotomía entre los que son aptos para la ciudadanía (ciudadanos activos) y los que no lo son (ciudadanos pasivos), dicotomía en la cual es fácilmente identificable el lugar de la mujer. Al amparo de esta distinción se entiende que solo aquel individuo que tiene el derecho a votar es ciudadano pleno, autolegalizador, con lo cual se establece una ligazón entre los derechos y la *condición natural* (no ser ni niño ni mujer) y los derechos y la, ya dada, condición civil, ser *propietario*.¹⁵

De esta suerte, la concepción de la mujer que encontramos en las tesis kantianas no hace más que tratarla con *infantilismo*, con menos opciones que aquellas

¹² Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 142, [AK. IV, 447-448].

¹³ Kant, I., *Reflexiones*, Ak. XVIII, 181, 5436.

¹⁴ Kant, I., *Observaciones*, Ak. II, 231. La cursiva es mía.

¹⁵ Ejemplos de ciudadanos pasivos serían un aprendiz, un sirviente doméstico, los niños (*naturaliter vel civiliter*), las mujeres y, en general, todos aquellos que para su protección y alimentación dependen de otro.

reservadas a los menores varones, pues con el paso de los años a los niños les será concedido el derecho a ser ciudadanos mientras que a las mujeres les será negado para siempre.¹⁶ A fin de cuentas, las mujeres no son merecedoras de alcanzar la igualdad; para ser iguales (libres) deberían poder evolucionar de ser ciudadanas pasivas a ciudadanas activas.

Como era de esperar, dicha concepción no se encuentra limitada a la esfera civil, sino que también encuentra justificación en el ámbito de lo personal, en el traslado de dichos prejuicios al ámbito de la familia. La mujer pertenece en exclusiva al reino de lo privado en cuanto no es apta para ningún conocimiento que vaya más allá de aquel que lida con el cómo ocuparse correctamente de la casa y la crianza de los hijos e hijas. En el estado de naturaleza la mujer es un “animal doméstico” que sigue al varón con sus enseres del hogar mientras este avanza abriendo camino con sus armas en la mano.¹⁷

La razón, como apuntábamos, es gobierno en el varón mientras que las afecciones son lo propio de la mujer. Esta naturaleza *diferente* y claramente valorada como inferior, le permite ser *complemento* del varón, es decir, le concede unir su polaridad a la de este haciendo posible la unidad de la dualidad con efectos beneficiosos para ambos sexos; unidad de la dualidad que por otra parte es común a la parte teórica de la filosofía kantiana.¹⁸

En ocasiones, el filósofo de Königsberg expresa que la mujer habiendo nacido con menor fuerza física que el varón posee otros rasgos valiosos. No obstante, cualquier habilidad que la mujer adquiera por naturaleza no parece exonerarla de esa negación de estatus cívico ciudadano y esa visión moral de virtudes adoptadas. Si pensamos en un estado primitivo, la mujer lo único que puede ofrecer al varón es su propia sexualidad, relación esta que cambia cuando nos encontramos en la sociedad civil. En ella, la mujer se ocupa de la armonía y de satisfacer las necesidades domésticas que permiten al hombre dedicarse a la política, la vida pública, la industria, el comercio o cualquier otra actividad que ponga en uso la razón en su vertiente relacional, participativa, creativa y práctica de la que se aparta a la mujer.

Esta polaridad de los sexos en la cual la mujer tiene las de perder pues las opciones para salir de tal minoría de edad y ser agente libre, autónomo y político son casi nulas, encuentra holgada expresión en la idea que el autor tiene del matrimonio. Kant entiende la alianza conyugal como un contrato en el que el marido tiene el de-

¹⁶ Cfr. Roldán, C., “Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana”, op. cit., 2008a, p. 225. La filósofa nos recuerda que la imagen de la mujer como un “niño grande” la hereda Kant de Rousseau.

¹⁷ Kant, I., *Antropología*, Ak. VII, 304.

¹⁸ No me detengo en la polémica entre la igualdad de sexo y la igualdad de género actual y sus implicaciones conceptuales. Hago uso del término “sexo” en la medida en que reproduczo el lenguaje de la filosofía ilustrada pero siempre con el fin de mostrar la adecuación y servilismo de estas tesis a la negación de los derechos de la mujer.

recho a gobernar por el interés de ambos debido a la superioridad que lo caracteriza, es decir, a su fuerza física y coraje, mientras que la mujer acata órdenes y dictados por su mismo bien. Reconoce abiertamente la subordinación de esta, aunque bajo el matiz de que se trata de una pérdida de libertades de ambos sexos para ganar dominio y poder. La mujer bajo esta nueva perspectiva *no tendría razón* para quejarse pues accede voluntariamente a renunciar a la esfera pública, a ser ciudadana, para dominar en el ámbito privado y ser la dueña y señora del deseo sexual del marido.

Sin embargo, el trasfondo de esta cesión de derechos, como acertadamente advierte Luisa Posada, es solo resultado de una

“tematización del sexo femenino por parte de la razón interesada —y, concretamente, patriarcal— de los hombres [...] [que redunda en un] sometimiento de facto de las mujeres, [en una] reclusión al ámbito de lo privado y su correspondiente exclusión del de lo público, negándoles su participación en la dominación racional, científica y política del mundo”.¹⁹

No resulta del todo difícil, por lo visto hasta ahora, desvelar las inconsistencias del sistema kantiano en sus pretensiones de constituirse como fundamento para una ética universal emancipadora. En efecto, no es que se trate de una afirmación puntual, antes bien, lo que se constata es que el autor está realizando profundos esfuerzos para justificar la opresión de la mujer y su exclusión, sembrando incoherencias en lo que serían las exigencias de la razón. Estas incoherencias han dado lugar a ríos de tinta e intentos de justificación que ven en el filósofo, o bien a una víctima de su tiempo o bien un atávico intelectual hermanado con los maestros de la filosofía del contrato social; Kant sería el más excuso y fiel heredero intelectual de las tesis de Jean-Jacques Rousseau.

En comparación con otros exponentes del contrato social clásico como Thomas Hobbes, John Locke o Samuel Pufendorf, Rousseau era uno de los ilustrados más feroces a la hora de esgrimir razones que justificaran la exclusión de la mujer de todo ámbito civil y público.²⁰ Es bien sabido que los influjos del filósofo ginebrino no solo impregnaron los valores de la lucha revolucionaria de primera línea, sino que también se trasladaron al mundo del *amor por la sabiduría*. En estas redes cayó

¹⁹ Posada, L. “Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant)”, *Isegoría*, 6, 1992, p. 31.

²⁰ Se percibe en los escritos de estos autores, que la fundamentación de dicha exclusión se hace de manera laxa, es decir, sin proporcionar razones críticas de peso que expliquen la naturaleza de tal discriminación. En el feminismo, es frecuente encontrar la tesis de que Rousseau es el exponente teórico por excelencia dentro de la tradición del contrato social, de la desigualdad y la opresión de las mujeres arraigada en la diferenciación sexual natural. En la literatura crítica no podemos olvidar la obra de Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, 1995.

también el formalismo kantiano, formalismo del cual se esperaba que pasara la navaja crítica a lo heredado en cumplimiento de sus propias promesas y en conjunción con lo que, por otra parte, sostenía en su pensamiento más maduro.

En Rousseau, como en Kant, la mujer no alcanza el estatus de ciudadana porque le falta el gobierno de la razón distintivo de los hombres. Una interesante ilustración a este tenor podemos encontrarla en la educación que recibe Sofía en comparación con la que se recomienda a Emile. Emile tiene que prepararse para el matrimonio como los hombres se preparan para la guerra: viajar y aprender política. Sofía, en cambio, debe adquirir los hábitos de la limpieza, ser educada en las virtudes del decoro y la modestia de manera que se convierta en una criatura agradable a los varones, aunque esto, eso sí, nunca sea suficiente para eliminar su tendencia al desorden, lo cual le impide desarrollar la moral que es idónea para la vida civil.

Las tesis rousseauianas se transmitieron también con vitalidad entre las venas revolucionarias y no solo como herencia filosófica para autores de la envergadura teórica de Kant. En aquel entonces los círculos revolucionarios promovían que el ciudadano, el sujeto de derechos civiles, estuviera desvinculado de la marca “de cuna” propia del régimen anterior; tanto las personas con títulos nobiliarios como los vasallos eran así merecedores de tal respeto. Esta liberación de la huella del nacimiento que los varones habían venido soportando desde la estructura social anterior, se hizo, no obstante, *con comillas*, pues los revolucionarios

“introducían por la ventana la misma lógica jerárquica estamental que habían expulsado por la puerta. Caían [...] en la incongruencia consistente en habilitar para las mujeres un Estado Llano de segunda, pre-cívico, en el seno de un Estado Llano concebido precisamente para abolir las distinciones jerárquicas de *l'Ancien Régime*”.²¹

Las mujeres de la Revolución Francesa no tuvieron más remedio que auto-denominarse “el Tercer Estado dentro del Tercer Estado” reivindicando con sus medios la pertenencia a la revolución y al concepto de ciudadanía del que habían sido silenciadas por parte de los mismos jacobinos.²²

Podemos constatar así que las historias propias del contrato social justificaban la estructura jerárquica en la que la mujer era claramente razón heterónoma y dependiente, hiciera esta lo que hiciera, por naturaleza, mientras legitimaban la concepción de ciudadano imperante, dando forma a la estructura de las relaciones entre los ciudadanos y los no-ciudadanos. Estas historias ofrecían una narrativa a los individuos que ocupaban un lugar en la sociedad e instauraban la norma. En su

²¹ Amorós, C., “El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas”, en Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas Perspectivas en Ética y Filosofía Política* (pp. 45-61), Madrid, Biblioteca Nueva, p. 47.

²² *Ibid.*, p. 46.

aspecto más profundo, al establecer un origen, un *de dónde venimos*, hacían lícito un “quién somos”.²³ Es decir, se manifestaba en una legitimidad del discurso, una credibilidad narrativa que anulaba cualquier conocimiento o aportación que las mujeres pudieran hacer en tanto no se las tomaba en serio por prejuicios arraigados en las prácticas comunes, lo que hoy se ha venido a llamar “injusticia epistémica”.²⁴

Carole Pateman, renombrada feminista conocida en particular por su obra *El contrato sexual* (1988), realiza una lectura provocativa y no exenta de polémica de los pilares conceptuales de la tradición del contrato sexual.²⁵ El contrato social de la escuela clásica estaría edificado, según la autora, sobre los cimientos de un “contrato sexual” implícito que da origen a la estructura moderna patriarcal.²⁶ En otras palabras, la familia patriarcal, el patriarcado, es el origen de la sociedad. Con el contrato social, la esfera pública se convierte en la esfera civil mientras que la privada no es objeto de preocupación política. El contrato reniega de la *otra parte* del contrato, la del matrimonio. Las mujeres se hallan así, volátiles y graciosas, encaramadas a un limbo civil; han salido del estado de naturaleza, pero no forman parte de la vida pública, de la esfera de reconocimiento como individuos, aunque constituyen uno de los pilares de la sociedad civil: la familia y el matrimonio que permite que los varones puedan ocuparse de las tareas públicas más *sublimes* como diría Kant.

En cuanto al matrimonio, Pateman parte de la hipótesis de que Kant traza la distinción entre vender el fruto del trabajo y vender el trabajo para defender que, en su filosofía política, Kant apoya también el contrato sexual y el patriarcado como hacen otros exponentes del contrato social. Vender nuestro trabajo es una manera de vendernos a nosotros mismos pues no existe el modo de usar solo una parte de la persona si no se usa toda entera. Una se convierte en propiedad de alguien y no en propiedad del Estado. Como sabemos, Kant deniega la ciudadanía sea a aquellos que venden su trabajo sea a las mujeres que en el matrimonio

²³ Wright, J. H. *Origin Stories in Political Thought. Discourses on Gender, Power and Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.

²⁴ Fricker, M., *Injusticia epistémica*, Barcelona, Herder Editorial, 2017.

²⁵ La idea de Pateman del origen del contrato sexual ha sido objeto de crítica, por ejemplo, por parte de Nancy Fraser que considera que su interpretación no explica muy bien las relaciones de género en las sociedades liberales actuales (*Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, New York, London, Routledge, 1997, p. 7, 234). Joanne H. Wright, desde otro ángulo, considera que la tentativa de Pateman de reconstruir el origen del patriarcado moderno genera más confusión que claridad (op. cit., p.126).

²⁶ Pateman entiende que el contrato social es un pacto fraternal por lo que, el patriarcado moderno es fraternal en su forma. Los contratantes no lo son bajo la figura de los maridos o padres sino como hermanos (*The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988, pp. 77-78). El patriarcado todavía existe incluso en la economía capitalista y no debería ser eliminado en cuanto concepto, a pesar del desacuerdo que existe entre las feministas para establecer una definición hegemónica. Es la única forma de subordinación de la mujer que se prolonga hasta el plano político por parte del varón por el mero hecho de ser varón que ha dominado durante siglos. Pateman se refiere al patriarcado como “una forma de poder político”. Para profundizar en el concepto

ofrecen sus órganos sexuales y, por tanto, a ellas mismas. Pateman entiende que si hay un intercambio igual en la relación sexual entre el hombre y la mujer, como en algunas partes de su filosofía política parece sostener, y la persona en ambos casos es una unidad, entonces sea el hombre que la mujer son personas iguales el uno para el otro. Pero, Kant también afirma que las mujeres son menos que los sirvientes, porque son *propiedad* del marido y nunca, a diferencia de estos, pueden alcanzar la ciudadanía.²⁷

Autores como Howard Williams vendrán a considerar que “la explicación de Kant sobre las relaciones sexuales y el matrimonio reflejan las normas legales y morales de su tiempo” pues el capitalismo había comenzado a ganar territorio en Europa y el lenguaje del mercado y la propiedad se estaba haciendo hueco en el vocabulario cotidiano.²⁸ Williams también asevera que la idea de Kant acerca del matrimonio como un contrato de propiedad en que ambos individuos se confrontan como objetos en la medida en que poseen los órganos del otro y, en consecuencia, a la otra persona, no es un contrato de explotación del varón hacia la mujer sino que, más bien, lo que resulta es que ambos individuos tienen los mismos derechos de explotación. Sería un modo, puntualiza el autor, de reformular el argumento feminista que sostiene la existencia de una “inhumanidad” en el modo de relacionarse del varón con la mujer – en su uso como objeto sexual – pues a través de Kant se entendería más bien la “inhumanidad” de la especie en general.²⁹

Aunque no se puede obviar, para no caer en la socorrida acusación de abusar de un punto de vista literario más que científico, que Kant era un pensador de su época, lo que es remarcable y lo que merece la pena poner en cuestión es que los supuestos del autor de las tres Críticas son contrastables con ideas que otros pensadores, que no encajaban en las normas y valores extendidos, cultivaban a favor de la igualdad de género.

de patriarcado y sus múltiples definiciones remitimos a los interesados a la obra citada de Pateman (op. cit., capítulo 2).

²⁷ Aquí es donde tiene lugar la crítica de Susan Mendus a Pateman y, en particular, a la legitimización de la prostitución. Para Mendus, Kant rechaza el principio de auto-propiedad: “que tenemos una propiedad en nuestras personas” (Kant: “An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?”, en Howard Williams (Ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff, University of Wales Press, 1992, p. 187). Pateman no reconoce esta cualidad de las personas, el no ser auto-propietarios y por ello considera que la prostitución es poner a la venta un tipo de trabajo *diferente* a otros servicios, mientras que si aceptara la negación de la auto-propiedad podría de otro modo deslegitimar la prostitución. Mendus concluye que si las feministas tomaran en serio la negación de la auto-propiedad en Kant no podrían defender, como hace Pateman, que Kant fuera simplemente un burgués honesto, pero de mente estrecha y podrían defender mejor la oposición a la moral del mercado de la que es parte la prostitución.

²⁸ Williams, H., *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 117.

²⁹ Merece la pena mencionar que el sexo dentro del matrimonio, para Kant, no es *mejor* o más moral que el sexo fuera del matrimonio, pero al menos permite que el uso sea recíproco y ninguno de los dos se “aproveche” del otro.

La “locura” de John Stuart Mill y sus tesis sobre la igualdad de los sexos.

En el campo de la filosofía práctica, John Stuart Mill fue, sin duda, uno de estos incomprendidos, “locos” e “irracionales” filósofos feministas.³⁰ Para sus coetáneos, Mill era un “fanático” de tal envergadura que cuando entonaba sus argumentos acerca del crecimiento de la población y la subordinación de la mujer provocaba de manera inevitable que “la gente moviera la cabeza y parara de escucharle”. Mill, entendió de una manera muy profunda el vínculo existente entre el bienestar individual y el bien común al señalar que para que la sociedad disfrutara de un bienestar más alto, las familias trabajadoras, preferiblemente, no debían tener una descendencia numerosa; la emancipación e igualdad entre los sexos y la inclusión de las mujeres en la esfera civil eran los factores principales para frenar el crecimiento de la población.³¹

El más popular exponente del utilitarismo estaba convencido de que el sometimiento de la mujer nacía del prejuicio y el convencionalismo. Era por el interés de los varones, afirmaba Mill, por el que se justificaba este sometimiento y no por los avances de la biología.

La igualdad de los dos sexos era para Mill un paso necesario para la democracia de un país y esta debía ser efectiva, de manera primaria, en tanto que ejercicio democrático privado, es decir, en el espacio de la familia, algo que él mismo llevó a la práctica en su vida personal. Así pues, el bien de la sociedad pasaba por el reconocimiento de la igualdad de ambos sexos. Y esta igualdad debía estar asegurada tanto fuera como dentro de los confines del matrimonio, una de las estructuras más importantes de la sociedad.

En efecto, Mill mostraba todo su rechazo a la condición de la mujer en el matrimonio puesto que esta se encontraba en una relación de dominación hasta el punto de verse obligada a transferir todas sus propiedades al marido. El matrimonio consistía en una ley de esclavitud que entraba en contradicción con los principios de la modernidad.³²

³⁰ Una de las contribuciones más relevantes en lengua castellana desde la perspectiva de la filosofía crítica feminista es la obra de Ana de Miguel, *Cómo leer a John Stuart Mill*, Gijón-Madrid, Júcar, 1994. El libro presta especial atención a dos de las obras de Mill, *On Liberty* y *The Subjection of Women*, poniendo de relieve cómo el pensamiento del filósofo recoge la línea sufragista ya iniciada por François Poullain de la Barre y Mary Wollstonecraft.

³¹ Rawls, J., *Lezioni di storia della filosofia politica*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 318-319.

³² En la lectura que John Rawls realiza de la filosofía política de Mill, estos principios serían: 1) el principio de la justicia igual y la igualdad de los derechos (fundamentales), 2) el principio de la libertad, 3) el principio de la sociedad abierta y de la libre elección de la ocupación y del modo de vivir, 4) igualdad de oportunidades, 5) el principio de la competición económica y social, libre e igual, 6) el principio de la cooperación (social) entre iguales, 7) el principio del matrimonio moderno como igualdad entre marido y mujer y 8) el verdadero principio de la caridad privada: ayudar a las personas a ayudarse solas (*Lezioni di storia della filosofia política*, op. cit., pp. 317-318).

La contienda amistosa intelectual en la que se embarcó epistolarmente Mill con Auguste Comte el cual tenía en la cuestión de los sexos y, por tanto, en sus implicaciones político-sociales, opinión bien diversa, es una muestra distintiva de su defensa por la igualdad y los derechos de las mujeres.

Comte concebía que “la subordinación de las mujeres está basada directamente en una inferioridad natural que nada puede deshacer, la cual se encuentra todavía más pronunciada entre los humanos que entre el resto de los animales superiores”.³³ Apoyando las tesis biologicistas afirmaba que “tan imperfecta como la biología puede todavía ser en todos los aspectos, me parece que se puede establecer ya firmemente la jerarquía de los sexos”.³⁴ La relucancia de Comte a aceptar de pleno la refutación de las tesis biologicistas de Mill se basa, según algunos críticos, en la sospecha que tenía el filósofo francés de que Mill no entendiera *suficiente* de ciencia como para poder entablar un diálogo riguroso en estos cauces.³⁵

Sea como fuere, lo cierto es que el “naturalismo liberal” del pensamiento de Mill le permitió fundar argumentos en defensa de la emancipación de las mujeres y escapar de los influjos de la frenología apostando por un proyecto que promovía la idea de que los individuos se aventuraran a “experimentar con la vida”, aunque algunos lectores de Mill lo retraten como un pensador *poco realista* en la consideración de la aptitud de las personas para librarse de las fuerzas del hábito. El mismo Isaiah Berlin reconoció que Mill dio “por supuesta la solidaridad humana, quizás con demasiada fe”.³⁶

Comte a su vez, permanecía así apoltronado sin subirse al tren de los teóricos feministas que veían una exigencia de la razón el extender la justicia y la ciudadanía a todos los seres humanos, hasta el punto de que la posterioridad le ha otorgado el título de “fallido”: alguien que no merecería el estatus de “padre de la sociología” en cuanto no estuvo a la altura de los estándares que el mismo estableció en

³³ Haac, O. A. (Ed.), *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*, New Brunswick, London, Transaction publishers, 1995, p. 191 (6 de octubre de 1843).

³⁴ *Ibid.*, p. 179 (16 de julio de 1843).

³⁵ El término “biología” en aquel entonces comprendía una variedad de estudios tales como la historia natural, la botánica, la anatomía o la fisiología. Algunos autores consideran que la motivación de Mill por entablar una correspondencia con Comte nace precisamente de su preocupación de que la ciencia “positiva” legitimase la subordinación de las mujeres (Guilllin, V., *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality* (Vol. 1), Leiden, The Netherlands, Brill Guilllin, 2009, p. 238).

³⁶ Isaiah Berlin en el prólogo de *Sobre la libertad*, describe el espíritu de John Stuart Mill con estas palabras tan sugerentes: “Detestaba y temía la estandarización. Percibió que, en nombre de la filantropía, la democracia y la igualdad se estaba creando una sociedad en la que los objetivos humanos se iban haciendo artificialmente más pequeños y estrechos, y en la cual se estaba convirtiendo a la mayoría de los hombres en un simple «rebaño industrial» (para usar la frase de su admirado Tocqueville) en el que la «mediocridad colectiva» iba ahogando poco a poco la originalidad y la capacidad individual” (Mill, J. S., [1859], *Sobre la libertad*, Prólogo de Isaiah Berlin [conferencia publicada en 1959], Madrid, Alianza editorial, 2011, p. 22.)

su metodología. Nunca ofreció argumentos sociológicos sólidos que apoyaran sus tesis acerca de la subordinación de la mujer, aunque sí adoptó a ciegas argumentos positivistas dando, por tanto, prioridad a la biología por encima de la sociología.³⁷

En definitiva, la falta de justificación científica de las tesis sexistas lo que permitía, y Mill fue muy astuto al percibir, era la oportunidad de abrir la puerta a que cada individuo escogiera las capacidades que quería desarrollar, es decir, a que se cumpliera lo que Guillen llama la “tesis de la emancipación”³⁸: si se eliminaran las barreras políticas y sociales habría forma de demostrar que las mujeres tenían [*tenían*] las mismas capacidades intelectuales que los varones.

La otra cara (más ilustrada) de la Ilustración

Retomando el hilo argumentativo acerca de las tesis de Kant en comparación con otros posicionamientos propios de los llamados “defensores de las mujeres” y de la posible contradicción entre lo que establece en su sistema moral y lo que propugna en una filosofía práctica y política, una respuesta de lo más inmediata a dicha tracción entre hemisferios sería apelar al conservadurismo.³⁹ Dicha tensión también se hace evidente a partir de, por un lado, el conformismo de Kant al estatus quo y, por otro, su entusiasmo por el cambio, como puede verse ejemplificado en su disconformidad con la revolución en general, pero, a la vez, su entusiasmo por la Revolución Francesa que como anecdotínicamente se cuenta, le hizo incluso olvidarse por un día de su paseo rutinario.

Sin embargo, este conservadurismo no explica la actitud del filósofo hacia las mujeres ya que en este tema es difícil aseverar que existiera una cara radical y otra conservadora que pudieran hallarse en conflicto. El filósofo a fin de cuentas parecería ir más allá de todo eso.

“[L]a elevación de las prácticas contingentes al estatus de requisitos de la razón representa una denegación categórica por parte de Kant de que cualquier otra cosa que no sea el estatus quo podría ser factible o permisible, y esto se encuentra justificado por apelación a la razón pura”.⁴⁰

³⁷ Guillen, V., *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality*, op. cit., pp. 332-333.

³⁸ Guillen basa su lectura de Mill en tres tesis que articularían el pensamiento feminista del filósofo: la “tesis positiva de la igualdad sexual”, la “tesis negativa de la igualdad sexual” y la “tesis de la emancipación”. La primera sostiene la igualdad de capacidades entre los dos sexos, la segunda, la carencia de hipótesis científicas acerca de la desigualdad y la última, la eliminación de las barreras para la demostración de la primera hipótesis.

³⁹ Williams, H., *Kant's Political Philosophy*, op. cit.

⁴⁰ Mendus, Susan. ‘Kant: “An Honest but Narrow-Minded Bourgeois”?’, en Howard Williams (Ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff, University of Wales Press, 1992, p. 182.

Nos encontramos ante “una resistencia al cambio que va más allá de mero conservadurismo y que eleva los principios y prácticas de la Alemania del siglo XVIII al nivel de indudable e innegable verdad”.⁴¹ Esta Alemania del siglo XVIII estaba fuertemente condicionada por las historias que tenían que ver con el origen de la sociedad y con la naturaleza de los hombres, con las historias del contrato social que parafraseando la frase de Hannah Arendt, esconden en el inicio un acto de violencia, un crimen enmascarado que se justifica con el hipotético estado de naturaleza de poquísimas plausibilidades.⁴²

Por si se apelara a la hipótesis de que los posicionamientos de John Stuart Mill apenas esbozados con anterioridad eran posteriores a los tiempos en los que vivía Kant, hay que tener en cuenta que en la época del filósofo prusiano existía un movimiento pro-derechos de las mujeres, una “*querelle des femmes*” protagonizada por tentativas modestas y solitarias como las emprendidas por Marie de Gournay o Anna Maria van Schurman; mujeres “excepcionales” que poseían un conocimiento fuera de lo *común* y fuera de lo *deseado* para la época.⁴³

Olympe de Gouges, por ejemplo, abolicionista afín al movimiento girondino y autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* (1791) – reelaboración de la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano de 1789 – fue una figura decisiva e incómoda que, como se sabe, acabó en la guillotina por su alegato acérrimo a favor de la igualdad y del reconocimiento cívico, en tanto que ciudadana, de la mujer.

A la vez, solo unos años más tarde de que Kant publicara su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y antes de su *Metafísica de las costumbres* (1797), Mary Wollstonecraft, acaso la más notoria exponente de la época en la lucha a favor de los derechos de las mujeres publicaba *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). Wollstonecraft abogaba por la educación como vehículo emancipador de la sociedad y transformador de las injusticias derivadas de las desigualdades que sufrían las mujeres. Si estas recibieran la misma educación que los varones se pondría en evidencia que poseen los mismos talentos y habilidades, lo que facilitaría el camino hacia la igualdad política.⁴⁴

⁴¹ Para Mendus este es un defecto no solo de la teoría de Kant sino en general del pensamiento liberal y de las teorías individualistas. En estas teorías, los individuos se conciben como libres e iguales por lo que cuando se tiene que pasar del ámbito individual a unidades sociales, como sería la familia, aparecen los problemas de inconsistencia. Kant afirma a la vez que el hombre y la mujer son distintos por naturaleza y que son iguales. Para que la familia sea un núcleo de armonía no es suficiente con que se unan dos personas, sino que una tiene que estar *sometida* a la otra, es decir, que el marido tiene que comandar y la mujer obedecer. Mendus considera que este conflicto entre el atomismo individual y la familia se encuentra de igual manera en la filosofía de Mill (‘Kant: “An Honest but Narrow-Minded Bourgeois”?’, op. cit., p. 184).

⁴² Arendt, H., *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963, p. 11.

⁴³ Roldán, C., “Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para Damas y *Querelle des femmes*”, op. cit.

⁴⁴ Pateman critica la perspectiva feminista de la educación que se ciñe a la defensa de que las mujeres tienen las mismas habilidades que los hombres y, por tanto, que lo que se vuelve necesario es un cambio en términos de

Este es un argumento que las feministas han estado defendiendo desde el siglo XVII pues la educación es uno de los instrumentos más eficaces para el desarrollo de las capacidades de las mujeres y su cualidad de ser agentes.⁴⁵ No obstante, cabe tener presente que la educación no es la panacea ni la receta mágica que cura un mundo plagado de desigualdades. Sin ir más lejos, los sistemas educativos reproducen muchas de esas desigualdades implementando una, a menudo, contraproducente idea del esfuerzo y de la igualdad de oportunidades.⁴⁶

Pero volviendo a nuestro tema, entre los autores más citados como defensores de los derechos de las mujeres se encuentra uno de los ideólogos del programa de la revolución y, para algunos, el último de los enciclopedistas. El Marqués de Condorcet fue uno de los pocos pensadores que apoyó siempre y con contundencia la igualdad de género como se hace evidente, por ejemplo, en su *Essai sur l'admission des femmes au droit de cité*.

“La costumbre puede familiarizar a los hombres con la violación de sus derechos naturales [...] Por ejemplo, ¿no han violado todos ellos el principio de la igualdad de derechos, al privar silenciosamente a la mitad del género humano del derecho a participar en la formación de las leyes, al excluir a las mujeres del derecho de ciudadanía?”.⁴⁷

Siguiendo el tránsito de esta vía, en referencia a los “defensores de las mujeres”, Celia Amorós sostiene que una de las reivindicaciones más radicales en comparación con otros autores y autoras más conocidos como la misma Mary Wollstonecraft fue la publicación en el 1673 de *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* de François Poullain de la Barre. Filósofo también injustamente obviado en la historiografía ortodoxa de

inclusión en el sistema educativo de las mujeres. La autora cree que la batalla debería ir más bien por el reconocimiento de que las mujeres, en realidad, tienen una capacidad que los hombres no poseen, crucial para el contrato sexual, que es la de dar a luz (*The Sexual Contract*, op. cit., p. 95). Nos encontramos en desacuerdo con esta idea no en lo que concierne a la constatación natural de un hecho, sino más bien, en lo que concierne a las implicaciones políticas que de ella se pudieran derivar. Lamentablemente debemos dejar para posteriores trabajos el examen de tal argumento, así como las razones de nuestra refutación de la idea de Pateman.

⁴⁵ La inserción de la mujer en el mundo laboral y educativo tiene como efecto un refuerzo positivo dado que gana autonomía pero, además también tiene consecuencias beneficiosas en materia de medioambiente y sostenibilidad. Por ejemplo, diversos estudios entre los que se encuentran el de Sen y Drèze (*An Uncertain Glory: The Contradictions of Modern India*, London, Allen Lane, 2013b, pp. 15-17) y el de Saidi Reddy (“Women Empowerment through Education in India”, en Manuja K. Devi (Ed.), *Gender Issues: Empowerment of Women*, New Delhi, Serials Publications, 2014, p. 229), muestran, en efecto, que la educación de las mujeres en India ha revertido positivamente en la disminución de la fertilidad y de la mortalidad infantil y materna; ha mejorado el nivel nutricional de la familia, ha permitido ganar autonomía a la mujer en el hogar y ha permitido prolongar la esperanza de vida de las mujeres.

⁴⁶ Rendueles, C., *Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitarista*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2020.

⁴⁷ Condorcet, Marqués de., *Essai sur l'admission des femmes au droit de cité*, 1790, p. 121.

la filosofía, aplicó los principios del cartesianismo sobre la crítica a los prejuicios para defender la igualdad entre los sexos. En efecto, al entender Poullain el prejuicio sobre la inferioridad del sexo femenino como uno de los vicios más arraigados y atávicos que gobiernan entre los seres humanos, planteó que, si refutamos este prejuicio, según la premisa de que “l'esprit” no tiene sexo, habremos refutado las condiciones de posibilidad tanto en el ámbito lógico como en el práctico y social. Además, las mujeres al haber estado apartadas del saber instaurado se han resguardado de la corrupción de la razón y del saber siendo ahora las más capacitadas para la aplicación de “le bon sens”.⁴⁸

Por si no fuera esto suficiente, uno de los argumentos decisivos apunta a que mientras Kant elaboraba su proyecto crítico de la parte moral, su amigo y discípulo Theodor von Hippel, posteriormente alcalde de Königsberg, explícitamente defendía en su escrito publicado en 1792 (eso sí, anónimo) *Über die bürgerliche Verbeserung der Weiber* [Sobre el avance civil de las mujeres] que a la mujer se le considerara ciudadana de pleno derecho.

Dicha obra es un producto de la Ilustración, pero, a la vez, sus aspiraciones se encuentran imposibilitadas por la misma Ilustración. Hippel expone que la Ilustración está yendo contra su espíritu en el momento en que excluye a la mujer del estatus de ciudadana. Para llevar a buen término su tesis revisita algunas ideas de Kant incluyendo el imperativo categórico o, lo que es lo mismo, aplica una perspectiva kantiana para reivindicar los derechos de la mujer conforme a la idea de respeto a la dignidad de la persona como un fin en sí misma y a su capacidad de ser racional, autónoma y libre, en la esfera no solo teórica (*del conocer*, algo que correspondería al ámbito privado) sino también práctica (*del hacer*, por ejemplo, en el ámbito público).

Argumenta, por añadidura, que la desigualdad entre los sexos no es producto de un hecho natural: ni de una inferioridad física de la mujer, ni de una creación de Dios (pues este no creó a uno de los sexos en tanto que ser humano más elevado que el otro). Esta desigualdad es un artificio de los varones. Las mujeres no poseen menos habilidades intelectuales o estas son más deficientes, sino que no han tenido la oportunidad de cultivarlas. De ninguna de las maneras, la naturaleza ha dictaminado que sean menos capaces y valiosas. En conclusión, llegará a proferir Hippel, lo que sucede es que los varones tienen miedo al poder de las mujeres.

La historia nos brinda, así, preciados indicios de que Kant bien pudiera haberse alistado a las filas de los y las pensadoras *feministas*, pues resulta obvio que se estaba

⁴⁸ Amorós, C., “Pragmatización del cogito, ética y feminismo en François Poullain de la Barre”, *Enrabonar*, 1999, pp. 363-368.

produciendo ya el viraje y que el filósofo contaba con las bases conceptuales para dar tan justo paso. Cabe mencionar, en tanto que prueba sintomática de lo dicho, que se llegó a atribuir el significativo escrito de Theodor von Hippel al mismísimo Kant.⁴⁹

Los críticos de Kant se han mostrado a menudo conformes con las tesis de exclusión y subordinación de las mujeres aduciendo a su condición de pensamiento enmarcado en una época. Williams claramente justifica la postura de Kant declarando que “cualesquiera que sea la conclusión de Kant sobre el papel de la mujer, su análisis de la condición de ésta es digno todavía de su gran nombre”.⁵⁰ Pero, quizás, Williams se muestra ajeno al hecho de que los tiempos avanzan y resulta necesario reconocer las inconsistencias teóricas en su aplicación práctica de un sistema formal universalista como es el de Kant.

Kant sigue constituyendo uno de los exponentes más importantes de la ética en la historia de la filosofía. Sus aportaciones al pensamiento posterior y a conceptos clave para el desarrollo de la vida en sociedad y los derechos humanos se siguen enseñando en las escuelas y las universidades, pero, como nota general, también se sigue eludiendo (o ignorando) el trabajo genealógico y transformador que el pensamiento feminista ha ido construyendo en esta dirección.

Tal y como insisten Midgley y Hughes, el mismo ejercicio exegético podría excusar a filósofos como Aristóteles o Tomás de Aquino.⁵¹ Lo que resulta más difícil es ofrecer argumentos de fuerza cuando los involucrados son pensadores del siglo XVIII. Así, de nuevo, la filósofa Concha Roldán pone de manifiesto en su lectura feminista de la Ilustración alemana cómo, en efecto, la justificación de la negación de que las mujeres formaran parte de la razón práctica instituida como estatuarie

⁴⁹ Roldán, C. “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant”, op. cit., pp. 188-189. En su “Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana” Concha Roldán, aparte de invitar muy bien a la reflexión acerca de esa Ilustración olvidada para las mujeres, muestra los antecedentes teóricos de tal exclusión. Como acertadamente señala, el campo de la biomedicina respecto a las «revoluciones científicas» que estaban transformando otros ámbitos, quedó de alguna manera aislado hasta el siglo XX reproduciendo los esquemas normativos biológicos de cuña aristotélica que acababan confinando a las mujeres a la reproducción, por ser inferiores, y a los varones a las ocupaciones propias de la esfera pública. Estos esquemas lamentablemente no fueron discutidos por los filósofos quienes recurrían a la antropología para justificar las costumbres, algo que se evidencia por ejemplo en los escritos de Thomasius y Wolff, pero también en Kant, mientras en la esfera de la educación se promovía así la división de sexos que por lo menos contemplaba la educación para *todas* las damas, cosa absolutamente novedosa respecto al periodo anterior (op. cit., pp. 221-223).

⁵⁰ Williams, H., *Kant's Political Philosophy*, op. cit., p. 121. La aseveración la hace el autor a colación de la idea de matrimonio kantiana casi parafraseando, pero en sentido contrario, las palabras de Stuckenbergs en su obra *The Life of Immanuel Kant* (London, MacMillan, 1882, pp. 183-184) cuando reconociendo la profundidad del pensamiento de Kant señala que este cayó en lo prejuicios de su época y “sus opiniones sobre ella [la mujer] no merecen su gran nombre”.

⁵¹ Midgley, M., y Hughes, J., *Women's Choices: Philosophical Problems Facing Feminism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1983.

del sistema filosófico no puedeemerger deltópicocomún que dice que Kant era un hombre de su tiempo.⁵² Por ello, una revisión crítica del legado y transmisión de las tesis de lo que supuso la cumbre de la razón práctica no solo es pertinente sino también necesaria. Cualquier teoría que apueste por la igualdad y estudie los cimientos sobre los que las desigualdades se han edificado, debe revisar y corregir las teorías heredadas.

A modo de conclusión

El fin de los argumentos expuestos hasta ahora ha sido examinar algunas contradicciones de la razón universalista y práctica de la Ilustración. La misma contradicción de esa razón verifica que, si bien desde aquel escenario es desde el cual se ha podido avanzar en términos de justicia social, la justicia de género ha sido la gran olvidada. Este arrinconamiento e incluso ceguera; no un evento sin trascendencia, sino un hecho determinante en un momento histórico de revolución en el campo de la razón y la *praxi* se ha perpetuado a través de tesis, patrones y normas que siguen vigentes en las sociedades actuales.

Cabe recordar, aún y con todo, que la lucha feminista tuvo que empezar por demostrar que las mujeres eran también seres humanos, contrariamente a lo que rezaban algunos escritos anónimos de finales del s. XVI, con lo que, si bien en la época de la Ilustración se dio un enorme paso en términos de igualdad, tal movimiento hacia delante no será ni exhaustivo ni coherente. Las mujeres con el siglo de las luces, por lo menos, entran dentro de la especie, pero carecen “naturalmente de los atributos y las capacidades de los ‘individuos’”, es decir, de ser *personas*.⁵³

Lo que se hace evidente es que las mujeres no han contado con un conjunto de opciones factibles del que escoger libre y autónomamente en sus vidas como sí ha sucedido en el caso de los varones o, lo que es lo mismo, su conjunto de *oportunidades reales* ha sido limitado por el prejuicio y el hábito. Como diría Simone de Beauvoir, las mujeres carecen de su *propio proyecto* como seres humanos porque para poder serlo les tiene que ser dado “un ámbito de posibilidades de elección”, esto es, “si no se me concede más que una posibilidad, no hay elección, no hay libertad”.⁵⁴

⁵² Roldán, C., “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant”, op. cit., p. 187.

⁵³ Desde el punto de vista de Pateman, las mujeres para Kant no son más que una *propiedad* del varón y, por tanto, no adquieren en ningún momento el rango de individuo o persona. Cfr. Pateman, C., *The Sexual Contract*, op. cit., p. 171.

⁵⁴ Puleo, A. H., “Introducción. El concepto de género en la Filosofía”, en Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género: Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 29.

Esta perpetuación de un sistema de valores y de pensamiento anclado en la costumbre y en las reglas del patriarcado ha tenido unas repercusiones políticas y éticas devastadoras. Las mujeres se ven en la necesidad de deformar sus aspiraciones y aceptar las condiciones de privación de libertades en las que viven. La desigualdad impide el desarrollo de una ciudadanía plena porque, en primer lugar, no se reconoce a las mujeres su calidad de personas *con deseos*, con aspiraciones y capacidad de ser agentes. Pero la narrativa de dominación masculina se encuentra tan incrustada en nuestras sociedades que incluso algunas mujeres parecen no querer deshacerse de las dinámicas de opresión en las que se encuentran adaptando sus preferencias al contexto en el que viven. No obstante, lo que las personas *prefieren* no nace de una tabula rasa: los factores socio-históricos, políticos, religiosos y culturales juegan un papel decisivo a pesar o a favor de la conciencia del individuo. El punto de inicio del deseo, la posición original desde la que se aspira, juega un papel fundamental a la hora de construir esas mismas aspiraciones.

Amartya Sen ya puso de manifiesto que la agencia se refiere a la *libertad para*, es decir, en un sentido positivo y no solo negativo. Consiste en el poder ponerse metas y alcanzarlas si se consideran valiosas aun cuando estas no sean vinculantes para el propio bienestar, esto es, aunque vayan más allá de la satisfacción de una necesidad básica. No se trata, por consiguiente, solo de reconocer que las mujeres son personas con un bien-estar [*well-being*] y unas necesidades. Dicha visión sería muy pobre. Lo que resulta crucial es concebir que son personas que toman decisiones y que no son meros pacientes del sistema y de las decisiones de los demás, sino agentes plenos. Es aquí donde radica la capacidad de elegir, de deliberar y tomar decisiones en su estrecha relación con las oportunidades reales.

Concha Roldán afirmaba tempestivamente que “[n]o hay justicia sin igualdad”.⁵⁵ Por desgracia, la historia nos demuestra y como de la sentencia se colige que no ha existido y que no existe la justicia. Por ello, no puede simplemente tomarse atajos para capear las condiciones de desigualdad que han azotado la historia de las mujeres desde hace siglos, justificadas estas por una razón interesada y dominante. El trabajo hermenéutico y crítico de revisión, de cepillada a contrapelo a la historia del pensamiento filosófico y científico, sigue siendo imperioso en la corrección de las injusticias que azotan las vidas de las mujeres que se transmiten intergeneracionalmente.⁵⁶

⁵⁵ Roldán, C., “Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana”, op. cit., p. 235.

⁵⁶ Me he ocupado de manera más detallada del aspecto intergeneracional de las injusticias en el volumen *Deudas pendientes. La justicia entre generaciones*, Madrid, Plaza y Valdés – CSIC, 2020.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, Celia. (1999). Pragmatización del cogito, ética y feminismo en François Poullain de la Barre. *Enrahonar, nº Extra 1*, pp. 363-368. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1118>
- Amorós, Celia. (2008). El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas. En Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas Perspectivas en Ética y Filosofía Política* (pp. 45-61). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Amorós, Celia. (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Cátedra.
- Arendt, Hannah. (1963). *On Revolution*. New York: The Viking Press.
- Cobo, Rosa. (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra. <https://doi.org/10.5565/rev/papers.1851>
- Condorcet, Marqués de. (1790). *Essai sur l'admission des femmes au droit de cité*. Consultado el 4 de febrero de 2022 en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41754w/f6.image#>
- de Miguel Álvarez, Ana. (1994). *Cómo leer a John Stuart Mill*. Gijón-Madrid: Júcar.
- de Miguel Álvarez, Ana. (2008). La violencia contra las mujeres. Tres momentos en la construcción del marco feminista de interpretación. *Isegoría*, 38, pp. 129-137. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i38.407>
- Fraser, Nancy. (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York, London: Routledge.
- Fricker, Miranda. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder Editorial.
- Gómez Franco, Irene. (2020). *Deudas pendientes. La justicia entre generaciones*. Madrid: Plaza y Valdés – CSIC.
- Gregor, Mary J. et alt. (Eds.). (1996). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Guillin, Vincent. (2009). *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality* (Vol. 1). Leiden, The Netherlands: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004174696.i-370>

- Haac, O. A. (Ed.). (1995). *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*. New Brunswick, London: Transaction publishers.
- Hippel, Theodor Gottlieb von. (1792). *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. Berlin: in der Vossischen Buchhandlung.
- Kant, Immanuel. (1902 y ss.). *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften: Berlin et. alia.
- Kant, Immanuel. (2010) [1785]. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel. (2008) [1797]. *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Madruga, Marta. (2020). *Feminismo e Ilustración*. Madrid: Cátedra.
- Mendus, Susan. (1992). Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois'? En Howard Williams (Ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*. Cardiff: University of Wales Press.
- Midgley, Mary, y Hughes, Judith (1983). *Women's Choices: Philosophical Problems Facing Feminism*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Mill, John Stuart [1859]. (2011). *Sobre la libertad*. Prólogo de Isaiah Berlin [conferencia publicada en 1959]. Madrid: Alianza editorial.
- Pateman, Carole. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Posada Kubissa, Luisa. (1992). Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant). *Isegoría*, 6, pp. 17-36. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i6.322>
- Puleo, Alicia H. (2008). Introducción. El concepto de género en la Filosofía. En Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género: Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rawls, John. (2009). *Lezioni di storia della filosofia politica*. Milano: Feltrinelli.
- Rendueles, César (2020). *Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitario*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Roldán, Concha. (2008a). Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana. En Alicia H. Puleo (Ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política* (pp. 219-237). Madrid: Biblioteca Nueva.

- Roldán, Concha. (2008b). Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para Damas y *Querelle des femmes*. *Arbor*, 184 (731), pp. 457-470.
- Roldán, Concha. (2013). Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant. *Ideas y Valores*, LXII (1), pp. 185-203.
- Saidi Reddy, Koppula. (2014). Women Empowerment through Education in India. En Manuja K. Devi (Ed.), *Gender Issues: Empowerment of Women*. New Delhi: Serials Publications.
- Sen, Amartya, y Drèze, Jean. (2013b). *An Uncertain Glory: The Contradictions of Modern India*. London: Allen Lane.
- Stuckenbergs, John H. W. (1882). *The Life of Immanuel Kant*. London: MacMillan.
- Williams, Howard. (1983). *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wollstonecraft, Mary. (2012) [1792]. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Taurus.
- Wright, Joanne H. (2004). *Origin Stories in Political Thought. Discourses on Gender, Power and Citizenship*. Toronto: University of Toronto Press.



*Burden of proof, implicit metaethical
intuitions and moral objectivism*

Carga de la prueba, intuiciones metaéticas implícitas y objetivismo moral

RAFAEL MIRANDA ROJAS

Universidad Católica del Maule.
Centro de Investigación en Religión y Sociedad
DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.004>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 81-100



Recibido: 15/04/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

Recientemente, Wagner et al (2021) han desarrollado una crítica a la posición metaética pro objetivismo moral, a partir de lo que denominan “burden of proof argument” (p.2) Se trata fundamentalmente de rechazar que la carga de la prueba en la discusión entre objetivismo – no objetivismo moral se encuentre en la postura no objetivista, y que ello derive por lo tanto en una ventaja inicial de la postura objetivista, aquella que sostiene que hay verdades morales. Sostengo en este escrito que el argumento falla en un presupuesto central que es rechazado por la postura objetivista: que las verdades morales dependan de los estados epistémicos de un sujeto cognosciente S o grupo G. Por lo tanto, no es relevante desde una perspectiva metaética qué intuiciones tienen, o no, cierto grupo G o sujeto S. No obstante, se evalúan las consecuencias de sostener la no centralidad de las intuiciones (Machery 2017) para una postura metaética, y cómo las mismas no pueden por tanto ser una vía para una postura no objetivista ni para una postura objetivista. Ello impide alcanzar la conclusión central del análisis desarrollado por Wagner et alia (2021), a saber: que la posición metaética por defecto sea la que denominan pluralismo metaético, y que de este pluralismo se derive una posición moral no objetivista atribuible desde las folk intuitions.

Abstract

Recently, Wagner et al. (2021) have developed a critique of the pro-moral objectivist metaethical position, based on what they call the “burden of proof argument” (p.2). This is basically a rejection of the fact that the burden of proof in the objectivism-non-moral objectivism debate lies with the non-objectivist position, and that this therefore results in an initial advantage for the objectivist position, the one that holds that there are moral truths. I argue in this paper that the argument fails on a central presupposition that is rejected by the objectivist stance: that moral truths depend on the epistemic states of a subject S or group G. Therefore, it is not relevant from a metaethical perspective what intuitions have, or do not have, a certain group G or subject S. Nevertheless, the consequences of holding the non-centrality of intuitions (Machery 2017) for a metaethical stance are assessed, and how intuitions cannot therefore be a way for a non-objectivist stance nor for an objectivist stance. This precludes reaching the central conclusion of the analysis developed by Wagner et alia (2021), namely that the default metaethical stance is what they call metaethical pluralism, and that a non-objectivist moral stance attributable from folk intuitions derives from this pluralism.

Palabras clave: Intuición, objetivismo, metaética, desacuerdo.

Keywords: Intuition, objectivism, metaethics, disagreement.

1. Introducción

“knowledge is constructed by societies in ways that reflect their contingent social needs and interests.” (Boghossian 2006, 129)

Recientemente, debido al trágico y no esclarecido fallecimiento de Mahsa Amini (la información indica que se trató de un asesinato), una arista que ha entrado en discusión es el rol de la denominada policía de la moral. La policía de la moral iraní o Gasht-e Ershad¹ corresponde a fuerzas policiales que fiscalizan el respeto de la moral islámica, el código de uso de vestimenta en público y en particular el uso del hijab. El trasfondo de la discusión dice relación de modo indirecto con las concepciones respecto a si lo moral es objetivo, subjetivo, si existen o no hechos morales y cuáles son sus implicancias en cada caso. Debe explicitarse sobre este punto que no se trata, como podría parecer, que el que se tenga una posición objetivista sobre lo moral redunde en la validez y legitimidad de hechos como el explicitado, que con justa razón concitan el rechazo y repudio generalizado de la sociedad. En efecto, las directrices de la así denominada policía de la moral responderían a la descripción enunciada por Euchner (2019, 1), a saber: “Morality policies are a specific set of public issues that provoke fierce debates over the “right way” of living.” En los ejemplos enunciados en los que se discute la corrección o incorrección de ciertas cuestiones que incluyen aristas morales, se explicitan:

“...the referendum on same-sex marriage in Ireland in 2015, the conflict on abortion policy in Poland in 2016, the reform on prostitution policy in France in 2016, and the legalization of assisted dying in Canada in 2016. Future moral questions concern the use of CRISPR in gene editing of embryos, transgender rights, the regulation of self-driving cars with a hands-off regulation, and the involvement of robots in elderly care.” (1)

En cada una de estas cuestiones de carácter moral es viable plantear dos preguntas: ¿Hay un criterio de evaluación de corrección o incorrección moral que permita afirmar que A es preferible a B, o que A debe estar prohibido o que debe ser permitido, que A es objetivamente correcto? Si bien no es necesariamente una respuesta de sí o no, es importante visibilizar que las tensiones que se encuentran

¹ Qué es la “Policía de la moral”: acusados de matar a una joven y desatar protestas en Irán

a la base de estas discusiones es el correlato entre no objetivismo – no cognitivismo e irrealismo moral (ver Miranda por venir 2022), lo que implica entre otros aspectos relevantes cuestionar qué alcances tiene el si un grupo de personas cree que no existe el objetivismo moral, que no hay hechos morales ni juicios sobre los mismos que sustenten el estatuto epistémico de verdades morales (que se asume dependen de la existencia de hechos morales, su *truth maker*) Dicho lo anterior, sobre las creencias de un grupo cabe preguntarse ¿Significa que el que ese grupo lo crea implica su verdad? En el escrito que será reflexionado aquí (Wagner et al (2021)), se anticipa que al ser el pluralismo moral la opción que responde de mejor modo a ciertas creencias implícitas intuitivas, la carga de la prueba epistémica y ontológica recae en el objetivismo moral. Por ello es importante preguntarse si ello supone un compromiso con la objetividad del pluralismo moral, lo que podría preliminarmente denominarse objetivismo de segundo grado (la verdad de la posición pluralista como un presupuesto teórico). Otras preguntas tensiónantes que posicionan la relevancia de la discusión y la dificultad de resolverla son enunciadas por Euchner (2019), preguntas antes las que cabe preguntarse si es viable responderla objetivamente o si basta para la evaluación de su corrección o incorrección el consultar los así denominados lay o folk si están de acuerdo con una u otra postura inicialmente. Euchner (2019, 2) posiciona la tensión de que deba decidirse qué debe ser regulado, permitido y prohibido en el ámbito público: “Is it morally “right” to acknowledge sex-work as regular job? Is it morally “right” to allow abortions? Should we allow medical experiments with embryos if the medical gains might outweigh the “human loss”? Estas preguntas se ven tensionadas por un intento de delimitar cuestiones morales. En efecto, entre los cuatro tópicos valóricos se encuentra en las limitaciones sobre la autodeterminación individual el ejemplo de la educación religiosa islámica (los otros tres tópicos son vida y muerte; género y sexualidad; y comportamiento adictivo).

2. Objetivismo y pluralismo moral

“post-truth: belonging to a time in which facts matter less than beliefs and emotions.”
(American Dialect Society)

El año 2016, la American Dialect Society incluyó entre sus nominados a la palabra política del año la noción de postverdad. Compitió en aquella ocasión con nociones tan relevantes y de uso general actualmente, como la de normalizar

“normalize: treat as if normal that which was previously deemed beyond acceptable bounds.” (American Dialect Society)

En ambos casos, particular en la noción de postverdad (adjetivo compuesto), se trata de preguntarse de qué modo evaluar los juicios que un sujeto S o un grupo G tengan, no siendo ya el criterio la descripción de un hecho contrastable de algún modo (empírica o conceptualmente por ejemplo). El énfasis en el rol de las emociones como opuesta a la búsqueda de razones o la sobre racionalización de las tomas de decisiones es una arista central en la comprensión de qué se cree y porque. Es un presupuesto teórico relevante de la propuesta que destaca el rol de creencias intuitivas en la reflexión filosófica en un sentido amplio. Ese 2016, el Diccionario Oxford eligió la noción de postverdad como la palabra del año, y fue definida en línea a lo enunciado previamente: “relativo a circunstancias en la que los hechos objetivos son menos influyentes para formar la opinión pública que afirmaciones vinculadas a la emoción y a las creencias personales”. (“Post-truth” es escogida como la palabra del año en inglés) Es palpable entonces que la discusión no se centra necesariamente en el cuestionamiento de la existencia de ciertos hechos objetivos, sino el que estos sean considerados de ese modo por la opinión pública. Algo similar ocurre en el caso que se descarte la existencia de hechos morales objetivos, con el problema adicional de que ello quede condicionado a un escepticismo respecto a ese tipo de hechos: que el énfasis no sea solo la imposibilidad de acceso epistémico, sino en el descarte del mismo. Tal vez por ello la analogía con el escepticismo respecto a la existencia del mundo externo ayuda a comprender los alcances de una posición epistémica específica. En el caso del escepticismo sobre el mundo externo, el punto más complejo es que aquello que podría cumplir el rol de evidencia a favor de esa existencia, se entiende como una vía evidencial no válida (ver Moore 1939)

Al inicio de su escrito, Wagner et al (2021, 1) ofrecen una breve descripción de la posición denominada objetivismo moral, enfatizando lo que no implica, a saber: “answer to moral question”. En su lugar, posicionan la discusión metafísica, la posición respecto a que la respuesta a esas cuestiones sería objetiva en lugar de subjetiva. Esta caracterización supone que establecer el estatuto ontológico respecto a lo moral puede eventualmente ser tangencial a la respuesta que se entregue a casos específicos que impliquen un juicio moral. Si bien ese supuesto es al menos discutible, el foco central aquí es cuestionar de qué modo ello condiciona los eventuales resultados pro pluralismo moral y anti objetivismo moral que se extraen de esa interpretación. Una arista que tensiona esa posición en relación con el test propuesto (el denominado Implicit Association Test) es que se construye a partir de

conceptos que implican contenidos específicos (conceptos como *injustice, doing good deeds, being honest, hard evidence, professional dress, inter alia*), dejando en duda si ello es metaético o no. La directriz evaluativa es contrastar a partir de las respuestas de los/as encuestados/as si hay razones *prima facie* para sostener que los folk o lay creen que hay verdades morales objetivas, el descarte de ese resultado deriva en la propuesta pluralista, pluralismo que supone una posición epistémica minimalista ante el estatuto ontológico de los hechos morales, y el valor de verdad sobre enunciados morales. Se entrecruzan en la evaluación no objetivismo – objetivismo la asociación de ciertos términos con una posición metaética pluralista, al establecer por defectos nociones que serían morales en contraposición con nociones científicas u objetivas, preferencias personales y convenciones sociales. Es esperable que, al asociarse el objetivismo moral solo con nociones alineadas al listado de nociones científicas, el resultado tienda a ser no objetivista. ¿Por qué se asume que el objetivismo moral está conectado a ese nivel con el desarrollo científico? ¿Existe un presupuesto naturalista en esa decisión metodológica, tal que solo lo evidenciable empíricamente se entiende como objetivo? Es palpable la correlación entre no objetivo –no científico que se sigue de la subdivisión propuesta. Visibiliza, además, el presupuesto teórico de que lo moral pertenece al dominio de lo subjetivo, de tal modo que la conclusión sobre el objetivismo moral (una generalización apresurada pues el estudio considera inductivamente a 213 participantes) es anticipada en la elaboración misma del test. Un ejemplo de esta tensión respecto a ese punto e inicial lo ofrece Huemer (1992)². Allí se enfatiza que uno de los aspectos que caracteriza el objetivismo moral es el compromiso con la existencia de verdades morales, sostiene:

“I am not chiefly concerned herein to defend any particular moral claims, although I shall mention some uncontroversial moral truths for illustrative purposes. Rather, my concern is to show that questions of value have objective, rational answers but not to provide those answers...” Objectivism” denotes the thesis that morality is objective. Subjectivism holds that morality is subjective. Relativism holds that morality is relative. In the sequel, I am interested in distinguishing moral objectivism from its denial; therefore, I assume that “relative” and “subjective” both mean “non-objective”. (2)

Lo desarrollado en Wagner et. alia (2021) permite realizar un análisis de la propuesta experimental, enfocado en los presupuestos conceptuales y argumentativos de la postura defendida. En ese sentido, un aspecto que requiere ser precisado es

² Texto disponible en <https://spot.colorado.edu/~huemer/papers/obj.htm>

cómo se entiende el denominado objetivismo moral, que puede ser entendido de diversos modos, por ejemplo:

M.O. Existen principios morales universales y objetivos que son válidos para todas las personas. (Pojman, 2016)

M.O. “the view that a single set of principles determines the permissibility of any action, and the correctness of any judgment regarding an action’s permissibility.” (Silver 2021)

Sostener que esta es la postura por defecto que creen los folk o lay people es lo que mueve a Wagner et alia (2021) a someter a evaluación si ello es así, considerando las denominadas intuiciones metaéticas, específicamente las de carácter implícito. Wagner et alia (2021) afirman que una posición metaética no implica cierta respuesta a cuestiones morales específicas, separando de este modo dos aspectos centrales de una posición metaética: i) su alcance práctico y ii) sus presupuestos metafísicos. Sostienen que el énfasis del objetivismo moral reside en el compromiso metafísico sobre cuestiones morales, presuponiendo por tanto que los compromisos metafísicos no inciden en las respuestas que se den a esas cuestiones morales. Sirva un ejemplo para visibilizar la tensión de ese presupuesto:

Si S cree (implícitamente) que no se debe matar gente inocente, entonces S cree que es verdadero que no se debe matar gente inocente.

3. Intuiciones y no cognitivismo.

Una posición intuitiva metaética consistiría fundamentalmente en creer p (no se debe matar gente inocente), y actuar acorde a p supone considerar verdadero que p. El criterio intuitivo para establecer como verdadero que p consiste en su carácter de parecer verdadero (*seems true*), lo que por supuesto es foco de un intenso debate pues parece ser epistémicamente insuficiente (ver Miranda 2019). Más allá de ese punto, la argumentación desarrollada por Wagner et alia (2021) es que esa posición metaética, aunque la tiene un sujeto S, no depende de S su carácter objetivo, ni su valor de verdad, afirman:

“Proponents of this view (moral objectivism) rather hold a metaphysical claim about such questions: whatever the correct answers to moral questions, they argue, these answers are objectively correct, i.e., they do not depend on what anybody thinks about them.” (Wagner et alia 2021, 1)

Este es un punto central en el que se genera un claro contraste con la dependencia epistémica que se podría esperar de la mayoría de las creencias de un sujeto S, pero esa apariencia desaparece si por analogía se comparte una posición realista en el ámbito de las ciencias, que se sostenga en ese caso que hay verdades científicas independiente del estado epistémico de un grupo G o sujeto S, punto que es desarrollado por Elliot (2022), quien enuncia la distinción entre valores morales y valores epistémicos. Casos paradigmáticos de valores epistémicos (y la razón por la que así son considerados) son: “...predictive accuracy, internal coherence, external consistency, unifying power, and fertility should be regarded as epistemic values because they are indicators that scientific theories are true.” (Elliot 2022, 4 énfasis de quién escribe) Es correcto que la distinción entre valores morales y epistémicos es por sí misma tensionante, pues sugiere un compromiso realista con valores de verdad sobre enunciados científicos, sin que exista claridad cabal de cómo, en tanto valores, ello no aplica a los morales. Elliot da líneas arriba ciertas luces sobre la fundamentación de la distinción, afirma:

“In a very basic sense, a value can be defined as something that is desirable or worthy of pursuit...Are these values desirable in an objective sense that is independent of what people actually happen to desire, or are they just subjectively desirable insofar as someone actually desires them? Building on this question, do values have ‘cognitive status’, in the sense that one can provide evidence for their desirability?” (Elliot 2022, 4)

Es particularmente relevante el nexo implícito entre lo que se entiende por objetivo y su vínculo con el estatuto cognitivo, lo que pone en discusión el nexo entre el estatuto epistémico de enunciados y juicios morales, y su estatuto metafísico. Este vínculo intrínseco en el que parecen entrecruzarse posiciones epistémicas y ontológicas es profundizado por van Roojen (2018), especialmente las diversas posiciones teóricas no cognitivistas que se comprometen en líneas generales con un descarte de la existencia de hechos morales, y que los enunciados morales tengan valor de verdad, afirma:

“Non-cognitivism is a variety of irrealism about ethics with a number of influential variants. Non-cognitivists agree with error theorists that there are no moral properties or moral facts. But rather than thinking that this makes moral statements false, non-cognitivists claim that moral statements are not in the business of predication properties or making statements which could be true or false in any substantial sense. Roughly put, non-cognitivists think that moral statements have no substantial truth conditions.” (van Roojen 2018, 2)

Perspectivas alineadas con esta posición metafísica y epistémica son el emotivismo, el prescriptivismo y el expresivismo, entre otras. El prescriptivismo en particular podría entenderse como una consecuencia deóntica de una postura moral objetivista, en el sentido de que se establece como un imperativo aquello que se defina como correcto. Sin embargo, entender de ese modo el objetivismo redundaría en un compromiso no cognitivista, bajo el supuesto de que un imperativo es semánticamente distinto que un enunciado indicativo: no se está dando cuenta de un hecho moral que permita sostener que el enunciado que lo enuncia es verdadero o falso. Siguiendo a Carnap (1937), van Roojen lo explicita del siguiente modo: "... moral judgments are equivalent to relatively simple imperatives. The statement 'Killing is evil' means the same thing as 'Do not kill.' On that basis he claimed that there could be no moral knowledge or error" (van Roojen 2018, 5)

Lo que diferencia el prescriptivismo con el objetivismo es el compromiso (o no) con la existencia de hechos morales, la dicotomía realismo-irrealismo. Rechazar el objetivismo moral no es (como podría entenderse de entrada) una posición carente de presupuestos metafísicos, como tampoco lo es afirmarla. No obstante, no es ese el énfasis de Wagner et alia (2021), sino más bien preguntarse si el objetivismo moral es la posición que por defecto tiene un grupo G, posicionando en ese marco la noción argumentativa de carga de la prueba. En particular sostienen:

"both sides—non-objectivists as well as objectivists—accept that we have a *prima facie* reason to believe in objective moral truths. In other words, metaethics proceeds under the assumption that non-objectivists bear the "burden of proof"; that as long as they haven't presented strong arguments in favor of their view, we cannot be justified in adopting it." (Wagner et al, 2)

Siendo esta la postura por defecto, la estrategia experimental desarrollada por Wagner et alia (2021) busca disminuir el alcance del objetivismo moral, al menos el que se comprenda como inicialmente correcto y aceptado por ambas partes de la discusión, aunque es complejo sostener que el no objetivismo acepte ese presupuesto (que el objetivismo sea *prima facie* correcto). Se alinea lo anterior con lo descrito por van Roojen como una característica del denominado quasi realism: "an emphasis on explaining why we are entitled to act as if moral judgments are genuinely truth-apt even while strictly speaking they are neither true nor false in any robust sense." (van Roojen 2018, 7)

Se pierde de este modo de vista que para una postura objetivista no es condición necesaria contar con cierta unanimidad o acuerdo generalizado, pues ello redundaría en confundir objetividad con acuerdo y, ante la presencia de desacuerdo, verse en la obligación de sostener que *no hay objetividad porque hay desacuerdo*. De modo

velado, la estrategia de la carga de la prueba intenta debilitar el objetivismo moral precisamente por eso, por no ser eventualmente la posición mayoritaria de un grupo G, lo que como se ha indicado es un presupuesto que el objetivismo moral rechaza. Es esa la principal tensión argumentativa y metodológica. Boghossian lo reflexiona también a partir de un ejemplo en el que cabe preguntarse si el valor de verdad de cierto enunciado, y el truth maker que supone (un hecho A, B o C), depende del acceso epistémico de cierto grupo G.

Explicita:

“On October 22, 1996, The New York Times ran an unusual frontpage story. Entitled “Indian Tribes’ Creationists Thwart Archeologists,” it described a conflict that had arisen between two views of where Native American populations originated. According to the standard, extensively confirmed archaeological account, humans first entered the Americas from Asia, crossing the Bering Strait some 10,000 years ago. By contrast, some Native American creation myths hold that native peoples have lived in the Americas ever since their ancestors first emerged onto the surface of the earth from a subterranean world of spirits... The Times went on to note that many archeologists, torn between their commitment to scientific method and their appreciation for native culture, “have been driven close to a postmodern relativism in which science is just one more belief system.” (Boghossian 2006, 2)

Especificamente, la doctrina que Boghossian denomina *equal validity* es lo que pone en cuestión en el ámbito moral la defensa de un pluralismo metaético y sus compromisos con una posición no cognitivista en el ámbito de lo moral. Se entiende por *equal validity* la posición que afirma “There are many radically different, yet “equally valid” ways of knowing the world, with science being just one of them.” (Boghossian 2006, 2)

Sin embargo, no es completamente claro el grado en el que enunciados éticos pueden ser o son objetivos, o si lo son a la par que enunciados de carácter empírico (“Hay una mesa en la sala”) por ejemplo. Si se descarta que los enunciados éticos sean evaluables veritativamente (que puedan ser verdaderos o falsos), lo que es parte de una propuesta no cognitivista, podría ser este un alcance ulterior del análisis experimental propuesto denominado pluralismo metaético, que es un modo de enunciar una posición pro subjetivismo y relativismo. Esto es lo que Euchner (2019) posiciona como el problema del desacuerdo respecto a si lo moral se enmarca en el ámbito de las cuestiones públicas, o si deben restringirse a la esfera privada (bajo el supuesto entonces de que el ámbito público sería en ese sentido a-moral o supondría una suspensión de juicio respecto al vínculo entre lo público y lo moral). Al establecer un vínculo entre intuiciones implícitas metaéticas con el estatuto metafísico de juicios éticos, la postura se compromete con una posición subjetivista, que

comprende las intuiciones como otro modo de aproximar lo ético y lo moral desde lo que el sujeto deseé o quiera, lo que corresponde a una postura reductiva de los alcances cognitivos que pueden tener ciertas creencias intuitivas que no sea meramente la expresión irracional de deseos subyacentes. Esto es explícito al considerar los condicionales que declaran como parte de la evaluación del test de asociación implícita propuesto como instrumento que mide el compromiso con el objetivismo moral. Los criterios condicionales enunciados son:

“If moral concepts are rather associated with the domain of science, we take this to indicate the metaethical attitude of moral objectivism; if moral concepts are perceived as being closer to the domains of personal preference or social conventions, we ascribe the metaethical attitude of moral subjectivism.” (3 – 4)

Si bien hay (como observan los autores en la nota 4) casos en los que se alinean una perspectiva científica con una objetivista, es restrictivo comprender el objetivismo moral desde ese nexo, y condiciona negativamente la validez de la evaluación de los resultados del test, pues existen vínculos estrechos entre el objetivismo moral y, por ejemplo, creencias religiosas que no pueden ser enmarcadas en una perspectiva científica en el sentido enunciado por los autores. Estos dos condicionales dicotómicos, además, sugieren que el objetivismo moral no puede ser comprendido desde una preferencia personal, lo que es errado, pues el punto central no es que un principio moral no pueda estar alineado con una preferencia personal, sino que la preferencia personal no es ni el fundamento ni la causa de que ese principio se entienda como tal.

Así, otra noción central en el desarrollo de la reflexión analizada es el de intuiciones metaéticas implícitas. Sin embargo, el texto no define qué se entiende por las mismas, y solo se puede colegir qué se entiende por ellas indirectamente. El primer antecedente sobre las mismas en el texto analizado es el siguiente: “The case for non-objectivists’ burden of proof typically starts from an empirical assumption: the observation that objectivism reflects lay people’s intuitions about morality.” (Wagner et alia, 2). Siguiendo el rol secundario que Enoch (2005) atribuye a creencias metanormativas explícitas, en contraste con los compromisos implícitos sobre el discurso normativo, los autores consideran pertinente confirmar si implícitamente existe una posición objetivista por defecto. Las alternativas de creencias intuitivas consideradas por Enoch son el subjetivismo y el relativismo, posturas que explícitamente apoyan estudiantes de segundo año (sophomore), y es desde caso como ese que la carga de la prueba se sostiene no estaría en objetivismo.

Metodológicamente, el testeo propuesto se denomina Implicit Association Test, y consiste fundamentalmente en evaluar indirectamente lo que un sujeto S cree

sobre p. En ese marco, el texto establece un nexo no explicado entre intuiciones y actitudes metaéticas (p.3). El énfasis en el carácter especulativo de la reflexión desarrollada en Enoch (2015) indica los compromisos epistémicos relevantes, entre ellos el que sin una evaluación empírica con instrumentos de evaluación específica no se puede sostener la generalidad (o no) de creencias intuitivas a favor del objetivismo moral.

4. El rol argumentativo de la carga de la prueba

Siguiendo a Cargile (1997, 59), la noción carga de la prueba u onus probandi: “originally referred to something determined by a judge in a legal proceeding”. La noción de carga de la prueba refiere en este contexto a una demanda probatoria determinada por un juez. Permite distinguir entre aquello que es aceptado por verdadero y aquello que requiere ser probado. Importante es notar, en línea con lo reflexionado líneas arriba, que no se trata de descartar la posibilidad de una evaluación veritativa, pues se admite que lo evaluado es o verdadero o falso, y no que no puede ser ninguna de las dos. Un aspecto importante de esta distinción es que usualmente aquello que es aceptado como verdadero corresponde a información empírica, aspectos que eventualmente quedan fuera de la discusión, no así necesariamente la interpretación de esos datos. Al pretender establecer la carga de la prueba en una posición metaética específica (la objetivista), Wagner et alia (2021) asumen implícitamente que la posición no objetivista es más probable de ser correcta en base a la evidencia recolectada, sin considerar los presupuestos filosóficos que posibilitan esa posición. Otro aspecto que aporta el análisis desarrollado por Cargile es que la carga de la prueba no es conclusiva, sostiene: “the burden of proof cannot always be understood as the burden of conclusively proving. One may carry the burden merely by defending against argument to the contrary.” (59) En este caso, al explicitar los presupuestos que condicionan la exigencia de la carga de la prueba a la postura objetivista, se podría sostener que se cuestiona el argumento o la posición que exige aquello, la posición no objetivista en este caso. Esta dinámica es sugerida por Cargile, al establecer la inviabilidad de que ambas posiciones se entiendan como presupuestas o asumidas como verdaderas, no pudiendo ser el caso que se asuma P (objetivismo moral) y No – P (no objetivismo moral):

“It might be that not-p can be assumed in the case against you. If this were the policy, then it could not be allowed that one side could be assigned the burden of proof that p and

the other side the burden of proof that not-*p*, unless it were further a rule that it could not be found that both sides failed to meet their burden. For if that were allowed, we could have a situation in which one side was allowed to assume that *p* and the other, that not-*p*.” (59)

Es relevante tener presente que la motivación de Wagner et alia (2021) no es directamente descartar el objetivismo moral a través de la evaluación de intuiciones metaéticas, sino descartar que sea la posición asumida como verdadera o verdadera por defecto. Pero, desde ese descarte pretenden levantar una alternativa pluralista que se alinee de mejor modo con los resultados de su estudio. Se trata a la luz del análisis de Cargile, de cambiar el estatuto epistémico de la posición que se intenta cuestionar, pues al no ser asumido como verdadero el objetivismo moral requiere de justificación de la cual (se asume) carece, pues no responde a la evaluación inductiva experimental desarrollada por Wagner et alia (2021). Cargile (1997, 60) enfatiza el que un sujeto *S* tenga la carga de la prueba redundante en una obligación, inicialmente epistémica: quien tiene la carga de la prueba que *P* no puede asumir que *P* es verdadero, no puede ser un presupuesto teórico de la posición que se defiende. El ejemplo de Cargile da luces de los alcances de esta obligación así como de sus límites implícitos:

“a schoolboy struggling to prove that the angles at the base of an isosceles triangle are congruent has an obligation to prove this, but if he is merely working at home on his assignment, we do not describe him as having the burden of proof, in spite of the fact that he may find his task a heavy burden.” (60)

En este caso, la noción de carga de la prueba no aplica pues la obligación no se sustenta en una proposición *P* que deba ser fundamentada por otra proposición *Q*, se trata en su lugar de la evaluación como cierto sujeto *S* tiene cierta competencia epistémica para probar o demostrar en este caso una verdad matemática. En contraste, usualmente en las discusiones o procesos dialécticos que aplican la noción de carga de la prueba apelan a como una de las partes debiese fundamentar su posición, y no solo presuponerla, en palabras de Cargile “The final version of the common principle is that when someone positively asserts that *p*, he acquires the obligation to defend his claim.” (62). Ahora bien, en vistas a evitar un potencial regreso al infinito, está implícito que el nexo probatorio no puede ser ad infinitum, en el sentido de que una vez explicado el nexo entre *P* y *Q* (ya sea causal o explicativo, por ejemplo), no sea necesario exigir una tercera proposición *X* que fundamentalmente *Q*. Un ejemplo que evidencia las consecuencias contraintuitivas e incluso epistémicamente cuestionables de la exigencia de esta carga de la prueba sin límites claros la ofrece líneas abajo, un caso en el que afirmar *P* no exige per se a la persona demostrar o probar que *P* es el caso:

“...suppose someone calls Smith’s house asking for Smith. Smith replies, ‘This is Smith’. The caller then demands proof. The mere fact that Smith has positively affirmed that it is Smith speaking does not entail that he has the burden of proof on this matter.” (62)

Lo interesante de ejemplos de este tipo es que reflejan que ante evidencia a favor (o en contra), no aplica apelar a alguna carga de la prueba, aún si esa evidencia es desconocida por alguna de las partes en la discusión (pues ello requeriría más bien que esa parte con información incompleta accediese a la información faltante). Lo complejo de las cargas de la prueba en el ámbito ético y metaético es ejemplificado a partir del caso de las pandillas, y que se considera correcto o incorrecto y bajo qué fundamentos o principios:

“...suppose that the topic is street gangs, one side suggesting that they are not all bad, the other side sceptical. Jones is arguing that gangs bring young men together and teach them to cooperate with others, etc. Smith argues that they do too much damage. The conversation is somewhat difficult, but Smith hopes to win support for stronger police action against gangs. He discovers that a new fad is catching on among the gangs—dousing delinquents with gasoline and burning them to death. He brings this fact into the discussion as proof that the gangs are intolerable. He is stunned to hear Jones reply that ‘torching ‘bos’ is an innocent activity that benefits the community while entertaining gang members. Jones ‘replies like a reasonable person’ arguing his case gently, with lots of examples, waiting patiently for Smith to reply. He is disappointed and somewhat offended when he finds Smith to be speechless.” (63)

En casos de este tipo, no se trata de ausencia de evidencia lo que genera el desacuerdo entre ambas posturas, sino de la evaluación o juicio ético que se hace de un mismo hecho. No se trata, tampoco, de la evaluación metaética que determine los fundamentos por los que una parte considera que una acción es mala o incorrecta, y la otra lo considera una actividad inocente e incluso beneficiosa para la comunidad. Si bien el ejemplo intenta mostrar una cierta aporía en la resolución de la discusión, se torna evidente que una posición es menos plausible que la otra, si por ejemplo se acuerda como presupuesto que los derechos humanos deben ser respetados a todo evento sin importar la condición socio económica. Este es un presupuesto metaético, en el sentido que fundamenta decisiones éticas ulteriores. La carga de la prueba no es neutral en el ejemplo, que supone la validez o permisibilidad de la acción “quemar a un indigente”, como si esta acción fuese éticamente neutral. Extrapolado al caso de las intuiciones metaéticas, lo que deja permite este ejemplo es visibilizar que no basta un sujeto S o grupo G tenga una postura ya a favor de un objetivismo ya a favor de un pluralismo como una vía para justificar esas posiciones metaéticas, pues el tener esa actitud doxástica simplemente no es el fundamento de esa creen-

cia. Por lo anterior, no se sigue necesariamente la posición descrita por Cargile ante este proceso dialéctico, a saber:

“Smith is dizzy with shock. He manages to observe that the lads are guilty of torturing helpless people to death and that this is evil. But when politely challenged with the consideration that the derelicts are merely a drain on the resources of the community, he cannot think of any reply but to sputter about the sanctity of life.” (64)

En el caso descrito, la *santidad de la vida* es la noción que cumple el rol de presupuesto no compartido por una parte de la discusión, ello refleja tres puntos relevantes: i) el mero desacuerdo no establece una posición de igualdad epistémica ante dos posturas epistémicas, si una carece de razones para descartar un presupuesto; ii) la *santidad de la vida* y el respeto a los derechos humanos constituyen dos modos (uno confesional, otro laico) de posicionar la obligación de adherir a cierto presupuesto, y que no hacerlo no constituye un paso epistémico admisible; y iii) en base a i) y ii), la mera diferencia de intuiciones metaéticas no posicionan en un mismo nivel posturas teóricas no consistentes entre sí o no componibles, pues ante casos de carácter dicotómico (genocidio, violación. Wagner et alia 2021) se mantiene la percepción objetivista como una vía de relevar intuiciones metaéticas pro objetivismo, lo que indica que posicionar estos eventos en la categoría “*Morality*” en contraposición a la categoría “*Science (Objective)*” constituye un sesgo pro pluralismo metaético inherente en la metodología empírica aplicada en vistas a posicionar el pluralismo como la posición que no tiene la carga de la prueba argumentativa, lo que se ha intentado analizar parece errado.

5. Conclusión.

La excepción a la exigencia de la carga de la prueba parece ser el caso en cuestión, aquel en que una parte sostiene *P* y la otra *No – P* como un presupuesto teórico, es lo que Cargile describe como la excepción a la postura no razonable de no fundamentar *P* si *P* es desafiado, su eventual consecuencia práctica puede ser la imposibilidad de continuar el diálogo:

“It is possible that a point will be reached where someone makes a claim which is not accepted, and refuses to support it. In opening a discussion, such a claim might be identified as one that one side takes for granted. If the other side is not willing to work around that, leaving the claim to the side and discussing other points, then the discussion need not be undertaken.” (62 - 63)

Se puede sostener con cierta plausibilidad que las intuiciones metaéticas implícitas son precisamente presupuestos, y el mostrar su variabilidad entre sujetos o grupos no permite sostener que la carga de la prueba esté en alguna de las dos posturas. Los alcances contextuales y culturales presentes en las intuiciones analizadas permite considerar perspectivas como la enunciada en Galili (2021):

““Culture,” as opposed to “discipline,” is understood in the sense of plurality of interpretations, beliefs, and arguments regardless their status of being true or erroneous.” (xi)

Precisamente no es el valor de verdad lo que marca el rol de las intuiciones en el análisis experimental metaético, tampoco se cuestionan las razones por las que se tiene una intuición I1 o I2.

Este modo de entender la pluralidad, cultural y contextualmente dependiente, permite observar la separación que existe entre que un sujeto S o grupo G crea P, y que de ello se derive que P es verdadero. No es por supuesto problemático sostener que “es verdadero que un sujeto S o grupo G cree P”, atendiendo a una evaluación alética que considera como presupuesto la honestidad del estado doxástico de S o G (que realmente se cree que P). Lo problemático es que parece ser un presupuesto plausible que para S o G, al creer P se asume que P es verdadero, lo que deriva en un compromiso pro relativismo en el que toda creencia es correcta por el solo hecho de tener esa creencia, sin mayores requerimientos epistémicos, ontológicos ni veritativos. Ese es el principal problema de otorgar un estatus de fundamentación teórica a intuiciones metaéticas implícitas.

En ese sentido, la tensión entre los presupuestos exige considerar si hay verdades éticas que permitan evaluar veritativamente los juicios éticos y metaéticos, pero cuya verdad sea independiente de esos estados intencionales de un sujeto S o grupo G (en vistas a evitar un relativismo vía pluralismo metaético). Los riesgos de un pluralismo de ese tipo son evidentes: admitir la validez de juicios éticos, cuya validez parece correcto rechazar (pro genocidio, pro racismo, pro pedofilia, pro tortura por diversión, etc). Es decir, aceptar como presupuesto metafísico de una postura metaética que *hay eventos morales*, y (para lo que interesa en este análisis) que *hay eventos inherentemente, objetivamente malos o incorrectos, independiente de las intuiciones metaéticas implícitas*. Otro presupuesto que se rechaza de la propuesta de Wagner et alia. es que el ámbito de lo objetivo esté restringido al ámbito científico o, visto desde otra perspectiva, *que lo moral se considere como no objetivo bajo el supuesto de que forma parte de las preferencias subjetivas, no científicas o menos científicas si se prefiere una perspectiva gradual*. Finalmente, un aspecto importante de este análisis, desarrollado también en otro texto (Miranda 2022b) es que la ausencia de acuerdo o consenso respecto a las intuiciones metaéticas no debilita aquella postura

que se asumía por defecto representaba la posición de la mayoría (objetivismo), si ese presupuesto no es compartido por dicha postura (su dependencia epistémica y metafísica de estados intencionales específicos, en este caso doxásticos). Siguiendo a Lutz (<https://iep.utm.edu/mac-over/>) este énfasis en creencias individuales, así como su autonomía, redunda por un lado en un eventual compromiso con un cierto individualismo liberal discutido por MacIntyre (1984), y sus implicancias negativas (en paralelo) para una posición pro objetivismo moral. Afirma:

“Modern liberal individualism seeks to justify the moral authority of various universal, impersonal moral principles to enable autonomous individuals to make morally correct decisions. But modern moral philosophers use those principles to establish the authority of universal moral norms, and modern autonomous individuals set aside the pursuit of their own goods and goals when they obey these principles and norms in order to judge and act morally.” (Ver <https://iep.utm.edu/mac-over/>)

Lutz recalca de qué modo esta posición pro emotivismo moral presente en la propuesta pluralista metaética discutida, puede ser una herramienta opuesta a relevar decisiones autónomas, siendo más bien un mecanismo de control social (al menos en el sentido débil de posicionar una agenda pluralista como buena por sí misma al representar las creencias intuitivas implícitas). Una postura emotivista sostiene desde esta perspectiva que los juicios morales no representan eventos morales sino los intereses subjetivos de quienes enuncian esos juicios, no existiendo algún aspecto objetivo que determine un juicio como correcto o incorrecto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boghossian, P. (2006). Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism. Clarendon Press. 10.1093/acprof:oso/9780199287185.001.0001
- Carnap, R. (1937) Philosophy and Logical Syntax, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co..
- Cargile, J. (1997). On the Burden of Proof. *Philosophy*, 72(279), 59–83. <http://www.jstor.org/stable/3751305>
- Elliott, K. C. (2022). VALUES IN SCIENCE. CAMBRIDGE UNIV PRESS. 10.1017/9781009052597
- Euchner, E. Morality Policy. Oxford Research Encyclopedia of Politics. Retrieved 9 Nov. 2022, from <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-641>.
- Galili, I. (2021). Scientific Knowledge as a Culture : The Pleasure of Understanding. Springer International Publishing. 10.1007/978-3-030-80201-1
- Levy, N. (2022). *Bad beliefs* (First edition ed.). Oxford, United Kingdom: Oxford University Press. Retrieved from <https://directory.doabooks.org/handle/20.500.12854/78109>
- Machery, E. (2017). Philosophy within its proper bounds. Retrieved from <https://doi.org/10.1093/oso/9780198807520.001.0001>
- MacIntyre, Alasdair. After Virtue: A Study in Moral Theory. 2d ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- Moore, G. E. (1939). 'Proof of an External World', *Proceedings of the British Academy* 25; reprinted in his *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London, England (1959).
- Pittard, J. (2020). *Disagreement, deference, and religious commitment*. New York, NY: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780190051815.001.0001
- Pojman/Fieser. (2016). Ethics: Discovering right and wrong Cengage Learning. Retrieved from <https://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9781473745896&uid=none>
- Silver, Mitchell (2021) "Our Morality: A Defense of Moral Objectivism" Disponible en https://philosophynow.org/issues/83/Our_Morality_A_Defense_of_Moral_Objectivism

Wagner, J. M. J., Pölzler, T., & Wright, J. C. (2021). Implicit metaethical intuitions: Validating and employing a new IAT procedure. *Review of Philosophy and Psychology*, doi:10.1007/s13164-021-00572-3



Research in law. Some reflections to review the state of art

La investigación jurídica: escolios para una revisión del estado del arte

IAN HENRÍQUEZ HERRERA

Instituto de Investigación en Derecho Universidad Autónoma de Chile
ian.henriquez@uautonomia.c

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.005>
Bajo Palabra. II Época. Nº 34. Pgs: 101-116



Recibido: 05/10/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

El presente artículo analiza críticamente el estado del arte sobre la investigación en Derecho, analizando filosóficamente sus fines y su naturaleza. En primer término, trata sobre la investigación en general, seguidamente, sobre sus desafíos específicos en el quehacer propiamente jurídico y en el contexto universitario actual. Está dirigido, muy especialmente, a jóvenes investigadores y a quienes dedican la principal parte de su labor cotidiana a esta tarea.

Palabras clave: investigación universitaria, investigación jurídica, revisión crítica

Abstract

This article critically analyzes the state of the art on research in Law, philosophically analyzing its endings and its nature. First, it deals with research in general, then its specific challenges in the juridical sciences and in the current university context. It is aimed especially at young researchers and those who devote most of their daily work to this task.

Keywords: University Research, Legal Research, Critical Review.

Introducción

En las líneas que siguen, intentaremos un esbozo sobre la investigación en Derecho, para lo cual trataremos, en primer término, sobre la investigación en general, seguidamente nos abocaremos a los desafíos específicos que se presentan a esta noble actividad del intelecto en el quehacer propiamente jurídico y en el contexto universitario actual. Confiamos que estas reflexiones sean de utilidad, muy especialmente, a jóvenes investigadores y a quienes dedican la principal parte de su labor cotidiana a estos afanes.

1. Sobre la investigación en general.

En este primer apartado abordaremos tres cuestiones: qué significa investigar, cómo se investiga y cómo se aprende a investigar. Vayamos, entonces, a la primera de tales.

1.1. ¿Qué significa investigar?

Como paso inicial, suele significar una ayuda para aproximarnos a cualquier tema indagar la etimología de los términos concernidos. Y en este caso, el verbo castellano *investigar* está configurado por el prefijo latino *in* –que remite a la idea de ir hacia dentro o en pos de– y por el sufijo *vestigium*, que, en su raíz, conduce a la noción de planta del pie, por extensión, pisada, y, por extensión de ésta, a huella. Desde esta perspectiva, investigar implica adentrarse en las huellas, buscar lo que subyace, seguir los pasos, ir en pos de.

Surge, aquí, entonces, la primera pregunta clave de responder. ¿Tras las huellas de quién? ¿En pos de qué? La tradición universitaria se ha cimentado sobre la base de una respuesta unívoca: se investiga en pos de la verdad. Lejos de tomarse como una perogrullada, ha de aqüilatarse muy seriamente el peso, la hondura, la solemnidad y la relevancia de tal respuesta. Para ello, baste sostener, provisionalmente y a mero modo de ejercicio didáctico, otras respuestas alternativas. Por ejemplo: se investiga en pos de la innovación; se investiga en pos de la rentabilidad de la indus-

tria tecnológica; se investiga en pos de la productividad académica del investigador; etc. Todo esto es distinto de investigar en busca de la verdad.

Todo arte tiende a un fin, como bien lo señala Aristóteles al inicio de la ética nicomaquea¹, y el fin del arte de la investigación académica es la verdad. Dice Descartes, en sus *Regulæ ad directionem ingenii* que «el fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu, para formular juicios firmes y verdaderos acerca de las cosas que se le presentan»².

Resulta muy expresivo que la heráldica universitaria recoja explícitamente este aspecto, como puede advertirse de inmediato en los lemas de Harvard (*Veritas*), Yale (*Lux et Veritas*), Glasgow (*Via, veritas, vita*), de la Universidad Internacional de Cataluña (*Veritas liberavit vos*), de la Universidad de Burgos (*In itinere veritas*), o de la Universidad de Chile (*Donde todas las verdades se tocan*), entre muchas otras. Desde luego, podremos dialogar, discutir, polemizar arduamente sobre qué o quién es la verdad, pero en rigor, no podemos soslayar el punto crucial de que nuestros asertos, y aun nuestras dudas y vacilaciones, tienen pretensión de ser correctas. De igual manera, nuestros errores son tales por el cotejo con un baremo que estimamos cierto. La afirmación, la duda, el error, materiales cotidianos del quehacer intelectual, presuponen indefectiblemente una concepción de verdad, sea ésta la que fuere³.

Ahora bien, como es obvio y al alcance del sentido común, se investiga lo que no se conoce⁴. Por consiguiente, la ignorancia y el reconocimiento de ella resultan indispensables como actitud de todo investigador. Saber que no se sabe es un estándar clásico de sabiduría: *hèn oída hòti oudèn oída*⁵. La ignorancia peligrosa e infecunda, es la del que ignora que ignora, o lo que es igual, que cree que sabe. Peligrosa, pues sedimenta la soberbia –*hybris* en el trabajo universitario, sobre la que trataremos más adelante–, e infecunda, pues impide la pregunta que progresá.

Investigamos para conocer. ¿Y qué es conocer? Siguiendo a Maritain, “el conocimiento se nos presenta, en resumen, como una operación inmanente y vital que consiste esencialmente, no en obrar, sino en ser”; “conocer es trasladarse a sí mismo a un acto de existir de una perfección supereminente, lo cual no importa, de suyo, producción”; “el

¹ *Esta investigación ha contado con el apoyo de la Comunidad Olga Wojtyla. 1094a.

² Regulæ 1.

³ Sobre el punto, véase, *inter alia*, De Tarski, A., *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972; Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*, Sigüeme, Salamanca, 1998; Von Balthasar, Hans Urs, *Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid, 1997; Florenski, Pável, *La columna y el fundamento de la verdad*, Sigüeme, Salamanca, 2010; Aquino, *De veritate*, Eunsa, Navarra, 2016.

⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1142b.

⁵ “Sólo sé que nada sé”. Cfr: Platón, *Apología* 21 b-d; *Menón* 80d1-3; *Tetetos* 161b.

*acto de conocer es una acción propiamente inmanente y perfectamente vital, que pertenece al predicamento ‘cualidad’*⁶.

El conocimiento es un modo de ser del cognoscente en lo conocido, y viceversa. No es un producto, una cosa, una entidad, una *res*. El pensamiento clásico recoge esta aproximación en un pasaje de la *Moralia* de Plutarco:

*“Porque la analogía correcta para la mente no es un recipiente que necesita llenarse, sino madera que necesita encenderse -sin más- y entonces lo motiva a uno hacia la originalidad e infunde el deseo de la verdad. Supongamos que alguien fuera a pedir fuego a sus vecinos y encontrara allí una llama sustancial, y se quedara allí calentándose continuamente: eso no es diferente de quien acude a otro para obtener algo de su racionalidad, y no se da cuenta de que debería encender su llama innata, su propio intelecto”*⁷.

Este aspecto es de especial importancia en el contexto contemporáneo, puesto que se percibe una cierta tendencia a invisibilizar el punto, sea por materialismo, sea por mera trivialidad o falta de reflexión, pero suele entenderse el conocimiento, es decir el fruto del aprendizaje y la investigación, como si fuere una cosa, un artefacto, análogo a un producto.

1.2. ¿Cómo se investiga?

Ahora bien, el conocer admite modos y grados. La razón, siendo una, puede expresarse tanto en el plano operativo como en el meramente abstracto. Es la clásica distinción entre razón práctica y razón especulativa⁸, o bien, al modo de Pascal, entre el espíritu de fineza y el espíritu de geometría⁹. Hay cuestiones que se conocen al primer modo, como la ética y la política, y otras, en cambio, que se conocen al segundo modo, como la matemática y la física. Por ende, una primera observación relevante de todo investigador es conocer qué es lo que se ha de investigar, pues del objeto se sigue el modo¹⁰. Esta constatación elemental suele pasarse por alto con más frecuencia de lo deseable, entre otras causas, por un cierto monismo metodológico imperante, que tiene como modelo paradigmático a la investigación en ciencias naturales.

⁶ Maritain, Jacques. *Distinguir para unir o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, pp 192 y 186.

⁷ Plutarco, *Moralia, Sobre la escucha*, p. 50, Penguin Classics, Londres y Nueva York, p. 50.

⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094a.

⁹ Pascal, *Pensamientos*, fragmento 21.

¹⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1095b.

En efecto, el advenimiento de la Modernidad estuvo estrechamente aparejado con cambios relevantes en la comprensión del mundo y del puesto del ser humano en el cosmos, vinculados, a su vez, con importantes transformaciones en los modos de conocer¹¹. Así, en rápida revisión y sólo a guisa de ejemplos, Bacon, en *Novum organum* (1620) aboga por una nueva lógica, experimental e inductiva, instando a dejar el lastre del *organum* aristotélico. En paralelo, Galileo en *El ensayador* (1623) delinea el método experimental y la relevancia del lenguaje matemático en la comprensión de aquello que es mensurable y empírico. Posteriormente, Descartes en el *Discurso del método* (1637), cimenta las bases del dualismo cuerpo-espíritu –que derivó luego en escisión y después en subsunción de éste en aquél–, y pergeña la noción de sistema. En línea de continuidad, Newton publica en 1728 *El sistema del mundo*, asentando la tesis, oh paradoja, de *hypothesis non fingo*, que implica el rechazo de cualquier presupuesto no verificable y la oposición a la mera especulación filosófica.

En lo que a nuestro punto importa, la obra y los métodos de estos grandes e influyentes pensadores contribuyeron a un prestigio desmesurado de las así llamadas ciencias empíricas o ciencias naturales, en desmedro de las, así también llamadas humanidades, entronizando a las primeras como únicas formas de conocimiento, y pauperizando a las segundas como meras opiniones, intuiciones o especulaciones. El verdadero conocimiento es el conocimiento científico, y éste es el fundado en la empiria y en la medición.

Si se ve con claridad el asunto, las limitaciones del método científico saltan a la vista: sólo es apto para aquello que es susceptible de empiría y de medición. Y aquí, entonces, nos encontramos con una cuestión fundamental. ¿Es acaso toda la realidad, en su vasta complejidad, accesible empíricamente? ¿Todo es mensurable? ¿Lo espiritual en el ser humano es parte de esa realidad, o es sólo una afirmación a priori, infundada, cercana a la superchería? Si hay realidades proto, supra o meta empíricas, si hay infinito, si hay lo incommensurable, para tales realidades el método científico es insuficiente.

No es este el espacio oportuno ni el lugar propicio para una suerte de panegírico ni de apología de las humanidades¹². Tan sólo nos interesa mostrar las limitaciones intrínsecas del método científico y reinvindicar el legítimo espacio de las humanidades en los campos que le caben por derecho propio.

¹¹ Guardini, Romano, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000; Brague, Rémi, *La sabiduría del mundo*, Encuentro, Madrid, 2008, *passim*.

¹² Cfr. Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro. Por qué las democracias necesitan las humanidades*, Katz, Buenos Aires, 2010.

Dicho lo anterior, tornemos al centro del asunto sobre el cual tratamos, referido al método: la investigación en humanidades es distinta a la investigación en ciencias naturales, y equivale, muy principalmente, al estudio. Investigar es estudiar, y estudiar es leer, cuando no conversar. Volveremos sobre esto en el apartado siguiente, al abordar cómo se aprende a investigar.

Ahora bien, el monismo metodológico aludido tiene claras manifestaciones en prácticas usuales e incluso ya asentadas y propiciadas¹³. Así, y a mero modo de ejemplo, a quien decida investigar sobre, tomemos por caso, el concepto de causa en el pensamiento de Francisco Suárez, o la noción de precio justo en Luis de Molina, o la justicia distributiva en Nozick, o la intención práctica en Anscombe, se le pedirá que identifique objetivos específicos, redacte hipótesis primarias y secundarias, cuando no relacionales, y señale si se trata de una investigación exploratoria, analítica o de variables dependientes y que diseñe un cronograma con plazos y cumplimientos de metas ¿Es realmente pertinente todo aquello? ¿No resulta, acaso, una extrapolación forzada, pero exigida por los usos imperantes? Un problema muyúsculo es que no pocos investigadores jóvenes, de buena fe, han sido deformados bajo esa lógica monista científica, y ya algo más maduros, comienzan, por una parte, a transmitir ese modo de investigar, y por otra, a evaluar bajo esos criterios a sus pares. No es un panorama especialmente halagüeño.

1.3. ¿Cómo se aprende a investigar?

“Lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo” reza un fragmento aristotélico¹⁴. En efecto, ninguno de nosotros aprendió a andar en bicicleta, a nadar o a cabalgar mirando una presentación en Power Point, ni un tutorial de Youtube, ni leyendo un manual universitario. Tales actividades las aprendimos haciéndolas. Hubimos de subirnos a la bicicleta, caernos, hundirnos en la piscina o el mar, montar el caballo. Cualquier teorización previa cumplió sólo un rol muy accesorio, secundario y auxiliar.

Si la investigación es una actividad de la misma índole anterior, es decir que requiere saber hacerse –como hay buenas razones para pensarlo–, de ello se sigue que *a investigar se aprende investigando*. No hay otra forma. Un buen investigador es un investigador experimentado (que probablemente, ya se ha caído varias veces

¹³ Chenche, W. et al (2023). “La ausencia de la noción de verdad científica en la educación de las ciencias sociales a nivel superior. Evidencias en programas de ciencias pedagógicas y criminalísticas en Ecuador”. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, N° 18, mayo-agosto, p. 65.

¹⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1103a.

del caballo o la bicicleta), y no aquel que ha cursado todos los módulos de formación para investigadores. Un investigador maduro es aquel connaturalizado con su objeto de estudio¹⁵.

Con todo, es muy distinto el aprendizaje guiado que el solitario, y en esto asoma la relevancia de la figura del maestro. Si un joven quiere adentrarse en las aguas de la investigación universitaria, antes que leer el manual de moda de metodología, ha de allegarse a un buen maestro. “Quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija”. Es difícil pensar en mejor consejo para un novato. La elección de la guía adecuada es central¹⁶.

Ahora bien, el proceso que ha de propiciarse entre el investigador senior y el aprendiz, por su propia naturaleza debe conducir hacia la amistad académica. Los amigos son quienes comparten un amor, y si ambos concernidos tienen una dedicación honesta y sincera por el trabajo intelectual, allí están echadas las bases para ese cultivo fecundo. Dice Lewis:

*“La persona que concuerda con nosotros en que una determinada cuestión, casi ignorada por otros, es de gran importancia, puede ser nuestro amigo. No necesita estar de acuerdo con nosotros sobre la respuesta”*¹⁷.

Y a su vez, esa amistad, que no es horizontal, ha de conducir a la mímesis entre el pupilo y el maestro. El primero irá adquiriendo los modos, los hábitos, las técnicas del primero al investigar, y con ello, aprenderá.

En consonancia con lo anterior, hay dos actividades que constituyen el camino privilegiado para el cultivo de la amistad académica y para el proceso mimético que conduce al aprendizaje: el diálogo y la lectura, y en esto el orden es reversible, pero cada una es insustituible. Por eso no es casual ni meramente formal la existencia de seminarios en toda facultad que se precie de tal. El seminario es el lugar de la semilla, del semen que fecunda y que concibe, por lo cual surgen *conceptos*, es decir, lo concebido. Lo nuevo que nace es fruto del diálogo (*dia logos*, pasar juntos a través del *logos*). La lectura no es sino una forma dialógica con interlocutores más distantes en el tiempo y en el espacio. Leer para conversar, leer juntos, sólo conversar. Si abordásemos ahora con la profundidad debida este aspecto, devendríamos en un elogio al café, a la bebida o comida compartida. El gran humanista que fue Álvaro

¹⁵ Sobre el conocimiento por connaturalidad como un modo propio y un grado superior del saber: Maritain, o.c., p. 412 y ss.; Llano, Alejandro, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 150.

¹⁶ Amado, Antonio. “El maestro universitario”, en Guzmán, J.A., Brito, J.I., Illanes, I. (coords.), *La universidad en debate*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 2018; Cfr: Agustín de Hipona, *De magistro*, disponible en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm>; Aquino, *De magistro*, disponible en: <https://tomasdeaquino.org/el-maestro/>

¹⁷ Lewis, C.S., *Los cuatro amores*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1995, p. 81.

D'Ors solía afirmar que desconfiaba de quienes no tomaban cerveza. Era su forma provocativa de mostrar la centralidad de la conversación en amistad.

La forma que reviste la amistad académica es la de la comunidad académica, de modo tal que aquí radica la médula y el tuétano de la actividad investigativa. Sin comunidad, no hay investigación. La verdad es cosa ardua para un apronte en solitario. La envergadura de la tarea requiere de esfuerzo mancomunado.

Lo anterior entronca con un aspecto lastimosamente descuidado, referido a los recursos para la investigación. La investigación en ciencias naturales suele demandar pingües sumas, para la habilitación de laboratorios, para la compra de muestras de cultivo, para la adquisición de complejos aparatos tecnológicos, etc. La investigación en humanidades, en cambio, es mucho más austera, pero quizás más exigente en otros aspectos. Requiere un maestro, a los pares, a los libros, y al jardín. Este último es simple metáfora de la necesidad del tiempo y el espacio adecuados. A estas alturas del desarrollo civilizatorio y de la cultura acumuladas, sabemos que las ideas tienen un tiempo de maduración que rehúye de la planificación, y que se piensa mejor en medio de la naturaleza¹⁸. Es un error a un investigador en humanidades imponerle plazos perentorios, como es un error enclaustrar la vida intelectual en un edificio y constreñirla a un bloque de cemento. No es frivolidad, sino rigurosa constatación de las características y modos del quehacer del intelecto. Es lo que los clásicos solían reconocer como el ocio intelectual. Quien quiera aprender a investigar, ha de ser su cultor. Es un cultivo laborioso y demandante, enemigo absoluto de la pereza y la vacuidad¹⁹.

2. Los desafíos específicos de la investigación jurídica.

Ahora bien, atentos a las consideraciones señaladas, nos abocaremos a ciertas exigencias de la investigación en general, para luego adentrarnos en sus especificidades en el plano del derecho.

¹⁸ Refiere Gabriela Mistral: “Durante mis siete años de profesorado en Los Andes (1912-1918) hice siempre al aire libre, bajo un gran parrón del Liceo, mis clases de lectura, recitación, historia y geografía. Afronté en los comienzos las burlas, sanas algunas, de mis colegas y los chistes de las niñas, que hallaban divertida su nueva situación... La clase perdía en gravedad. Lo que para mí es ventaja. Perdía en “irrealidad” era más humana y real. Observé que las niñas que en clase solo “reciben”, en el huerto “dan”, preguntan, piensan, se interesan por la tierra toda”, Atlántida (periódico), Santiago de Chile, 1922; “Me tengo como único oficio lateral el jardineo, y lesuento que dos horas de riego y barrido de hojas secas me dejan en condiciones de escribir durante tres más”, en *Imagen y palabra en la educación*, citado por Sánchez Cerdá, Elena, “Gabriela Mistral: la apasionante vocación del maestro”, en *Humanitas*, 85, 2017, XXII, disponible en <https://www.humanitas.cl/revistas/revista-humanitas-85>.

¹⁹ Cfr. Pieper, J. *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 2017; Guitton, J., *El trabajo intelectual*, Rialp, Madrid, 2022.

Dado que la investigación es una actividad propiamente humana y personal –que no individual–, encaminada al conocimiento, que es un modo de ser, los principales desafíos dicen relación con actitudes del propio investigador, lo que podríamos calificar de *hybris* académica. Para el pensamiento clásico la *hybris* implicaba aquella línea fronteriza que no debía exorbitarse bajo ninguna circunstancia, so pena de devenir la tragedia. Fue *hybris* de Agamenón recibir honores reservados a los dioses. Las principales causas de ésta son la codicia y la soberbia.

En general, la codicia ha solidado permanecer ajena al quehacer intelectual –sería torpe quien, por codicia, incursionare en la academia–. En cambio, la soberbia es tal vez el principal demonio que campea en los pasillos universitarios, y del que todo investigador serio y responsable debe cuidarse. La soberbia es prima hermana carnal de la ignorancia y pariente cercana de la estupidez. Ella conduce a la ruina la amistad académica, pues perturba el diálogo e impide la aceptación de la crítica y la recepción de la ayuda. Por ella hay preguntas relevantes que se esconden y no se plantean. A ella se deben largas y confusas peroratas, plagadas de esdrújulas y de jerga de iniciados, que oscurecen y ocultan la prístina simpleza de la verdad. Los doctorandos jóvenes y los recién posgraduados suelen ser especialmente vulnerables ante este grave defecto, y cabe por ello una especial luz de alerta. De manera opuesta a lo anterior, el sello distintivo e inequívoco del que ha alcanzado madurez intelectual es la humildad. Cuán grande es un investigador, tanto más humilde es. Mientras más se avanza en el saber, más conciencia hay de la vastedad de lo que se ignora²⁰.

Un segundo desafío de todo investigador es evitar la desmesura, el mal de Fausto, el querer saberlo todo, el mal de Bottom, el querer hacerlo todo. Nuestros dones y nuestras capacidades, por grandes que sean, inexorablemente son muy limitados ante la extensión de las disciplinas. *Ars longa vita brevis* importa un reservorio de sabiduría al que hay que poner oído atento.

Un tercer desafío, ligado al anterior, aunque distinto, dice relación con la evitación de la *curiositas*, la principal adversaria de la *studiositas*, cual es la virtud más propia y característica del investigador, con la cual se domina, dentro de unos límites prudenciales, el natural deseo de conocimiento inscrito en la inteligencia humana (Aquino, S. Th. II-II q. 166 a. 2). Ella nos dice qué debemos conocer, cuánto y para qué, en conformidad con un noble propósito. La *curiositas*, en cambio, es una forma de conocimiento inmoderado acerca de las cosas, una cierta incontinencia de espíritu, en el decir de Pieper²¹. El conocimiento, que en sí mismo es un bien,

²⁰ Martín-Fiorino, V., Muñoz-Buitrago, D. (2021). “Investigación, educación y sociedad: una mirada desde los desafíos éticos”. *Utopía y praxis latinoamericana*, año 26, N° 95, p. 75.

²¹ Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 2010.

la *curiositas* lo corroe, porque ensoberbece al que lo posee, o porque se lo usa para fines innobles: mera vanidad, poder o control sobre otros, etc²².

Soberbia, desmesura y *curiositas* son desafíos transversales a toda investigación. Hay, en cambio, otros específicos de aquella en el ámbito jurídico, la principal de las cuales es la delimitación del objeto y la consiguiente elección del método. En efecto, sabemos que el método a seguirse depende de lo que ha de ser investigado. En el caso del derecho, es distinto si nos aproximamos a él como norma, como realidad social, como conjunto de valores, o como el clásico *ius*. Aquí radica una peculiar característica de la investigación jurídica. El riesgo de monismo metodológico se duplica: primero, por la tendencia, ya reseñada de investigar en humanidades *quasimodo* ciencias naturales; segundo, por la posibilidad de utilizar un único y mismo método en derecho, aunque se trate de objetos distintos (normas, realidades sociales, valores, *ius*, etc.).

Ahora bien, con toda claridad, hay que señalar que la investigación propiamente jurídica se da en el plano del *ius*, es decir, en el análisis de lo justo en el caso particular. Precisamente, eso es lo que hacían los juristas romanos, y por eso llevan el título de tales: juristas. Por la misma razón, el derecho romano se erige, en propiedad, como una disciplina jurídica por autonomía. Para saber derecho, el que fuere, hay que saber derecho romano, y todo jurista que se precie y a quien se le precie de tal, en efecto, lo sabe. Con lo anterior, no estamos señalando bajo ningún respecto que sólo se puede investigar jurídicamente en dicha disciplina. No. Tan sólo estamos afirmando que el método propiamente jurídico es el análisis de lo justo del caso particular. Esa es la reflexión que sólo puede hacer un verdadero jurista, es decir aquel ya connaturalizado con el *ius*²³.

Desde luego, un investigador en derecho puede tener como objeto las normas, en sus diversas tipologías. Pero allí su método no será típicamente jurídico, sino el común al análisis de textos. Es más, incluso aquí sí pueden utilizarse técnicas tomadas de la investigación en ciencias naturales, considerando como objeto las normas. Otro tanto ocurre con la investigación de conductas o hechos sociales. El método más bien será prestado desde la sociología o la sicología. En el caso de los valores, la axiología remite a un campo de la filosofía práctica, y por ende de ella tomará su método.

En suma, la investigación en derecho es polimetódica, como polimorfo es su objeto. El único objeto propia y exclusivamente jurídico, es el *ius*, al que se accede

²² Barrios Andrade, Diego. “*Studiositas y curiositas*. Una perspectiva teórica acerca del hábito de estudio”. En: *Pulso* (2020) 43:161.

²³ Sobre el conocimiento de lo justo por connaturalidad, véase: Ugarte Godoy, José Joaquín. *Curso de filosofía del derecho*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2016, p. 161.

por connaturalidad, y sólo aquí cabe investigación jurídica en un sentido estricto. Los manuales de investigación suelen desatender estas indispensables distinciones, e inducen a un monismo metodológico, que yerra el camino.

3. Los ripios de la investigación universitaria contemporánea.

El análisis resultaría incompleto si no considerásemos, aun parcialmente, el contexto en el cual se desarrolla hoy por hoy la investigación académica, especialmente en los centros universitarios. Ya Ortega y Gasset denunciaba, en su momento, las profundas transformaciones y las implicancias de largo aliento que tendría la mafificación de la enseñanza universitaria. Por su parte, los acuerdos de Bolonia y sus complementos sucesivos, han impulsado muy fuertemente una institucionalidad para la academia análoga a la de cualquier otro tipo de organización empresarial: con públicos objetivos, estrategias de desarrollo, *stake holders*, *crowdfunding* y departamentos de mercadeo. Lo anterior no es nada trivial para el tema que nos ocupa, puesto que, en dicho contexto, la investigación se concibe como un producto, fruto de un proceso estandarizado, susceptible de auditorías y con resultados verificables y medibles, que constituye una fuente de financiación de la organización universitaria. A los riesgos del científicismo se añaden los del pragmatismo. Por lo demás, en el hecho, la estandarización y la auditoría han venido de la mano, no de la autorregulación de la comunidad académica, sino de la normativa estatal. Agencias acreditadoras, con diversas denominaciones, son ya entes usuales en los estados contemporáneos.

En deuda con el oficio, hemos de preguntarnos e intentar responder con el mayor rigor que nos sea posible, ¿si tal diagnóstico es correcto, que habría de malo en todo ello? ¿sería acaso inconveniente? ¿no sería tan sólo una necesidad del mercado y del mundo del trabajo que queda así satisfecha? Para responder, hemos de considerar que la vida propiamente humana no es fruto de la mera espontaneidad. Tampoco lo es la de las sociedades ni el crecimiento y maduración de las culturas. La razón y el pensamiento tienen en todo esto una palabra que decir. Y desde hace siete siglos, a lo menos, Occidente se ha configurado sobre la base de confiar la responsabilidad de esta función a la universidad. La llamada a preservar y transmitir la cultura, como a reflexionar sobre el mejor futuro posible de una comunidad política es la universidad, es decir, una institución con la suficiente autonomía, cohesión y madurez intelectual para pensar en libertad.

Si eso es así, como indica el sentido común, es un desorden, y por ende un error, que haya un ente externo que piense cómo han de ser las universidades y

cómo ha de ser su quehacer. Por consiguiente, los estados no son los llamados, ni los competentes, para pensar, ni organizar, ni evaluar a la institución universitaria. El problema del estatismo en el quehacer académico no es del orden de un error político o ideológico, sino más básico, elemental y primario: es un error lógico y antropológico. Si la universidad es pensada, diseñada y dirigida desde el estado, ya no es universidad. Con todo, el problema del estatismo o dirigismo universitario es distinto de la estandarización y del control de la productividad, puesto que podría haberlos por vía de pares. Analicemos, entonces, si tales son verdaderamente compatibles con el quehacer intelectual en su sentido más propio.

Para analizar el punto, habría que clarificar la naturaleza del trabajo intelectual. Recordemos que el conocimiento implica, en rigor, un modo de ser, una cualidad que configura, y no, en cambio, una cosa o un producto. En el lenguaje de los clásicos, la investigación correspondería a un *ars o tekné*, opuesta a la *poiesis*, cuyo rasgo característico y fundamental de esta última ya no es la acción en sí, sino la producción, el artefacto. Por consiguiente, es un error querer medir la productividad de una actividad que por su propia naturaleza no está orientada a ella. Por lo demás, «cualquier auténtico universitario sabe que gran parte de su actividad, quizá la más importante de la misma, no puede ser objeto de mediciones»²⁴. De hecho, no sería aventurado conjeturar que, si se hiciese una investigación empírica y de campo, entre investigadores universitarios, la inmensa mayoría declararía no sentirse cómodo con el lenguaje de la «productividad», ni con los procesos ni sistemas asociados a este. Y ello sería todavía más evidente entre aquellos que gozan de mayor *auctoritas* y reconocimiento de sus pares.

Distinto es el caso de las manufacturas, de la industria, o incluso de los centros de formación técnica. En estos lugares, la orientación primera no está en la acción cualificante, sino, precisamente, en la producción. Pero el trabajo de la investigación académica es de una naturaleza diversa. Con todo, las objeciones anteriores, aun cuando inciden, no obstan de suyo a la cuestión de la estandarización o protocolización. En efecto, sin necesidad de exigir ni medir una supuesta productividad, de todas formas sería, en principio, posible uniformar y auditar modos de hacer, en este caso de investigar.

Para el tratamiento adecuado del asunto, conviene tener muy presente la singularidad y la relevancia de la libertad en el quehacer académico:

“una característica básica de la institución universitaria desde sus comienzos consiste en que ella ha logrado institucionalizar la libertad. Muchas fuerzas que en otros sectores pueden resul-

²⁴ García-Huidobro, Joaquín. “Algunas observaciones críticas sobre los procesos chilenos de acreditación”, en Guzmán, J.A., Brito, J.I., Illanes, I. (editores), o.c., p. 304.

*tar destructivas o perturbadoras, hallan aquí su cauce natural y se traducen en creatividad. Con la institución universitaria sucede como en el arte: los sujetos que en otros ámbitos resultarían perturbadores pueden ser fundamentales para el progreso de las ciencias. La universidad y el arte son las instituciones que se autopermite la sociedad para dar rienda suelta a la espontaneidad y la creatividad*²⁵.

Dicha creatividad rehúye de la estandarización y del seguimiento de protocolos rígidos, uniformes y universales. De hecho, es usual que, a mayor madurez del investigador, mayor uso de la prudencia para saltarse o modificar planes previos. Y ello se explica, una vez más, por la naturaleza del trabajo intelectual, ya que, en tanto *ars* o *tekné*, requiere de un ejercicio activo de dicha virtud. Por supuesto, nada de ello obsta a la conveniencia, o incluso necesidad, de seguir pautas mínimas que faciliten el orden y la comunicación, como, por ejemplo, adecuarse a las reglas editoriales de una determinada publicación. Tampoco empece, como es obvio, a los propios diseños metodológicos que cada investigador y sus equipos generen para el caso concernido. Como se ve, parece razonable conceder que no son inconcusas las razones a partir de las cuales se ha ido homogeneizando y estandarizando un modo de llevar adelante la investigación universitaria, caracterizada por un alto grado de dirigismo estatal, pragmatismo y uniformidad. La pregunta sobre si hay otros modos igualmente válidos, cuando no derechosamente mejores, es un interrogante razonable y atendible.

²⁵ García-Huidobro, Joaquín. “Algunas observaciones críticas sobre los procesos chilenos de acreditación”, en Guzmán, J.A., Brito, J.I., Illanes, I. (editores), o.c., p. 307.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona, *De magistro*, en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm>.
- Amado, Antonio. “El maestro universitario”, en Guzmán, J.A., Brito, J.I, Illanes, I. (coords.), *La universidad en debate*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 2018.
- Aquino, *De veritate*, Eunsa, Navarra, 2016.
- Aquino, De magistro, disponible en: <https://tomasdeaquino.org/el-maestro/>
- Aristóteles, *Ética*, Gredos, Madrid, 1998.
- Barrios Andrade, Diego. “*Studiositas y curiositas*. Una perspectiva teórica acerca del hábito de estudio”. En: *Pulso* (2020) 43:161.
- Brague, Rémi, *La sabiduría del mundo*, Encuentro, Madrid, 2008.
- Chenche, W. et al (2023). “La ausencia de la noción de verdad científica en la educación de las ciencias sociales a nivel superior. Evidencias en programas de ciencias pedagógicas y criminalísticas en Ecuador”. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, N° 18, mayo - agosto, pp. 64-78.
- Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1914.
- De Tarski, A., *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- Florenski, Pável, *La columna y el fundamento de la verdad*, Sigueme, Salamanca, 2010.
- Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*, Sigueme, Salamanca, 1998.
- Guardini, Romano, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000.
- Guitton, J., *El trabajo intelectual*, Rialp, Madrid, 2022.
- Lewis, C.S., *Los cuatro amores*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1995.
- Llano, Alejandro, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- Maritain, Jacques. *Distinguir para unir o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires.

Martín-Fiorino, V., Muñoz-Buitrago, D. (2021). “Investigación, educación y sociedad: una mirada desde los desafíos éticos”. *Utopía y praxis latinoamericana*, año 26, N° 95, pp. 70-84.

Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro. Por qué las democracias necesitan las humanidades*, Katz, Buenos Aires, 2010.

Pascal, *Pensamientos*, Origen, Barcelona, 1982.

Pieper, J. *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 2017.

Pieper, J. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 2010.

Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1981.

Plutarco, *Moralia*, Penguin Classics, Londres y Nueva York.

Ugarte Godoy, José Joaquín. *Curso de filosofía del derecho*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2016.

García-Huidobro, Joaquín. “Algunas observaciones críticas sobre los procesos chilenos de acreditación”, en Guzmán, J.A., Brito, J.I., Illanes, I. (coords.), *La universidad en debate*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 2018.

Von Balthasar, Hans Urs, *Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid, 1997.



*Economic knowledge problem: method
dispute revival & teaching innovation keys*

*Problema del conocimiento económico:
revitalización de la disputa del método,
análisis heterodoxo y claves de innovación docente*

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN

Universidad Rey Juan Carlos (España)
antonio.sbayon@urjc.es

DANTE A. URBINA

Universidad de Lima (Perú)
durbina@ulima.edu.pe

MIGUEL ÁNGEL ALONSO-NEIRA

Universidad Rey Juan Carlos (España)
miguelangel.alonso@urjc.es

ROBERTO ARPI

Universidad Nacional del Altiplano Puno (Perú)
rarpi@unap.edu.pe

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.006>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 117-140



Recibido: 11/01/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

La Economía arrastra un complejo, por su conocimiento difuso y variado según escuelas. A mediados del s. XX, se intentó cerrar en falso con la *Síntesis Neoclásica*, imponiéndose una versión ortodoxa de tipo aplicado y econométrico. Esto no resolvió el problema del conocimiento, sino que lo agravó con la paradoja de las crisis recurrentes y la tendencia autística. Se diagnostica aquí el citado problema, atendiéndose a las cuatro categorías ontológicas del conocimiento económico, además de pronosticarse sobre los riesgos y retos que aguardan a la emergente corriente de la Economía del conocimiento y la complejidad.

Abstract

Economics carries a complex, due to its fuzzy knowledge, because the differences among the economic schools. In the middle of the 20th century, an attempt was made to close falsely with the Neoclassical Synthesis, imposing a mainstream version of applied and econometric style. This did not solve the problem of knowledge, but rather aggravated it with the paradox of recurrent seizures and autistic tendency. The aforementioned problem is diagnosed here, taking into account the four ontological categories of economic knowledge, in addition to predicting the risks and challenges that await the emerging program of knowledge and complexity Economy.

Palabras clave: conocimiento económico; revitalización de disputa del método (*Methodenstreit*); innovación docente económica; Economía del conocimiento; Economía de la complejidad; enfoques heterodoxos.

Keywords: economic knowledge; revival of method dispute (*Methodenstreit*); economic teaching innovation; Knowledge Economy; Complexity Economics, heterodox approaches..

1. Presentación: problema del conocimiento económico

Hace tiempo que las Ciencias Sociales-CC.SS. en general, y la Economía en particular, vienen padeciendo un problema de exceso cuantitativo (*ultra-empirismo*, Machlup, 1955; Blaug, 1968); pareciera que la Sociología se hubiera vuelto Sociometría; la Política reconvertida en Estadística; la Economía como Econometría, etc. ¿Por qué? ¿Comodidad en el manejo de modelos asimilados a las Ciencias Naturales e Ingenierías-CC.NN.II. al aportar falsa seguridad y aparente prestigio profesional? (Hayek, 1952a-b, 1974 y 1988). Tal vez, incluso, ¿por seguidismo de la corriente *mainstream* u ortodoxa, establecedora de la *sabiduría común* y sostenida de generación en generación hasta que se produzca un giro hermenéutico, conducente a una revolución copernicana y cambio paradigmático? (Hayek, 1944; Kuhn, 1957; Galbraith, 1958; Sánchez-Bayón, 2020). El citado problema cuantitativo enmascara otro subyacente, como es la falta de renovación de marcos teóricos y metodológicos, lo que a su vez viene dificultando la adaptación explicativa a los sobrevenidos cambios continuos y acelerados de la realidad subyacente, sobre todo tras la globalización y la digitalización (Sánchez-Bayón, 2021). En su enrocamiento académico (de *torre de marfil*), se tiende a profundizar en un reduccionismo instrumental (dándose por sentada la teoría, para focalizarse en la cuantificación y aplicación), aumentándose así el descrédito ante los estudiantes, llegando a calificar la Economía enseñada como “autística” (PAE, 2000; Fullbrook, 2003; Alcorn y Slarz, 2006), por alejarse de la realidad y de otras CC.SS. conexas (Sánchez-Bayón, 2022a).

En el caso de la Economía es más llamativo el problema: se dejó de hablar de teorías, para hacerlo de funciones de producción, distribución o consumo, y a la poste, se terminó focalizando la atención en meras herramientas econométricas para el tratamiento de bases de datos. Sus estudios dejaron de ser reflexiones literarias (con metáforas, de tipo mecanicista u organicista, v.g. flujo circular de renta –como el sistema circulatorio humano), con libertad para investigar (sin necesidad de grandes bases de datos, sólo con los principios económicos), para resultar finalmente mecánicos ejercicios aplicados, de confirmación de hipótesis predeterminadas (o sea, confirmación de lo dado –no real), vía bases de datos y con estructuras rígidas estandarizadas (con una plantilla a seguir: *presentación, revisión literaria, diseño me-*

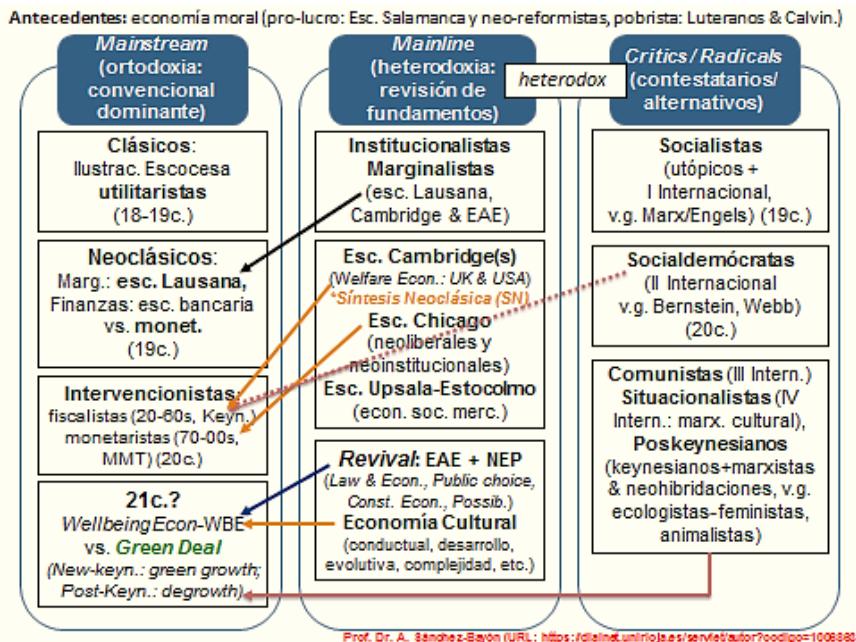
todológico, resultados y discusión, conclusiones, implicaciones y futuras líneas de investigación). Las nuevas investigaciones están más preocupadas en el cambio climático que en los ciclos económicos o las necesidades económicas a satisfacer.

En consecuencia con lo expuesto, la hipótesis de trabajo aquí, es conocer la revitalización de *Methodenstreits* o disputa del método (Menger, 1883; Mises, 1969), para acometer una revisión crítica que ayude a recuperar y dinamizar el conocimiento económico propio, frente a su estancamiento y desdibujamiento con el *mainstream* u ortodoxia de la *Síntesis Neoclásica* (SN). Resulta que la misma, no sólo dio lugar a una confusión interesada de Economía y Política, pasada por el filtro estadístico y llamándola Economía normativa –o sea, política econométrica-, sino que además se basaba en tantos supuestos dados (v.g. pleno empleo, control de inflación, factores de producción homogéneos y replicantes), que ha quedado caduca frente a los grandes cambios brindados por fenómenos ya mencionados (globalización y digitalización –incluso ahora también con la desglobalización, el decrecimiento, el neomaltusianismo, etc.). Se pretende aprovechar la ocasión para desarticular a su vez algunas de las principales inferencias, imposturas y falacias de las que adolece el conocimiento económico dominante de SN, evitándose así que se transmitan a emergentes corrientes como la Economía del conocimiento y la complejidad.

A modo de cartografía para este viaje intelectual, puede considerarse como punto de partida el triunfo de SN tras la II Guerra Mundial, vía exigencias gubernamentales a académicos recompensados por uno de los Bancos centrales más antiguo, con el *Premio de Ciencias Económicas del Banco de Suecia en Memoria de Alfred Nobel* (o Premio Nobel de Economía, para abreviar). De este modo, se disfrazaba la ideología vigente a mediados del s. XX bajo un velo econométrico, que facilitara la intervención pública, para acelerar la asignación de recursos, la distribución de rentas y el crecimiento y desarrollo económico nacional (Musgrave, 1959), con el formato del sistema híbrido llamado *Economía Social de Mercado*-ESM (cuyos antecedentes están en la Escuela de Estocolmo, Cassel, 1918, y sus años dorados fueron de 1945 a 1975 –según los críticos del capitalismo, como Hobsbawm et al.-, hasta la estanflación y urgente reformulación posterior). Ahora bien, ¿qué ideología subyace en SN y su política econométrica? Además de la asunción de postulados intervencionistas de las ideologías decimonónicas (socialismo y nacionalismo), hay que contar con otra más, surgida en el s. XX, y que absorbió las demás, como es el *cientificismo* o *cientismo* (Hayek, 1952a-b, 1974 y 1988; Sánchez-Bayón, 2017). Para aclarar el auge de dicha ideología y su hibridación con las otras, permítase una mínima digresión: a finales de la I Guerra Mundial (cuando era palpable su devastación), coincidieron en Eton dos figuras del pensamiento distópico: de un lado, como

profesor de Francés y Literatura, A. Huxley, autor de *Un mundo feliz* (1932); del otro lado, como alumno inquieto, E. Blair, conocido luego bajo el pseudónimo de Orwell (por el peculiar río de su tierra natal), autor de *Rebelión en la granja* (1945) y *Mil novecientos ochenta y cuatro* (1949). Las obras citadas alertan sobre los riesgos de la renuncia del conocimiento y el triunfo de la ideología (entendida como falsa conciencia y falta de pensamiento crítico propio): a) según Huxley, el *cientificismo* (la tecnología suplantando la ciencia y como instrumento de poder, para controlar la vida en sociedad); b) según Blair, el *socialismo* (la planificación centralizada coactiva, diseñando la vida en sociedad). ¿Cuál terminó triunfando? En realidad, la hibridación de todas ellas, volviéndose más totalizantes, al invadir cualquier esfera social y relación humana, además de privar de su individualidad al ser humano y diluirlo dentro de una masa a la que dirigir. Esta preocupación (sobre el influjo de las ideologías y su hibridación), como parte de su revitalización periódica de la disputa del método, fue recuperada en Economía por la Escuela Austriaca, especialmente por Mises (con siete obras dedicadas a ello, desde 1920) y Hayek (con cinco obras, siendo una de ellas una trilogía). Mientras, el resto de escuelas económicas predominantes (v.g. Cambridge, Chicago, Estocolmo, Academia de las Ciencias Soviéticas, vid. figura 1), paradójicamente, para terminar con los conflictos ideológicos entre escuelas, éstas se hibridaron y ocultaron en una síntesis de convergencia (de ahí la denominación), que asumió la hibridación de planteamientos intervencionistas con un barniz econométrico (algo válido para los sistemas híbridos como ESM y el *Socialismo de Mercado*). La audacia de SN, en EE.UU., vino cimentada por la labor previa de la fuga de cerebros rusos (tras la Revolución de 1917 y la I Guerra Mundial), quienes impulsaron los estudios ingenieriles de Economía Agraria (en los que se formó Galbraith, 1987), extendiéndose luego al resto de la economía (cabe destacar los casos de economistas ruso-estadounidenses, profesores de Harvard y de los primeros Premios Nobel de Economía, facilitadores de la llegada de SN, como resultan Kuznets en 1971 o Leontief en 1973).

Figura 1. Relación entre escuelas económicas (más allá del árbol genealógico de Samuelson).



Fuente: elaboración propia (basado en Sánchez-Bayón, 2022b, p. 144).

Con el auge y consagración de SN, se daba por terminada la era de la teoría conceptual (escuelas clásicas y marginalistas) y matemática (escuelas neoclásicas), para dar paso a un periodo de *Economía Aplicada* (ya anunciada como “el arte de los economistas”, Keynes Sr., 1891, y así recordado por Viner en Univ. Chicago). Mientras que Mises (1957), insistía en separar Teoría e Historia, en Harvard, el maestro de Samuelson, Schumpeter (1954), invitaba a conectar Teoría con Sociología e Historia y, sobre todo, con Estadística. Tál visión econométrista inspiradora de SN, como se ha señalado, fue cimentada por la citada fuga de cerebros del Este (ya mencionados: Kuznets, Leontief, Schumpeter, etc.), e intensificada coetáneamente por quintacolumnistas de la Academia Soviética, como Lange (1963) en la Univ. Chicago, o Lerner (1944) en la Univ. Nueva York y la Univ. California (previo paso por *London School of Economics* –por donde también estuvo Kalecki, más tar-

de en Cambridge, reforzando la emergencia poskeynesiana, con Sraffa, Robinson, Kahn, et al., y exportándola a EE.UU. vía alumnos como Galbraith). En definitiva, SN asume los postulados intervencionistas de origen socialista y científica, para realizarlos desde el fiscalismo primero (Keynes, 1936) y el monetarismo después (Friedman, 1960), y todos ellos con vocación determinista y predictiva (Friedman, 1953; Lipset, 1963). De tal suerte, se ha caído en la trampa del monismo, de otro constructo del s. XX, como el llamado *método científico* (impulsado por los *Pragmáticos* -Dewey, 1910- y el *Círculo de Viena* -VV.AA., 1929), cerrándose así en falso la disputa del método, con la consiguiente desnaturalización del conocimiento económico (para asimilarlo a CC.NN. e Ingenierías).

2. Desarrollo comparado de las disputas del método en Economía y su innovación docente

Se ofrece una síntesis histórica de *Methodenstreit* en Economía, ilustrándose con los conflictos generacionales librados por la Escuela Austriaca de Economía-EAE (Mises, 1969; Huerta de Soto, 2000; Zanotti, 2012), para aterrizarlo luego en la crítica a SN.

Methodenstreit o disputa del método, hace referencia al cuestionamiento del objeto y técnicas de estudio en Economía. Este es un tipo de análisis que se remonta al origen docente universitario: tras la *lectio* o lección, venía la *disputatio* o disputa/ cuestionamiento del conocimiento. Kant (1798), recuperó la técnica *streit*, para revisar la orientación del conocimiento científico de su época. Ahora bien, quien popularizó el concepto para Economía fue Menger (1883). Desde entonces, las sucesivas generaciones de EAE han impulsado nuevos episodios de *Methodenstreit* (para conocerlos, vid. figura 2).

Figura 2. Desarrollo de Methodenstreit según las generaciones de EAE.

1 ^a Generación (1870-90): C. Menger, E. Böhm von Bawerk y F. von Wieser, en Univ. Viena (profesores de Economía Política) y cargos públicos (v.g. Ministro de Finanzas).
Disputa: contra socialismo-nacional (socialistas de cátedra) de Escuela Historicista Alemana (A. Wagner, G. von Schmoller, L. Brentano, et al.) y su negación de los principios económicos de la Escuela Clásica.
2 ^a Generación (1920-40): L. von Mises y J.A. Schumpeter (coincidieron en el seminario de Böhm von Bawerk, donde comenzó su enemistad: Schumpeter se pasó a la Escuela positivista de Lausana y vetó acceso de Mises a Harvard y otras universidades de Ivy League), en Univ. Viena y Nueva York (profesores de Derecho Público y Hacienda, y de Ciencia Económica).
Disputa: contra socialismo de siguientes generaciones de socialistas de cátedra (v.g. O. Spengler en Univ. Hamburgo, M. Weber en Univ. Viena) y socialistas fabianos (v.g. matrimonio Webb en London School of Economics), con sus tesis intervencionista por “justicia social” y negación de “empresarialidad” y del cálculo económico (volviéndolo econometría).
3 ^a Generación (1940-60): a) discípulos alemanes de Mises, como F. von Hayek (luego en Chicago), O. Morgenstern (luego en Princeton), F. Machlup (luego en Univ. Buffalo, Johns Hopkins, Princeton & NYU), G. von Haberler (luego en Harvard –dirigiendo Dpto. de Economía, pero condicionado por Schumpeter), etc.; b) discípulos de Mises en EE.UU., I. Kirzner (Univ. Nueva York), M. Rothbard (Univ. Nevada), H. Sennholz (Grove City College), G. Reisman (Univ. Pepperdine), R. Raico (Buffalo State College), et al.
Disputa: contra el intervencionismo económico y la desnaturalización económica
4 ^a Generación (70-90): a) línea Mont Pelerin e Instituto Cato (Hayek), como D. Lavoie (Cato y George Mason), P. Boettke (Univ. Buffalo y George Mason), R. Garrison (Univ. Auburn), S. Horwitz (Univ. St. Lawrence), etc.; b) línea libertaria y/o anarcocapitalista (Rothbard), como J. Salerno (Univ. Pace), W. Block (Univ. Loyola), H.H. Hoppe (Univ. Nevada), J. Huerta de Soto (URJC), etc.
Disputa: contra el intervencionismo estatal y el monopolio de SN, junto con su matematis.
5 ^a Generación (00-20): ensimismados y en conflictos cainitas (en mundo iberoamericano: UFM, URJC, Instituto Juan de Mariana, etc.).

Fuente: elaboración propia.

Al aplicarse *Methodenstreit* a SN, urge preguntarse: ¿sólo existe *una Ciencia* y su *método científico*, o cabe pensar que existe una *diversidad de ciencias* con sus *métodos respectivos*? Históricamente, así se dio tal diversidad con el surgimiento de la universidad y sus Facultades mayores y la menor (Kant, 1798). Resulta que las CC.NN.

II. fueron de aparición tardía en la universidad (asentándose en el s. XIX), por lo que para compensar y legitimarse, se empezó a distinguir entre ciencia dura (exacta y predecible) o blanda (narrativa). Al emanciparse a finales del s. XIX la Economía de las Ciencias Jurídicas (Sánchez-Bayón, 2020 y 2022a), ha de elegirse entonces si va a seguir vinculada a CC.SS. o si se va asimilar a CC.NN.II.; y por esta última vía parecen tender los Neoclásicos, confirmándose con SN (vid. figura 1).

En la Filosofía de la Ciencia, al estudiar la validez generativa del conocimiento, se ha pasado de la verificación a la falsabilidad (Popper, 1934), incorporando las revoluciones paradigmáticas (Khun, 1962) y los programas o planes de investigación (Lakatos, 1978); y todo ello se ha pretendido trasplantar a la Economía, dando lugar a la disputa aprioristas extremos vs. ultra-empiristas (Machlup, 1955; Hutchinson, 1956). En realidad, se trata de la citada revitalización del *Methodenstreit* –por lo que no era necesario dicho trasplante-. El problema está en el monismo impuesto en Economía con el método científico (trasplantado de CC.NN.II., rechazándose así la Economía literaria en favor de la econométrica, para dejar de ser una ciencia blanda y volverse dura, creyéndose que con datos históricos o experimentos aislados cabe predicción al respecto). Desde la década de 1950 se ha dado un peso creciente a la estadística en estudios económicos (por considerarse que era la manera de introducir el *método científico*, para la *verificación estadística*, Lange, 1963). Lo que a su vez conduce al dilema tardo-medieval universitario: *quid ancilla est* [quién es sierva]. Durante un largo periodo, la Filosofía fue *ancilla Theologae* [sirva de la Teología], revirtiéndose luego; ahora la Estadística parece *ancilla Economicae* [sirva de la Economía], ¿o quizás es ya a la inversa?

En consecuencia, no parece que haya una Ciencia y su método científico, sino una pluralidad de ciencias y métodos científicos (v.g. intuición, deducción, inducción, abducción –incluye la dialéctica-, predicción, Achinstein, 2004; Thurs, 2011). Así, según la técnica válida empleada para lograr conocimiento (v.g. conceptualización –definición y clasificación-, experimentación –medición y contraste), se han ido desarrollando las diversas corrientes de pensamiento (v.g. racionalismo, empirismo, inductivismo, positivismo, neopositivismo). Actualmente, con el dominio del neopositivismo (o empirismo lógico, positivismo lógico, etc.) del Círculo de Viena, más Berlín, Praga, París, etc., y su método hipotético-deductivo (que combina inducción y deducción), se ha pretendido la normalización científica bajo un mismo método, trasplantado de CC.NN. a CC.SS., basado en las siguientes fases: a) observar un fenómeno a estudiar (intuición); b) proponer una hipótesis para explicar dicho fenómeno (inducción); c) deducir consecuencias o implicaciones más elementales de la propia hipótesis (deducción); d) comprobar o refutar los enunciados deducidos comparándolos con la experiencia (inducción). Frente a

esto, EAE (como ejemplo *mainline* y discrepante con el *mainstream*), sostiene bien *apriorismos-axiomáticos*, bien *proposiciones vía abducciones* (desarrollar consecuencias lógicas de los principios), con trabajos *positivo-exploratorios* y no sólo necesariamente *empírico-inductivos*.

Otra cuestión a destacar es la *polémica del constructivismo* o conocimiento diseñado, tal como se pretende desde SN, y frente a lo que se oponen heterodoxos *mainline*, como EAE y sus fundamentos evolucionistas del orden espontáneo (Hayek, 1952a-b y 1988). En cuanto a la polémica constructivista, se trata de la asunción de que el conocimiento puede ser diseñado, implementado y evaluado, al basarse en la medición, la falsabilidad y la reproductibilidad –últimamente, también se pretende agregar el consenso o revisión por pares, lo cual es discutible, pues la ciencia se basa en la validez del conocimiento auténtico y no el consenso fabricado-. En consecuencia, existe un serio problema al trasplantar este método de CC.NN.II. a CC.SS.: a) qué pasa con la Historia, pues no se puede repetir; b) qué pasa con el Derecho, ya que no cabe el mecanicismo o se perdería calidad de la justicia; c) qué pasa con la Economía, dado que el capital (*lato sensu*) a veces no se puede cuantificar con exactitud, sólo estimar y asumir que no es constante, etc. Además, las CC.SS. comparten unos principios precautorios o preventivos en la investigación: a) el dilema ético al investigar con seres humanos; b) la asunción de que toda realidad social observada es modificada; etc. Tales principios dejaron de ser observados en Economía por las escuelas socialistas, que asumía como tercer instrumento de verificación la experimentación o modificación de condiciones sociales para alcanzar objetivos (Lange, 1963, p. 119); de este modo, junto con las bases intervencionistas keynesianas (Keynes, 1936), se abrió la vía aprovechada por SN con la Macroeconomía, sobre todo, dándose lugar a las crisis cíclicas (Hayek, 1929 y 1931; Garrison, 2001). Por tanto, tal comprensión de la ciencia (reducida al *método científico*), es asumida por el *mainstream*, a la vez que choca con escuelas heterodoxas como: austriacos (aceptan apriorismos y no son tan materialistas –para ellos es muy importante el conocimiento y los procesos dinámicos), anarco-capitalistas (prefieren descubrir a confirmar, para lo que se requiere de libertad metodológica), y neoinstitucionalistas (al igual que las otras escuelas mencionadas, rechazan el constructivismo en favor del evolucionismo, además de apoyarse en el principio de realidad, el individualismo metodológico y su recomposición lógica, etc.); todos ellos, dado su fundamento humanista, comparten también la consideración del factor humano o subjetivismo apreciativo (rechazándose la mera agregación de preferencias reveladas, al variar éstas), de ahí que rechacen la predicción, reconociendo en su lugar: proyección (con series históricas), previsión (con principios de tendencia) y conjetura (con desarrollo lógico de proposiciones).

3. Diagnóstico de fallos cognitivos de la Síntesis Neoclásica: tetra-análisis de situación

Cuatro son las categorías relativas al conocimiento económico establecido por SN:

- a) **Conocimiento económico científico (*stricto sensu*)**: curiosamente, parte de la conceptualización, no de la medición, puesto que no cabe medir lo que no se reconoce previamente. A lo largo de la Historia del Pensamiento Económico, según las escuelas, la Economía ha ido recibiendo diversas denominaciones y definiciones, según el objeto de estudio priorizado. Así, se ha pasado de la Economía Política (como se llamaba originariamente, cuando aún era parte de las Ciencias Jurídicas), centrada en: a) según los clásicos, en el estudio de la naturaleza y causa de la riqueza (la Ilustración escocesa) y de sus leyes (los utilitaristas y los socialistas); b) según los institucionalistas, es el estudio de la Historia concreta de instituciones de desarrollo (según la escuela historicista alemana y estadounidense –ya que sus académicos decimonónicos preferían formarse en Prusia, dada la relación calidad-precio de la educación superior); c) según los marginalistas, en el estudio de la escasez y la acción humana al respecto –preparándose para satisfacer necesidades y deseos para vivir y prosperar- (la Escuela Austriaca), más la optimización y equilibrio –para volver eficiente la gestión- (la Escuela de Lausana); d) los neoclásicos, paradójicamente, pese a considerar la economía como el estudio de los negocios cotidianos y de los precios, tienden a matematizarla (Marshall, 1890), alejándola de la población; igualmente, dicen atender a la relación entre las necesidades y su satisfacción (Robbins, 1932), pero se termina derivando la economía a la ciencia de la elección. De tal suerte, en Economía, la acción transformadora que es la producción (pasando de las incomodidades, como el trabajo o el ahorro, para lograr comodidades, como bienes y servicios), va cediendo importancia a favor de la elección del consumo, más modelizable (dicho de otro modo, se pasa del predominio de la oferta, al de la demanda). Aprovechándose el cambio de objetivo, la economía misma modifica su denominación académica, pasándose de la Economía Política a la Ciencia Económica (en inglés *Economics*, tal como impulsaran los Neoclásicos –Marshall, 1890-, y consolidara la SN –Samuelson, 1948). Hasta entonces, la definición de Economía ha venido condicionada por los avances de profundización, procurándose comprender los aportes de las escuelas previas; sin embargo, con la SN, se inician avances de ampliación, invadiéndose otras CC.SS. y Humanidades, al aprovecharse el

aparato metodológico econométrico (en realidad con préstamos de Estadística e Ingenierías), presentándose así los economistas como los grandes decisores racionales (al entender la economía, finalmente, como la ciencia de la elección): desde políticas públicas hasta cuestiones privadas (hasta entonces), como la sexualidad, el matrimonio y la familia (Becker, 1981). En este punto se da la paradoja de Hicks (1983): cuánto más se esfuerzan los economistas en ampliar las fronteras del conocimiento económico, más logran desdibujarlo (o desintegrarlo, Millmow, 2002). Hoy en día, los poskeynesianos se dedican al estudio de derivas económicas con etiquetas (v.g. Economía ecológica, Economía feminista, Economía climática, Economía racial), lo que en realidad parece confirmar los riesgos de los *conceptos comadreja* de Hayek, los *polilogismos* de Mises, etc. (Sánchez-Bayón, 2022a y 2023).

En definitiva, que la Economía no tenga sola única definición generalmente aceptada, no es algo negativo que la reste credibilidad, simplemente es una muestra de su riqueza y desarrollo científico (la competencia de diversos programas de investigación en el mercado de ideas). Lo que sí es un problema, es el reduccionismo que desde SN se viene haciendo del estudio de los marcos teóricos y metodológicos propios (cuestión ésta casi desaparecida en los manuales actuales), para pasar a focalizarse en un tipo de Economía Aplicada (con menos teoría general de integración y más casuística econométrica de fragmentación) orientada a invadir otras ciencias y disciplinas, atendiendo así a cuestiones difusas tipo energía, sostenibilidad, inclusión, discriminación, género, etc. Los jóvenes economistas cuentan con aparatos econométricos cada vez más sofisticados (v.g. modelos estocásticos dinámicos, con ecuaciones diferenciales y estructurales, redes neuronales, etc.), pero disponen de un conocimiento económico más pobre y difuso (al sólo estudiar la Economía desde SN y su tendencia a la Economía Aplicada matematizante, Romer, 2015): parecieran más ingenieros o estadísticos económicos que economistas; tendrían serios problemas para definir con exactitud el sentido y alcance de su ciencia propia. Se produce además la paradoja de crisis y ciclos: ¿cómo puede ser que cuánto más avanza el conocimiento económico científico, en cambio, son más recurrentes las crisis, sin ser aún capaces los economistas de predecirlas con exactitud?

- b) **Conocimiento económico académico** (en el aula): SN se presenta como un ejercicio de superación de las tensiones ideológicas previas, al ofrecer un formato econométrico; sin embargo, como se ha visto, en su seno asume los postulados del socialismo y del científicismo, legitimadores del intervencio-

nismo público, más allá de ser otro agente, sino que resulta asimétricamente “juez y parte” (a la vez puede ser regulador, empresa, consumidor y alguna prerrogativa más *sui generis* con la que cuenta como Sector Público, v.g. materia contable, emisión de dinero, endeudamiento). En consecuencia, buena parte de las escuelas económicas renunciaron a la competición en el mercado de ideas, aceptándose así el monopolio de SN, como *mainstream*. Así, la crítica de SN o pretender plantear visiones alternativas resultaba un ejercicio contraproducente, porque quienes lo hicieran, verían reducidas sus opciones de publicación en las revistas en boga, el reconocimiento de sus méritos y las posibilidades de promoción académica, etc. (excepcionalmente, las escuelas socialistas han resistido, a la contra de SN, en los países donde han llegado al poder, y en el resto, vía poskeynesiana –tal como se aclara en breve). Además, resultaba también más costoso en tiempo y esfuerzos, al tener que explicar en clase SN y luego su crítica y alternativas. Aparentemente, resultaba más vistoso ante los alumnos el plantear un supuesto lleno de fórmulas y gráficos, que poner ejemplos cotidianos ilustradores de la teoría general. De tal modo, al aceptarse el monopolio de SN, no ha habido incentivos suficientes para su cuestionamiento y mejora, hasta la crisis punto.com (1998-0) y, sobre todo, la Gran Recesión de 2008. Fue entonces, cuando el liderazgo sobre SN pasó de los *Chicago boys* o Escuela de Chicago (pro mercado, aunque con intervención pública indirecta, vía monetaria) a los *MIT boy* (pro Sector público), con neokeynesianos (cuya visión se basa en los fallos de mercado) y poskeynesianos (defensores del monopolio público para una mejor distribución e igualdad social). Con tal giro hermenéutico, la economía transmutó de positiva a normativa (en realidad, política económica matematizada y con pérdida de microfundamentos), resultando así más dogmática en clase. Para legitimar dicho giro hermenéutico, se intensificó el instrumental econométrico, volviendo más ilegibles las sesiones para los estudiantes, quienes se conformaban con saber resolver los problemas planteados (Sánchez-Bayón, 2022a). Hoy en día los manuales son prácticamente idénticos, de corte *MIT boys* –recuérdese que es una Escuela de Ingeniería y como tal plantea la Economía-, desde *Economics* de Samuelson (hasta la 11^a ed. había vendido sólo en su versión inglesa unos 3 millones de ejemplares -Elzinga, 1992; Souken, 1991 y 1997-, actualizado luego por Nordhaus –profesor en Yale y formado en MIT-, con cifras similares, habiendo superado los 50 millones por derechos de autor en 1995, Colander, 2010), hasta *Principles of Economics* de Mankiw –profesor de Harvard y formado en MIT- (con más de 10 ediciones desde 1997 y con derechos de autor superiores a 40 millones de dólares hasta

2004, por 4 millones de copias en inglés, Read, 2015). Curiosamente, como efectos de segunda ronda de la tendencia monopolística de SN dirigida por los *MIT boys* ha sido: a) la *McDonalización de los estudios de Economía* (con las implicaciones que ello tiene, Margolis, 2004); b) la subida de precio de los manuales de Economía (pasando de los 4,5 dólares que costara la primera edición de Samuelson a superar los 280 dólares el ejemplar de Mankiew).

Quizá el mayor problema docente en Economía, conforme a SN, se ha dado con la Macroeconomía, llegando a ser criticada por los propios impulsores de SN y Premios Nobel de Economía: desde las primeras críticas de Arrow (y su *teorema de la imposibilidad*), pasando por la insatisfacción de Solow o Stigler, dada la falta de fundamentos teóricos, hasta llegar a la descalificación como *mathiness* o *matematitis* de Romer (Sánchez-Bayón, 2022a).

Otro problema aparejado es el de la artificial división de las Ciencias Económicas y las Ciencias Empresariales, incentivándose así la *fatal arrogancia* del economista, con su *mentalidad anti-capitalista* y *pro-intervencionismo público* (tal como se ve en el siguiente punto).

- c) **Conocimiento económico profesional** (para ganarse la vida): el conocimiento económico es dual, tanto científico (promovido por intelectuales y académicos, como se viene haciendo desde Smith, 1776), como profesional (privativo de cada cual, para ganarse la vida, siendo así múltiple, disperso, subjetivo, práctico, creativo, etc., Huerta de Soto, 2000). De ahí el *teorema de Mises* (Sánchez-Bayón, 2022b), sobre la imposibilidad de cálculo económico del socialismo y del intervencionismo (promovido por la SN), puesto que la planificación centralizada coactiva impide el sistema de precios y la función empresarial, provocando despilfarro de recursos, inefficiencia de factores de producción, insatisfacción de consumidores, corrupción pública, etc. (Huerta de Soto, 1992). Resulta que el conocimiento económico práctico es tan abundante, que es incommensurable: aunque se pudiera conocer todo (quizá por vía cibernética –eso sí, siempre sería información pasada y sólo aquella explícita, quedando fuera la implícita y tácita), al ser dinámico el conocimiento, siempre aparecería algo nuevo que distorsionaría cualquier predicción (además de existir otro efecto distorsionador, como es el *factor humano*). Otro aspecto polémico a considerar del conocimiento económico profesional (al intentar hibridar el académico y el profesional), es la llamada *fatal arrogancia* del economista (Hayek, 1952a-b y 1988) y sus *imposturas intelectuales* (Posner, 2001; Sokal, 2008), manifestándose en: a) su creencia en poder predecir con exactitud resultados sociales (bajo la precautoria condición *ceteris*

paribus); dicha creencia se basa en otras, como el mesianismo socialista y omnisciencia científica (renunciándose así a la empresarialidad y su cálculo económico, para terminar cimentando el intervencionismo público -por lo que cada vez más economistas se orientan a favorecer el Sector público, trabajando para éste o gestionando de manera burocrática –exigencia reclamada desde instituciones gubernamentales: se requieren economistas formados como econométristas, que no se preocupen por la teoría, sino por la aplicación, para focalizarse en la implementación de políticas económicas, Burns, 1945); b) su superioridad moral y cultural, al considerar que se dispone de opinión autorizada para asuntos más allá de lo económico (alertándose al respecto en su discurso de recepción del Premio Nobel de Economía, Hayek, 1974); c) su frustración con la economía de mercado (al no cumplirse sus predicciones, ni ser tan productivo y lucrarse como cualquier empresario promedio, sin cualificaciones académicas), ello conduce a una progresiva *mentalidad anti-capitalista* (Mises, 1956), pro-intervencionismo y conforme a la burocrática gestión pública –como ya se ha señalado-, puesto que así cabe ejercer como autoridad superior planificadora (Hayek, 1988). De este modo se cumple la máxima coloquial sobre el peligro de un *mal economista*: *un médico puede tener un mal día y matar a su paciente; un mal economista puede dañar por millares en la ejecución de sus propuestas*. La arrogancia del economista que opera dentro de SN, en términos psicológicos, posiblemente se deba a la compensación del complejo por pérdida de fundamento económico y exceso econométrico. Para remediar la fatal arrogancia, Hayek invita a los jóvenes economistas a formarse también en otras CC.SS. y Humanidades (tal como él hiciera –recuérdese que en EE.UU., fue profesor de CC.SS., no de Economía propiamente).

Como último apunte, se insiste en que, si SN se consagró como *mainstream*, no fue tanto por la labor propagandística del profesorado, sino por el apoyo institucional al respecto: así fue demandado por el Sector público (nacional e internacional –dado el *boom* de organismos económicos y financieros internacionales con el sistema de Bretton-Woods –FMI, BM, BDM, etc.- más allá, con los procesos de integración económica regionales y sectoriales), por organismos privados de apoyo público (v.g. CoR, WEF, WSF), etc. De tal modo, se ha influido también en el tipo de investigación solicitada y financiada, tanto en proyectos como en publicaciones y su aceptación para los procesos de acreditación de profesores y promoción de alto funcionariado. Luego, tal vez SN no es que convenciera tanto, sino que tuvo el apoyo institucional para su consolidación como ortodoxia académica y profesional.

d) **Conocimiento económico común** (cultural o práctica frecuente): esta última categoría se basa en la sabiduría convencional o establecida. Dicha denominación la popularizó en Harvard el poskeynesiano Galbraith (1958), ratificándola en Cambridge por otra poskeynesiana, Robinson (1962). Estos autores se referían así a aquellas teorías generalmente aceptadas en un periodo y por una generación, aunque después pudieran considerarse falsas (incluso, sin requerirse la falsación de Popper, 1934, bastando con su descarte del modelo *mainstream*). Esta circunstancia es más habitual de lo deseado en la corta trayectoria de la Ciencia Económica: también la denunció Hayek (1944) frente a los progresistas; Keynes (1936) frente a los clásicos; Menger (1883) frente a la Escuela historicista alemana; Smith (1776) frente a los mercantilistas, et al. En definitiva, suele ser frecuente un hábito de pensamiento compartido, asentado como creencia generalmente aceptada y mantenida por inercia (bien para evitar salir de la zona de comodidad, bien por falta de alternativas), que perdura, suponiendo una resistencia al cambio, dando lugar a un alejamiento de la realidad, un estancamiento del conocimiento y una minoración del bienestar social. Se entenderá entonces la persistencia de SN por más de medio siglo como *mainstream*, pese a cierta autocrítica de algunos continuadores de la misma (v.g. Solow, Lucas, Akerlof, Romer) –pero sólo cuando han dejado de dirigir dicho *mainstream*. El problema ha venido con el *shock* externo de la Gran Recesión de 2008, que ha permitido que escuelas contestarías marginales (vid. figura 1), como los poskeynesianos, hayan sustituido a los *Chicago boys* y luego a los *MIT boys* en la dirección de la economía, procediendo no con una reforma o alternativa a la SN, sino llevando a cabo su demolición y también del sistema de libre mercado (Keen, 2011). Afortunadamente, esta situación afecta sobre todo a la segunda categoría (la del conocimiento económico académico), por lo que tardará en extenderse. En lo tocante a esta categoría (el conocimiento económico común), los *shocks* vienen dados por incorporación de conocimiento nuevo en las maneras de hacer las cosas, como pueda ser por la inmigración, el cambio generacional, la transición digital y energética, etc.

Según Hayek (1937 y 1945), el conocimiento económico A y B (científico o *taxis*) depende de D (práctico o *cosmos*), completado con C (al economista, conforme a SN, le falta emprendimiento y le sobra sesgo burocrático). Esto es, el auténtico conocimiento económico es aquel *conocimiento particular de las circunstancias de tiempo y lugar*, propio de cada cual y coordinándose libremente, dando lugar a información, que son los precios y dinámicas de mercado, y más allá, en forma de orden extenso (Hayek, 1988). Luego el conocimiento económico resulta *subjetivo y*

práctico, privativo y disperso, tácito no acumulable y creativo (Huerta de Soto, 1992), de modo que no es posible disponer de su totalidad y pretender así la planificación centralizada coactiva: ¿sería mejor el conocimiento de un filósofo-rey, que planifica coactivamente la economía de una sociedad, o la concurrencia libre de planificaciones propias de todos los integrantes de esa comunidad, aunque entre los mismos hubiera analfabetos, extravagantes, etc.? Volviendo en contra de SN sus argumentos econométricos, según la ley de los grandes números, sería mejor la opción de la libre concurrencia de planes particulares, pues los desvíos se corregirían por el promedio. Con argumentos *mainline*, como los de EAE, resulta preferible también la segunda opción, dado que el conocimiento –como se viene señalando–, está disperso y en generación continua y sólo cada cuál sabe lo que le satisface en cada momento. Los neoinstitucionalistas ahondan en el citado argumento, negando la posibilidad de la mera agregación de preferencias reveladas y su conocimiento subyacente, como para tomar decisiones económicas colectivas, ya que en realidad, se está saliendo del ámbito económico, para entrar en el político: quien monte mayorías, impondrá su criterio en la gestión de lo colectivo (no por disponer de un mejor conocimiento ni de un criterio más eficiente, sino por razón de poder o política).

Las debilidades detectadas en el conocimiento, en realidad son de SN. A este modelo le ha pasado factura su desajuste entre su excesivo instrumental económico y la falta de diversidad de enfoques y metodologías económicas, que junto con las crisis deslegitimadoras de programas de investigación, se ha producido un efecto pendular: de la economía positiva se ha pasado a la normativa –como ya se ha señalado–, y de ahí, se ha pasado de una carga ideológica moderada, con los elitistas *MIT boys (whig)* a una mayor carga de los colectivistas poskeynesianos (*woke*). Afortunadamente, parece ser que se está abriendo un nuevo periodo de reflexión al respecto, con un *giro hermenéutico* y su *revolución copernicana* (calificado también como *giro retórico*, McCloskey, 1983 y 1985), ofreciéndose la oportunidad de revisar y cambiar el *mainstream*, reconectándolo con el *mainline* o enfoque de fundamentos, heredero de los clásicos (Boettke et al, 2016. Sánchez-Bayón, 2020 y 2022a). Por tal razón se analiza ahora la emergente corriente de *Economía del conocimiento y la complejidad*.

4. Pronóstico ante la Economía del conocimiento y la complejidad

Al abandonar con SN las teorías económicas, para centrarse en las aplicaciones y su econometría, no sólo se frenó el avance del conocimiento económico, sino también su adaptación a los cambios en curso, además de asumirse ideologías subyacentes –como se ha visto–, para compensar la falta de debate teórico. Resulta que el país

del mundo con mayor número de economistas fue la URSS, y su fuga de cerebros caló en Occidente, junto con sus quintacolumnistas (como los poskeynesianos y sus modelos econométricos de crecimiento). Dado el monopolio de SN, pocos han sido los intentos de regeneración, para repensar el conocimiento económico e integrar en su seno una mayor complejidad (no por las metodologías empleadas, sino con respecto a la realidad social subyacente): aquí se aborda un caso de simbiosis de pensamiento heterodoxo *mainline* (EAE, neoinstitucionalista, culturalista, etc.) y un proyecto de complejidad desarrollado en Santa Fe, que ha servido de revulsivo para el desarrollo de una novedosa corriente, como es la Economía del conocimiento y de la complejidad, respaldada en la actualidad por otras iniciativas como el *Atlas de la complejidad económica* de Harvard (Hidalgo et al, 2009; Hausmann e Hidalgo, 2014), o *Maddison Project* de Groningen (Maddison, 2004).

De un lado del caso, conviene recordar la labor de teóricos como Hayek (1936, 1945 y 1976) o Machlup (1962 y 1982), ya que a la vez que la SN fijaba como objeto principal de la economía la decisión racional en marcos dados, por su parte, los citados autores apuntaban como objeto de la economía el propio conocimiento, no solo como factor productivo competitivo (v.g. capital humano, capital social o instituciones), sino como gran motor de la misma (la economía): mientras que los precios no eran más que signos de información pasada, lo que sí que ayudaba a formarlos e interpretarlos era el conocimiento (sobre todo práctico y popular), que a su vez guiaba la acción humana de producción, distribución y consumo. De tal manera, el conocimiento económico pasa a ser el gran coordinador o *mano invisible* del *orden espontáneo* en curso (porque el conocimiento, al ser dinámico, permite comprender el pasado, pero también guía el presente y futuro: al fundamentar la labor arbitrista, especuladora o emprendedora).

De otro lado, *Santa Fe Institute* (SFI) fue una iniciativa que nació a finales de los años 80, para estudiar la complejidad, como vía de conocimiento de la realidad social. Desde *City Bank* se quería comprender la esencia y funcionamiento de los ciclos y las crisis financieras (cuestión que se le escapa en reiteradas ocasiones a la SN, costando miles de millones en pérdidas al sector financiero y con efectos derivados en la economía real). En 1987 se organizó la primera conferencia sobre Economía de la complejidad, debatiendo dos Premios Nobel: Arrow (Economía) y Anderson (Física) –sirva como anécdota la carcajada de Anderson, cuando Arrow le explicó el modelo de SN, dado su alto número de suposiciones y desconexión con la realidad- (Anderson et al, 1988; Fontana, 2010). Se dio paso así a un programa de investigación específico, dirigido por Arthur y Beinhocker (2020). Desde la década del 2000, es catedrático en SFI y en Harvard, el venezolano-estadounidense Hausmann, coordinando junto con un equipo interuniversitario (MIT, Univ. Ámster-

dam, etc.) el proyecto del Atlas de la complejidad (impulsado por diversas escuelas de Economía Cultural, como los evolucionistas, los conductistas, etc.).

El resultado de esta simbiosis ha sido una nueva corriente que está ayudando a regenerar el conocimiento económico, sacándolo de modelizaciones científico-académicas, para reconectarlo con la realidad y así poner fin al *error de Friedman* (al preferir la predicción a la realidad).

5. Conclusiones

La Economía nació como ciencia social y, con SN, pretendió transmutar a CC.NN. II, dañándose así buena parte de su conocimiento propio (sus principios y teorías fueron sustituidas por casuística y econometría), además de darse paso a otros muchos problemas aquí planteados (v.g. pretensiones colonialistas sobre otras CC.SS, la fatal arrogancia del economista). Aprovechándose tal deriva, algunos críticos (tanto fuera como dentro de la Economía, como los poskeynesianos y las escuelas socialistas), llegaron a argumentar en contra de su condición científica por: exceso de proposiciones y falta de hipótesis comprobables; ausencia de consenso generalizado; denotaciones políticas inherentes y juicios de valor (con la economía normativa), etc. Sin embargo, la Economía, se acerca a su 250º aniversario, como ciencia moderna y su falta de definición homogénea y su variedad de objetos de estudio, lo único que prueba es su riqueza de conocimiento y su condición evolutiva, *ergo*, no diseñada, como se sí pretendió con SN. Una amenaza para el conocimiento económico, más allá de los problemas epistemológicos y ontológicos planteados, es el riesgo introducido por neo y poskeynesianos al tomar el liderazgo de SN, ya que no es propio de las ciencias el realizar juicios de valor o estéticos, ni imponerse coactivamente, ni pretender su monopolio, ni establecer dogmas basados en explicaciones emocionales o ficticias, etc.

La Economía dispone de un conocimiento rico, de base práctica y popular, sobre el que presta atención luego el científico-académico, y no al revés, como opera SN. Es por ello que se requiere de una revisión que permita recuperar el conocimiento económico, reconectándolo con su realidad social subyacente y, para ello, se requiere de una profundización en la disputa del método, que mejor el conocimiento económico y su enseñanza desde la pluralidad.

Como futura línea de investigación, se pretende realizar un ejercicio de ahondamiento en la Economía del conocimiento y la complejidad (atendiendo al saber-hacer, más el saber-quién o talento, etc.), para explorar sus avances y contribuciones, sobre cómo dicha Economía del conocimiento transforma el conocimiento de la Economía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHINSTEIN, P. (2004). *General Introduction. Science Rules: A Historical Introduction to Scientific Methods*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- ALCORN, S., SOLARZ, B. (2006). The autistic economist. *Post-Autistic Economics Review*, 38: 13-19.
- ANDERSON P., ARROW K., PINES D. (1988). *The Economy as an Evolving Complex System*, Santa Fe: Santa Fe Institute Studies
- ARTHUR, B., BEINHOCKER, E., STANGER, A. (2020). *Complexity Economics*. Santa Fe: Santa Fe Institute Press.
- BECKER, G. (1981). *A treatise on the family*. Cambridge: Harvard University Press.
- BURNS, A.F. (1954). *The frontiers of economic knowledge*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- CASSEL, G. (1918). *Theoretische Sozialokonomie*. Leipzig: C. F. Wintersche Verlagshandlung
- COLANDER, C. (2010). *The Evolution of U.S. Economics Textbooks*. Vermont: Middlebury College
- DEWEY, J. (1910). *How we think*. Boston: D.C. Heath & Co.
- ELZINGA, K. (1992). The Eleven Principles of Economics. *Southern Economic Journal*, 58(4): 861-79.
- FONTANA, M. (2010). The Santa Fe perspective on Economics. *History of Economic Ideas*, 18(2): 167-196.
- FRIEDMAN, M. (1953). *Essays In Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press.
- FRIEDMAN, M. (1960). *A Program for Monetary Stability*. New York: Fordham University Press.
- FULLBROOK, E. (2003). *The crisis in economics: the post-autistic economics movement*. London: Routledge.
- GALBRAITH, J.K. (1958). *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin
- GALBRAITH, J.K. (1987). *A History of Economics*. London: Hamish Hamilton.

- HAUSMANN, R., HIDALGO, C. (2014) *The Atlas of Economic Complexity. Mapping Paths to Prosperity*. Cambridge: MIT Press
- HAYEK, F. (1929), *Monetary Theory and the Trade Cycle*. London: University of London.
- HAYEK, F. (1931). *Prices and production*. London: Routledge.
- HAYEK, F. (1937). Economics and Knowledge. *Economica*. 4(13): 33-54.
- HAYEK, F. (1944). *On being an economist*. Address delivered to the students' Union of the London School of Economics.
- HAYEK, F. (1945). The Use of Knowledge in Society. *The American Economic Review*. 35(4): 519–530.
- HAYEK, F. (1952a). *The sensory order*. Chicago: University of Chicago.
- HAYEK, F. (1952b). *The counter-revolution of science: Studies on the Abuse of Reason*. Free Press: Blencoe.
- HAYEK, F. (1974). The pretence of knowledge. Nobel Prize Lecture (Hayek – Prize Lecture - NobelPrize.org).
- HAYEK, F. (1973-79). *Law, Legislation, and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HAYEK, F. (1988). *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HICKS, J. (1983). A discipline not a science. In *Classics and Moderns*, p. 364–375. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- HIDALGO, C., HAUSMANN, R., DASGUPTA, P.S. (2009). The Building Blocks of Economic Complexity. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 106(26): 10570-10575
- HUERTA DE SOTO, J. (1992). *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*. Madrid: Unión Editorial.
- HUERTA DE SOTO, J. (2000). *La Escuela Austriaca*. Madrid: Síntesis.
- HUTCHINSON, T. (1956). Professor Machlup on verification in Economics. *Southern Economic Journal*, 22(4): 476-483.
- HUXLEY, A. (1932). *Brave New World*. London: Chatto & Windus.
- GARRISON, R. (2001). *Time and Money*. London: Routledge.

- JEVONS, W.S. (1881). Richard Cantillon and the Nationality of Political Economy. *The Contemporary Review*, 39: 63-80.
- KANT, I. (1798). *Der Streit der Fakultäten*. Ronigsberg: Nicolovine
- KEYNES, J. (1936). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Macmillan,
- KEYNES SR., J.N. (1891). *The scope and method of Political Economy*. London: MacMillan.
- KUHN, T. (1957). *The Copernican Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- KUHN, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- LANGE, O. (1963). *Political Economy*. Oxford: Pergamon Press.
- LERNER, A. (1944). *The Economics of Control*. London: Macmillan.
- LINDBECK A. (1971): *The Political Economy of the New Left*. New York: Harper & Row.
- LAKATOS, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programme*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIPSEY, R. (1963). *An introduction to positive economics*. London: Weidenfeld and Nicolson
- MACHLUP, F. (1955). The Problem of Verification in Economics. *Southern Economic Journal*, 22(1): 1-21.
- MACHLUP, F. (1962). *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- MACHLUP, F. (1982). *Knowledge: Its Creation, Distribution, and Economic Significance*. Princeton, N.J., Princeton Univ. Press.
- MADDISON, A. (2004). *The World Economy: Historical Statistics*. Paris: OECD.
- MARGOLIS, E. (2004). Review of The McDonaldization of Higher Education, by D. Hayes and R. Wynward, *Journal of Higher Education*, 75(3): 368-70.
- MARSHALL, A. (1890). *Principles of Economics*. London: Macmillan.
- MENGER, C. (1883). *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Oekonomie Insbesondere*. Leipzig: Duncker & Humblot.

- MILMMOW, A. (2002). The Disintegration of Economics? *Economic Papers*, 21(2):61-69.
- MISES, L. (1956). *The anti-capitalist mentality*. New York: Van Nostrand Co.
- MISES, L. (1969). *The Historical Setting of the Austrian School of Economics*. New Rochelle: Arlington House
- MUSGRAVE, R. (1959). *The Theory of Public Finance: A Study in Public Economy*. New York, McGraw-Hill.
- ORWELL, G. (1945). *Animal Farm: A Fairy Story*. London: Secker & Warburg.
- ORWELL, G. (1945). *Nineteen Eighty-Four*. London: Secker & Warburg.
- PAE (2000): *Post-Autistic Economics Newsletter* (luego *Real-World Economics Review*).
- POSNER, R. (2001). *Public Intellectuals*. Cambridge: Harvard University Press.
- READ, R. (2015). A \$280 College textbook bust budgets, but Harvard author Gregory Mankiw defends royalties, *Oregon Live* (A \$280 college textbook busts budgets, but Harvard author Gregory Mankiw defends royalties - oregonlive.com).
- ROBBINS, L. (1932). *AN ESSAY ON THE NATURE AND SIGNIFICANCE OF ECONOMIC SCIENCE*, London: Macmillan.
- ROMER P. (2015). Mathiness in the theory of economic growth. *American Economic Review*, 105(5): 89-93 DOI:10.1257/aer.p20151066.
- SAMUELSON, P. (1947). *Foundations of Economic Analysis*, Cambridge: Harvard Economic Studies.
- SAMUELSON, P. (1948). *Economics*. New York: McGraw-Hill
- SAMUELSON, P. (1977). Credo of a lucky textbook author. *Journal of Economic Perspectives*, 11(2): 153-160.
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A. (2017). Revelaciones conceptuales y lingüísticas de la pos-globalización. *Carthaginensis*, 33(64): 411-58
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A. (2020). Renovación del pensamiento económico-empresarial tras la globalización. *Bajo Palabra*, 24: 293-318. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.015>.
- SÁNCHEZ-BAYÓN, A. (2021). Balance de la economía digital ante la singularidad tecnológica: cambios en el bienestar laboral y la cultura empresarial. *Sociolo-*

gía y Tecnociencia, 11(extra 2): 53-80. DOI: https://doi.org/10.24197/st.Extra_2.2021.53-80.

SÁNCHEZ-BAYÓN, A. (2022a). De la Síntesis Neoclásica a la Síntesis Heterodoxa en la Economía Digital. *Procesos de Mercado*, 19(2): 277-306. <https://doi.org/10.52195/pm.v19i2.818>

SÁNCHEZ-BAYÓN, A. (2022b). Gestión comparada de empresas colonizadoras del Oeste americano: una revisión heterodoxa. *Retos Revista de Ciencias de la Administración y Economía*, 12(24), pp. 138-156. <https://doi.org/10.17163/ret.n24.2022.08>

SCHUMPETER, J. (1954). *History of Economic Analysis*. London: George Allen and Unwin.

SMITH, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London: W. Strahan and T. Cadell.

SOKAL, A. (2008). *Beyond the hoax*. New York: Oxford University Press.

THURS, D. (2011). 12 Scientific Methods. In Shank, M.; Numbers, R.; Harrison, P. (eds.). *Wrestling with Nature: From Omens to Science*. Chicago: University of Chicago Press. p. 307–336.

VV.AA. (1929). *Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis*. Wien: Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften [La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena; presentado en la *Conferencia sobre la Epistemología de las Ciencias Exactas*, organizada por el Círculo de Viena y el Círculo de Berlín, añadiéndose luego y siendo sede de las siguientes conferencias, Praga, París, Copenhague, los Cambridge, Chicago, etc.].

ZANOTTI, G. (2012). *Introducción a la Escuela Austriaca de Economía*. Madrid: Unión Editorial.

Parte de la tesis de Sánchez-Bayón en Prog. Economía y Empresa de la Universidad de Málaga (UMA), con apoyo del grupo de investigación GESCE-Universidad Rey Juan Carlos (URJC) y GID-TICTAC CCEESS-URJC.



*Relationships with others and with transcendence
in Life is a dream: teachings for today's society*

*Las relaciones con los otros
y con la transcendencia en
La vida es sueño: enseñanzas
para la sociedad actual*

JAVIER BARRACA MAIRAL

Titular de Filosofía URJC
javier.barraca@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.007>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 141-160



Recibido: 27/11/2021

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

Se examinan los vínculos entre las relaciones que los sujetos establecen con lo trascendente y las que mantienen consigo mismos y los demás en *La vida es sueño* de Calderón. Gracias especialmente al proceso de evolución del protagonista, Segismundo, se ahonda en las claves de la maduración integral. Se exploran la actualidad del tema y sus enseñanzas. Se advierte que la visión de lo trascendente y de la propia identidad influyen en la forma de orientar las relaciones consigo mismo y los otros, a la vez que son influidas por ello. Se concluye el valor de articular un vínculo con la trascendencia y con la propia subjetividad que propicie encuentros intersubjetivos fecundos.

Abstract

This text examines the close links that exist between the relationships that subjects establish with the transcendent, and those that maintain at the same time with themselves and with others. It analyzes this specific issue in *La vida es sueño* by Calderón. Thanks especially to the process of evolution lived in this sense by its protagonist, Sigismund, we pay attention to the fundamental keys of integral maturation. Throughout the work, we explore this topic in our society and the profound teachings that derive from its research. It is concluded that the personal vision that people have of God and of their own identity and origin, together with the ties that bind them to the highest, have a powerful influence on their peculiar way of orienting their relationships with themselves and with others. From all this, the value of articulating a link with transcendence and with one's own subjectivity that fosters fruitful intersubjective encounters, is also derived

Palabras clave: Calderón, relaciones interpersonales, trascendencia, identidad, subjetividad, encuentro, humildad, perdón.

Keywords: Calderón, interpersonal relationships, transcendence, identity, subjectivity, encounter, humility, forgiveness.

«Arte es la imagen del entre»
ALEXANDER S. KOHANSKI¹.

Presentación: Los vínculos interpersonales y lo profundo en *La vida es sueño*.

Pocas obras de la literatura universal alcanzan la profundidad filosófica de *La vida es sueño*, auténtica pieza maestra del barroco². Tan honda se la ha juzgado que se la ha calificado como drama filosófico, tragicomedia, etc.³ Numerosos pensadores han puesto su mirada con admiración en ella (como Goethe, Schopenhauer, etc.) Ahora bien, a la hora de meditar de su mano, muchos son -y de gran enjundia- los temas que atraen habitualmente la consideración en una obra tan honda y brillante como *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca⁴.

Entre los interrogantes que la pieza formula, se acostumbra a citar la idea de la vida humana como un sueño -dado el título y argumento del drama-. Sus versos más conocidos, los del final de la escena XIX, siempre dignos de consignación y recuerdo, lo expresan maravillosamente, como sabemos: “que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son”⁵. También se mencionan como temas relevantes de esta pieza el asunto de la libertad y el respeto a la autoridad u orden, a causa de las pendulares peripecias vividas a este respecto por Segismundo, el protagonista (prisionero, liberado, vuelto a prisión y finalmente de nuevo libre en el decurso de la historia). Asimismo, suelen analizarse en la obra cuestiones como la búsqueda de la identidad o vocación personal, el honor, la educación, los vínculos paterno-familiares, etc. Y, respecto a las relaciones interpersonales, entre los personajes se dan diversos entre-cruzamientos más o menos complejos y una evolución. Todas estas relaciones

¹ Kohanski, A. S., *An analytical interpretation of Martin Buber I and Thou*, Nueva York, Barron's educational series, 1975, p. 156.

² Para la estética del Barroco, y en particular en relación con el drama español de su época, cf. Menéndez Pelayo, M., *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. I, Madrid, CSIC, 1974.

³ Morón, C., “Introducción”, en *La vida es sueño*, Madrid, Cátedra, 1979, pp. 11-63.

⁴ A este respecto, cf. la sugestiva selección de asuntos tratados en el drama ofrecida en su estudio introductorio por C. Morón: “Introducción”, en *La vida es sueño*, op. cit., pp. 11-63.

⁵ Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 149. Encuadrados en la estrofa compuesta por los versos 2178-2188.

se ven plagadas de heridas, son relaciones que precisan de una honda sanación o maduración moral.

Dentro de lo relacional, existe un tema concreto que aquí se desea analizar. Se trata de las relaciones entre los seres humanos y la transcendencia -entre la persona y lo que la supera o transciende-. Esto puede incidir en la relación con los otros y aun con uno mismo y viceversa. Lo traemos ante la atención, debido a que este asunto posee relevancia e interés en el análisis filosófico del texto, y porque juzgamos que puede aportar una relevante y perenne luz a la hora de estudiar, en nuestro tiempo, el modo de plantear y vivir las relaciones de cualquier sujeto humano con sus congéneres⁶. Esto resulta clave para las ciencias de la educación, las sociales, jurídicas y políticas. Cabe examinar, en fin, en el drama, si la forma en que los seres humanos comprenden y viven su relación con la divinidad, con el misterio de lo transcendente, repercute de un modo relevante en su manera de proyectar sus lazos interpersonales y sociales y si, a la inversa, estos lazos afectan a lo primero. La imagen concreta y personal que algunos personajes tienen o no de Dios parece, en la obra, proyectarse sobre la forma en que estos se comportan y vinculan con los otros, tal como sucede en el caso del protagonista, Segismundo. Los modos de orientarse con respecto a los otros, a su vez, muestran inicialmente al menos cierta repercusión, de acuerdo con los avatares recogidos en la pieza, en el particular encuentro de los sujetos con lo transcendente. Así pues, se plantea el tema aquí de una cierta respectividad, una influencia recíproca o de doble sentido, entre los vínculos con los otros y la visión y relación con lo transcendente y con la propia subjetividad.

Sentido de la existencia personal y transcendencia en el marco calderoniano.

No cabe interpretar, de modo integrador con pleno fruto, *La vida es sueño* sin hacer referencia a las cuestiones del fundamento más hondo y del horizonte del sentido último. Esto, tanto con respecto a la realidad en general, como a la existencia humana en particular. A este propósito, merece la pena considerar cuál puede ser el trasfondo más profundo y el significado final que late como un soterrado cauce entre sus versos.

No resulta legítimo orillar o desdeñar la cuestión de lo transcendente y de Dios y de la meta u orientación de la vida humana, en una obra con tantas connotaciones metafísicas como la que nos ocupa. Ni Calderón ni su tiempo se revelaron en modo

⁶ Para ello, debe realizarse una lectura creativa y genética del texto, tal como aconseja en su método el pensador López Quintás. Cf., López Quintás, A., *El arte de leer creativamente*, Barcelona, Stella Maris, 2014.

alguno indiferentes a estos graves asuntos, sino que por el contrario exhibieron una profunda preocupación teológica y antropológica, una sensibilidad acentuada con respecto a la dimensión moral, espiritual y religiosa⁷.

Pero ¿en qué medida y de qué forma se halla presente esta inquietud en torno a los interrogantes últimos y definitivos, en nuestro drama? ¿Cuál es en concreto su alcance, y cómo se refleja la visión que de Dios y del ser humano expresa el autor? Además, aquí, buscamos investigar también cómo esta forma de enfocar los lazos con lo superior puede afectar a los vínculos humanos, o verse afectada por estos; y extraer de ello reflexiones y enseñanzas valiosas para nuestro propio tiempo.

Explorar los vínculos entre lo antropológico y la visión de lo transcendente.

No se va, aquí, a pretender marcar un único orden o fijar un solo sentido respecto a la incidencia de los diversos tipos de relaciones entre sí. Los lazos con lo transcendente se ha afirmado que inciden en los lazos con nuestros congéneres y con nosotros mismos, pero estos otros acaso también repercuten a su vez en lo primero⁸. La influencia entonces sería recíproca, multidireccional, simultánea y continua⁹. Ahora bien, una fecunda manera de adentrarnos en las cuestiones más hondas, planteadas por la obra, como es el vínculo personal con lo divino y sus connotaciones relacionales, consiste en explorar qué conexiones precisas presenta esto con la forma de vivir sus experiencias existenciales, por parte de los personajes. También, cabe analizar las meditaciones y las emociones suscitadas por ellas en tales personajes. Se formulen o no de modo expreso las creencias y convicciones de fondo de los protagonistas, cabe advertir enseguida que estas aparecen ante nosotros, cuando observamos con atención las raíces de sus reacciones y las intenciones más hondas que las inspiran.

Así, constamos cómo las dolorosas relaciones paterno-familiares sufridas por Segismundo y Rosaura van a marcar sus temperamentos y suertes en un grado muy intenso, y cómo guían parte de sus respectivos avatares en la escena, al tiempo que condicionan sus concepciones acerca del sentido de su vida, o el vínculo de todo ello con lo transcendente. Queda manifiesto, en la obra, cómo la relación con el “tú” (ya sea este el Tú con mayúscula de lo transcendente, o bien el “tú” de los semejantes)

⁷ Así lo acredita el estudio filosófico de su tiempo. Cf., Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

⁸ Sobre estas tres clases de relaciones y su entrelazamiento mutuo cf.: Barraca, J., *Originalidad e identidad personal*, Madrid, San Pablo, 2017.

⁹ Como testimonia el estudio de Maceiras, M., *Identidad y responsabilidad*, discurso de apertura del curso académico, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

constituye un elemento fundacional en la génesis de la propia subjetividad y de la identidad personal.¹⁰ Esto, lo han revelado también pensadores contemporáneos, como por ejemplo el pedagogo J. Kentenich, quien expuso el carácter fundamental de los vínculos para el desarrollo de la originalidad personal, según se expresa en su aserto: “El tú es la cuna del yo”.¹¹ O el filósofo dialógico M. Buber, quien enunció con claridad: “(...) las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones (...) La palabra primordial yo-tú”¹².

A su vez, las supersticiosas creencias de Basilio, acerca del conocimiento proporcionado por su estudio de los astros, la predestinación humana y la absoluta determinación de lo real, propician y desencadenan los fatales hechos que originan el drama. Su visión un tanto gnóstica y esotérica, así como su credulidad fideísta en su pretenciosa ciencia astrológica, le conducen a unas relaciones con los otros –y con su hijo- mecanicistas y represivas. Por ello, de acuerdo con sus prejuicios acerca de lo transcendente y del porvenir, va a tratar a la persona de su propio vástago como un objeto de manipulación, al que priva del afecto necesario, de los vínculos clave para su desarrollo y de la misma libertad.

¿Qué visiones concretas de Dios o de lo que va más allá de lo humano, se ponen en juego, por unos u otros personajes, en esta obra?, ¿cuál es el vínculo de estas cuestiones fundamentales con los lazos y relaciones humanas aquí desplegados? ¿En qué medida afectan las preguntas y respuestas más hondas a las conductas que en el drama se nos muestran? ¿Cómo extraer de ello lecciones valiosas para nuestra propia vida, hoy?

Sin las cuestiones y referencias últimas, quedan sin su hilo de fondo y de sentido los diferentes asuntos, engranados en la obra; por ello, estas hondas inquietudes nos ayudan a comprender de forma integradora y a profundizar en las diferentes soluciones y desarrollos que se dan a los sucesos y acontecimientos descritos. La imagen de Dios o de lo transcendente y la del ser humano, que en estos versos se proyectan, resultan pues cruciales para captar en todo su alcance nuestro drama. La teología y antropología subyacentes en la obra constituyen, sin duda, un asunto complejo y arduo, pero que no debe esquivarse. Además, una y otra se condicionan mutuamente e influyen de manera recíproca, a lo largo del drama. Esto conecta con el desarrollo, hoy, de áreas de investigación como la antropología teológica o la reivindicación de una fenomenología de lo relacional, etc.¹³

¹⁰ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996.

¹¹ Sobre la fecundidad de los vínculos más altos y del arraigo humano, puede acudirse en efecto a Kentenich, J., *Textos pedagógicos*, Santiago, Santiago, Nueva Patris, 2008.

¹² Buber, M., *Yo y tú*, traducc. C. Díaz, Guatemala, Sinergia, 2014, pp. 9-10.

¹³ En clave de estas, cf. Barraca, J., *Vocación y persona: ensayo para una filosofía de la vocación*, Madrid, Unión Editorial, 2003.

Diversidad de formas de relación con lo transcendente y de actitudes en los personajes.

En la composición estudiada, no se da un único modo de enfocar la relación con lo transcendente, con uno mismo y con los otros. De alguna manera, cada personaje orienta sus relaciones en estos y otros campos de forma singular, como de hecho sabemos sucede en la propia existencia humana¹⁴. Ahora bien, unos se hallan más cerca de otros a este respecto, y asimismo aparece claro que este asunto repercute hondamente en las actitudes más profundas que luego cada cual exhibe. El ya citado Kentenich ha mostrado, a este propósito, la retroalimentación de unos vínculos con otros, la incidencia de nuestra forma de relacionarnos con lo divino, con nosotros mismos y con los demás. Por esto, se ha hablado acerca de la necesidad de vivir de un modo “orgánico”, integradora y armónicamente, nuestras diferentes relaciones; incluso de cómo un plano de relación influye en el otro y es influido a su vez por este, dándose una “transferencia” vital entre uno y otro¹⁵.

Así, Segismundo y Rosaura ven tefidas sus relaciones con la transcendencia, los otros y aun consigo mismos por la indignación y la abierta rebeldía. Por esto, el primero exclama airado: “¡Ay, mísero de mí, y ay infelice!/Apurar, cielos, pretendo,/ya que me tratáis así,/qué delito cometí/contra vosotros, naciendo;/aunque si nací, ya entiendo/qué delito he cometido:/bastante causa ha tenido/vuestra justicia y rigor,/pues el delito mayor/del hombre es haber nacido”¹⁶.

Tanto Segismundo como, en parte, Rosaura desconfían, recelan de todos y de todo, a causa de sus doloras experiencias de relación. Por ello, la vida se convierte a sus ojos en una protesta y reclamación continuadas. Algo parecido acontece, quizás, con muchos de nuestros coetáneos, en la presente sociedad. Rotos sus vínculos más fecundos con lo divino, Rosaura y Segismundo se hallan sumidos no en la negación de la existencia de Dios, sino en una contestación reactiva de la esencia amorosa de la divinidad y de lo bondadoso de su providencia. No hay aquí un ateísmo militante, por llamarlo de este modo, un ateísmo de activa negación de la dimensión transcendente; pero sí cierta oposición, que cuestiona y reprocha la supuesta bondad de Dios al consentir éste tanta injusticia. Así, el lazo religioso o espiritual con lo transcendente se ve afectado, como revelan las actitudes de ambos, y afecta a la par a las quebradas relaciones que mantienen consigo mismos y los otros. Por añadidura, de una grave manera, estos sujetos también se entregan al vértigo de la auto-destrucción de su dicha, embriagados por su amargura, se recrean un tanto

¹⁴ Si bien, un análisis de las claves compartidas o denominadores comunes fundamentales de lo relacional humano, se encuentra con fruto en Buber, M., *Yo y Tú*, op. cit.

¹⁵ Kentenich, J., *Textos pedagógicos*, op. cit.

¹⁶ Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, op. cit. Versos 103-113.

al inicio en la dañina disolución de sus lazos humanos. Su honda frustración, su rencor o resentimiento vital –nacido de su desesperación, tal como analizara Kierkegaard con respecto al sujeto moderno¹⁷– constituye la clave de su peculiar modo de orientarse en la existencia, y esto impregna todas sus vinculaciones. De alguna manera, encarnan vitalmente el célebre aserto de Sartre: “El infierno son los Otros” (en francés, “L'enfer, c'est les Autres”)¹⁸. Así, sus graves heridas interiores parecen arrastrarlos a la destrucción de los nudos interpersonales y sociales, junto a la demolición de las estructuras de encuentro más fecundas y aún básicas, incluidas las institucionales (familiares, jurídicas, político-sociales). Ni Segismundo ni Rosaura tienen un hogar, un nido adecuados, y así viven desarraigados, sin raíces, sus padres les han fallado profundamente, y ambos han caído en el desamparo, en la angustia vital, que tinta también sus relaciones consigo mismos y sus vínculos con la transcendencia y con Dios mismo, a quien reprochan su situación. Pues bien, ¿algo similar no les ocurre, hoy, a muchos de nuestros conciudadanos, cuyas relaciones se ven hondamente quebradas, frágiles, vulnerables? Precisamente, por ello, en estos momentos, henos aquí ante la conveniencia de reflexionar, en la actualidad, en torno a la elocuente y enriquecedora evolución de estos personajes, gracias a nuestra luminosa obra.

Basilio, Clotaldo y los demás aparecen, a su vez, vivir más bien un deísmo, que no cuestiona tampoco el existir divino. No parecen rebelarse con ira como los anteriores contra lo que les supera. Pero eligen resolver sus problemas solos, sin contar con la mano de lo más alto, que estiman acaso lejana o ajena a sus inquietudes. Sus esperanzas no están puestas fundamentalmente en lo divino, y confían más en su ciencia, su poder, sus acciones, sus nobles abolengos, en la fama o en sus humanos apoyos y recompensas. He aquí un cierto alejamiento de lo religioso, al menos en su clave de encuentro personal y misericordioso, una tendencia a separar lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino, lo terreno y lo celeste. Es un dualismo práctico, resuelto en pragmatismo y utilitarismo. Sin duda, esto mismo constituye también un fenómeno muy propio de nuestro momento.

Ahora bien, el culmen de estas actitudes, alejadas de un estrecho e íntimo nudo de tipo personal y amoroso con Dios, quizás lo brinde en la obra la figura del gracioso paje que acompaña a Rosaura: Clarín. Este ya no se preocupa por lanzar enojadas interpelaciones a Dios o al cielo, en cuanto a lo hondo de su injusticia, en un sentido metafísico o una iracunda busca de sentido. No se indigna, en el significado más contestatario o revolucionario del término; simplemente se queja sin cesar, de

¹⁷ Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.

¹⁸ Sartre, J.-P., *A puerta cerrada (Huis clos)*, Oviedo, Ed. Losada, 2017.

una forma práctica, a su señora o a aquel de quien cree poder arrancar un favor o ventaja inmediatos. Tampoco, batalla contra algo que pareciera perseguirle a modo de destino, ni persigue -al margen de Dios o de cosa alguna-, como hacen los restantes, ningún fin preciso, ninguna meta definida anhelada. Ante todo, se limita a dejarse llevar por la existencia sin otro propósito que su efímero estado coyuntural. Sencillamente, es la más extrema indiferencia la que preside sus inexistentes relaciones, aparentemente, con lo divino, con el sentido o con lo profundo. Su actitud propia es la de lo frívolo, la anomia, la entrega al voluble deseo circunstancial, la del mero oportunista sin principios de tipo alguno. Así lo demuestra al dejarse pasar incluso por el príncipe Segismundo, con tal de escapar de prisión; o al rehuir la lucha, etc. Su relativismo extremo ha hecho de él un sujeto vacío, vacuo, sin honradez, ni raíz, desprovisto de fondo propio. Nunca se hace alguna de las metafísicas y trascendentales preguntas que acosan a los demás personajes. Los otros sólo le interesan como medios para satisfacer sus ocasionales y fugaces impresiones, son los hilos de una red anónima e impersonal sobre la que se mueve con ansiedad a su mudable antojo. Los demás apenas representan para él un escenario, un público ante el cual interpreta su narcisista existencia. El favor, aplauso o asentimiento de estos le brindan la oportunidad de desenvolverse según sus apetencias.

De alguna manera, Clarín hace infelizmente honor a su nombre. Es mero instrumento que resuena, pero no se corresponde propiamente con el ser de la persona, en cuanto no posee substancialidad, todo en él resulta accidental. Constituye el máximo exponente de lo que hoy cabría caracterizar como el sujeto postmoderno, un sujeto ya sin sujeto, que ni sabe quién es ni parece preocupado por investigarlo en modo alguno, no parece ansiar sentido profundo alguno¹⁹. Se trata, en gran medida, del nihilista sin tragedia, del ateo práctico de la indiferencia hacia todo y hacia todos. No es ateo teórico, en tanto no niega con razones ni la existencia ni la esencia divina, pero no parecen importarle en absoluto, y las ignora vitalmente. Acaso, vive la increencia más extendida en nuestro mundo contemporáneo en el ámbito desarrollado.

Mas, Clarín termina mal, en nuestro drama, pues su desvergüenza, veleidad y egoísmo le conducen a una huida sin término en la que no hay encuentros profundos, de uno u otro signo, ni consigo mismo ni con Dios ni con los otros. Su superficial existir concluye en una mascarada, y es ella misma una máscara vacía de valores, de vínculos y, en definitiva, de sentido. Sólo, al final, Dios viene a sus

¹⁹ Desoye así las reflexiones acerca de la necesidad y fecundidad de esta búsqueda humana natural de un sentido existencial profundo, expuestas por Frankl, entre otros. Cf. Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2001.

labios, mas ya esto en forma de un triste lamento sin remedio y como consejo para los ajenos oídos: “mirad que vais a morir/si está de Dios que muráis”²⁰.

Dios como Creador en La vida es sueño.

Ha de advertirse que Dios, se planteen los vínculos con él de una u otra forma, se encuentra sin embargo siempre presente en la boca de los protagonistas. De uno u otro modo, desde el principio, no abandona nunca las estrofas en el transcurso de la obra. Muchos de los personajes lo mencionan explícitamente, comenzando por Segismundo desde el inicio, y parecen incuestionables su existencia, su poder e incluso su acción e intervención, aunque en ocasiones o no se comprenda su sentido o incluso se dude de su acierto.

No es el de Calderón, si atendemos a cómo resuelve finalmente este su drama, el Dios lejano e indiferente del deísmo, ni el ser anónimo e impersonal de los teístas o de los mecanicistas, ni aquel difuminado ente del panteísmo o el materialismo en ninguna de sus formas, ni por supuesto se da aquí a este respecto la negación rotunda y nihilista del escepticismo o el ateísmo. De forma continua está en los labios de todos, gracias a expresiones características como: “te guarde Dios”, “vive Dios”, “si quiere Dios”, “válgate Dios”; o a reflexiones del tipo: “Dios con el dedo escribió”, “(...) Si está de Dios que yo muera”, etc. Las constantes evocaciones a los cielos o al cielo, a lo alto, y las invocaciones a estos –“al Cielo y a Dios plugiera”, “(...) ¡Válgame el cielo!”, “(...) Sentencia del cielo fue”-, constituyen asimismo el reflejo de esta honda y permanente presencia de lo divino.

La íntima conexión que existe entre las visiones de Dios y del ser humano que Calderón expone, en su drama, puede también observarse, si fijamos nuestra atención en la dirección de los distintos procesos de sus personajes. Así, el autor nos describe al hombre, en definitiva, de acuerdo con la conclusión del argumento de su obra, como un ser creado por Dios a su imagen y semejanza, llamado libremente al amor y a los más fecundos valores²¹.

Que el ser humano es criatura aparece desde los primeros versos, en labios de Segismundo, quien describe a cuanto le rodea, no sólo a sí mismo, como obra de Dios. Él reivindicará enseguida además el especial valor del ser humano, que encarna su identidad, en medio de lo creado, al constituir su imagen gracias a su ser

²⁰ Calderón de la Barca, P, *La vida es sueño*, op. cit., p. 181. Versos 3094-3095.

²¹ En ello, entraña con la tradición filosófica y teológica cristiana en la que se enmarca el autor. Cf., Aquino, T. de, *Suma de Teología*, Madrid, BAC, colección Maior, 1990.

personal: “¿y teniendo yo más alma/tengo menos libertad...”²². Los avatares de la obra manifestarán, luego, que la llamada a vivir el amor y los valores se realiza y debe desplegarse desde ese don precioso e insustituible de Dios a los hombres que se halla en la libertad.

Por otra parte, el carácter creatural del ser humano queda reflejado también en el itinerario vital de sus protagonistas. Tanto Segismundo como Rosaura muestran con claridad el rasgo de fragilidad y finitud característico de toda criatura. No viven en un mundo o sociedad perfectos, ni lo son ellos mismos ni quienes les rodean. Pensemos que Segismundo vive encadenado y alcanza a reconocer haberse él mismo conducido erradamente, o que Rosaura sufre esta debilidad humana tanto en relación con su padre como con su prometido, quienes la han defraudado. Sus figuras protagonistas ofrecen, así, ya desde su aparición, un canto a lo que la Filosofía ha denominado el tenor contingente de lo creado y del ser humano en particular.

Los discursos y parlamentos de sendos protagonistas expresan esta contingencia y fragilidad de lo humano, a través de la pena, la queja y el reproche. Los dos viven situaciones difíciles y dolorosas, duras de sobrellevar, incluso injustas. A lo largo de las escenas, esta finitud y debilidad humanas aparece no sólo en los sujetos principales sino en gran parte de los personajes de muy diferentes maneras: muerte, olvido, culpa, orgullo, cólera, apariencia, violencia, ignorancia, imperfección, traición, cobardía, venganza, etc. En realidad, esta clase de reflexiones en torno a lo caduco, lo inconstante, lo contingente y variable del ser del hombre no pueden sorprendernos, y ya se registraron con intensidad en el pensamiento que se desarrolló en el marco histórico del barroco hispano, marco epocal y cultural que envolvió a Calderón y a su obra de un profundo modo²³.

Un signo peculiar de esta contingencia de lo humano se encuentra en lo pendular y variable de los caracteres y situaciones: sueño-vela, prisión-libertad, ira-serenidad, infidelidad-compromiso, violencia-paz. La suerte de Rosaura se ve sometida al vavén y mudanza de los hombres, como ocurre con el afecto de su liviano prometido o su propia consideración o reputación social. Hasta el propio rey Basilio encarna esta contingencia, al reconocer su impotencia y falta de capacidad frente al curso de los acontecimientos, que parecen desbordarle y superar sus fuerzas repetidamente. En especial, los defectos y debilidades morales de los personajes mostrados en la obra nos brindan un ameno espejo de este tenor creatural e imperfecto de los humanos, así como de su dependencia filial de Dios y de su gracia. La vida humana, en suma, según esto, constituye un inconstante juego, al que como indica el título del drama cabría caracterizar como un cierto sueño, en cuanto no supone la última

²² P. Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, op. cit., p. 80. Versos 131-132.

²³ Estas cuestiones aparecen en las meditaciones de Gracián, por ejemplo. Cf. Gracián, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Madrid, ed. de E. Blanco, Cátedra, 2005.

palabra, la realidad final y más sólida que en cambio se halla tras esta existencia pasajera o mundana, temporal y provisional. Así: “Es verdad; pues reprimamos/ esta fiera condición,/esta furia, esta ambición,/por si alguna vez soñamos./Y así haremos, pues estamos/ en mundo tan singular,/que el vivir sólo es soñar;/y la experiencia me enseña,/que el hombre que vive, sueña/lo que es, hasta despertar”²⁴.

Calderón sabe siempre expresar con maestría esta dependencia del hombre respecto a su Creador, frente a otras concepciones autosuficientes, alzadas antes y durante su tiempo, todavía presentes en nuestra sociedad, según las cuales el ser humano ni necesita ni espera nada de Dios. Nuestro drama, por tanto, nos ayuda a estar en guardia en cambio ante estas concepciones que, hoy, toman la forma de la magia, la adivinación o astrología, del positivismo científico, del tecnicismo, del economicismo o del materialismo que suponen la idolatría respectivamente de la superstición, la ciencia, la tecnología o el dinero y los bienes puramente materiales. Todas estas corrientes, tan omnipresentes en nuestro tiempo, negaban y niegan la relación filial y amorosa de los seres humanos respecto a Dios, y desembocan de alguna manera en formas o estilos de vida en la práctica materialistas y relativistas, que la convierten de acuerdo a las doctrinas atea y existencialistas en un intento vano y frustrante, inútil y condenado al fracaso y a la nada, en una realidad carente de sentido y de valor. Contra esto, se levantan hermosos, serenos y esperanzados los versos finales de Calderón, en boca de Segismundo, en nuestro profundo drama, que implican una reivindicación del valor de la vida humana ya incluso en este mundo: “pues así llegó a saber/que toda la dicha humana/en fin pasa como un sueño,/y quiero hoy aprovecharla/el tiempo que me durare”²⁵.

La imagen de Dios reflejada en lo humano: un ser llamado a la libertad.

La teología y antropología subyacentes en *La vida es sueño* no se conforman con sostener el carácter contingente y creatural de los seres humanos, o su dependencia última de Dios. En sus versos, desde las primeras intervenciones de Segismundo en el drama, se contiene la afirmación de que el hombre constituye una criatura muy singular y compleja, en el seno del mundo, un ser dotado de una rica sensibilidad interior, profundamente inquieto por dentro, que se encuentra en busca de un sentido para su existencia y que anhela una vida más plena, auténtica y mejor, por encima de las variables circunstancias, vanidades y apariencias que lo acompañan.

²⁴ Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, op. cit., p. 148. Versos 2148-2157.

²⁵ Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, op. cit., p. 188. Versos 3312-3319.

En el ser humano, de acuerdo con la obra, de una manera misteriosa, pese a sus luces y sombras, cabe admirar la huella indeleble de la imagen de Dios, incluso entre las brumas y nieblas de su siempre ambivalente condición. Esta concepción se opone a cierta visión pesimista y derrotista acerca de la existencia humana que cabía advertir en aquel turbulento tiempo, y que todavía hoy mismo se puede detectar. Entre las causas de esta, aparte de los trágicos sucesos históricos y sociales de entonces, cabe citar la expansión de determinadas y desencantadas teorías filosóficas y teológicas acerca de la naturaleza o limitación humanas, el acento excesivo en nuestra debilidad moral, la insistencia exclusiva en el peso de la mancha o pecado original, la negación de la bondad de las obras humanas en orden a la salvación, la creencia de que estamos del todo predestinados pese a nuestros esfuerzos o afanes, así como otras fórmulas del protestantismo y el fideísmo extremos, que en nuestra era toman la forma de un existencialismo, determinismo y nihilismo privados de toda esperanza.

Calderón no presenta a sus personajes como meras marionetas del destino, simples títeres de los hechos descritos, juguetes infelices de los hados o de la fortuna, sino que late en ellos un impulso libre y poderoso que les ayuda a trazar de un modo personal su propio camino. Segismundo, Rosaura, Basilio, los cortesanos y el pueblo logran al cabo, pese a las condiciones que les oprimen desde el inicio, liberarse de un final desgraciado y sobre todo fijado de antemano. En contraste con las versiones de la existencia expuestas con frecuencia por la tragedia clásica, o por algunas otras formulaciones dramáticas cercanas al determinismo (pensemos en ciertos pasajes de *Macbeth* de Shakespeare, etc.), Calderón opone la fuerza de la libertad, del amor y de la gracia. Sus personajes se enfrentan a un sino que parece implacable y tirano, ejercen su libertad y alcanzan a labrar su propio camino por encima de una necesidad ciega e irrevocable. Segismundo, contra los pronósticos y previsiones, se transforma en un príncipe prudente. Su historia constituye una aleccionadora alegoría acerca de la posibilidad de conversión personal. Esta puerta abierta a la esperanza, gracias a la ventura de nuestros personajes, nos habla de la oportunidad siempre presente de vivir unas relaciones humanas auténticas, fecundas, enriquecedoras.

He aquí el mejor testimonio calderoniano en favor de la libertad, una libertad que en su drama va mucho más allá de la mera libertad «de» o frente a determinadas ataduras o limitaciones, más allá de esa simple libertad negativa que consiste en romper constricciones. Aquí, nos hallamos ante seres libres en su sentido más hondo, con libertad para hacer el bien, amar a otros y reconocer con humildad la verdad en sus vidas, sujetos libres y a la vez ligados a los demás y a los más altos valores. Segismundo acaba por revelarse libre no ya de sus solas cadenas físicas o materiales y de sus impulsos, sino libre para reconocer sus errores, amar y perdonar. En los pasajes finales, resplandece un hondo sentido cristiano en el príncipe, que se

funda en la humildad más honda y que le orienta al servicio fraterno, en lugar de al dominio y al despotismo crueles. Así, la libertad de Segismundo no se opone al seguimiento del amor ni al bien o la gracia divinos, no es una mera indeterminación o indiferencia de la voluntad en sentido suarista²⁶.

Llamados desde lo alto a restaurar el encuentro con los otros.

Gracias a esta profunda visión de Dios y del hombre, que recorre como un hilo conductor la obra, aparece una magnífica fuente de luz, capaz de iluminar nuestra propia vida, hoy, y la de nuestros contemporáneos. Esta luz convierte en un auténtico clásico el drama que glosamos. En efecto, Calderón nos regala al cabo una forma de vivir la relación con Dios y nuestros congéneres llena de hondura y plenitud. Los avatares experimentados aquí en los lazos entre Dios y los hombres reflejan, en el transcurso de las sonoras estrofas, toda una llamada, una apelación al encuentro personal por parte de un Creador no tirano sino amoroso, un Padre rico en misericordia que espera de nuestra libertad una respuesta en clave de benevolencia. Se trata, en suma, de una llamada a elevar nuestra mirada a lo alto y a restaurar el corazón, un corazón tantas veces doliente y herido, como ocurre sin duda con los de Segismundo y Rosaura. Los interiores de ambos personajes muestran cicatrices muy profundas, engendradas por las propias vivencias, y reclaman a lo largo del drama verse sanados, curados, aliviados de tales heridas. Segismundo ha sido rechazado y maltratado por su padre; Rosaura se ha visto injustamente tratada por su prometido. Ciertamente, esta situación interior de nuestros protagonistas resulta mucho más relevante para el sentido global del drama que sus cambiantes circunstancias y contextos, como: prisión o corte, Polonia o extranjero, lamento o regocijo, prestigio o descrédito, sueño o vigilia, etc. Sanar esos corazones se convierte en el verdadero argumento, en el hilo conductor más profundo de nuestros versos.

Ahora bien, restablecer la paz y la armonía en esos interiores o corazones humanos, que se han visto agitados y convulsionados dolorosamente, durante largo tiempo, no resulta tarea fácil ni de un día. Por esto, la aventura requiere de todo un drama, como genialmente supo ver Calderón, toda una azarosa vida convertida en teatro de afanes, experiencias y consideraciones llenas de hondura y riqueza. Hay pues toda una evolución, a medida que transcurren las jornadas y sucesos, en muchos personajes, en cuanto a su forma de plantear sus vínculos, con Dios, consigo

²⁶ Torrijos, David, “Báñez frente a Suárez acerca de la libertad”, en *Bajo palabra*, época nº II, nº 26, 2021, pp. 179-200. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.009>.

mismos y con quienes les rodean, en especial en los casos de Segismundo y Rosaura. También ocurre esto mismo en cualquier existencia humana, siempre de algún modo en devenir y en proceso de maduración en lo relacional, como sabemos.

La penosa e injusta relación de Segismundo con su padre se halla en la raíz de su honda herida interior, y es la causa desencadenante de los hechos consignados. También en Rosaura, la fractura de los vínculos con su padre y luego con su prometido, está en el origen de las cicatrices internas que la acompañan. Estas heridas impregnán, de algún modo, con su dolor e influencia, en ambos protagonistas, las restantes relaciones que despliegan con los otros personajes. Configuran además sus respectivas concepciones de la vida, la moral y aún de lo espiritual. Ambos personajes se encuentran decepcionados hondamente por los otros, y sus lazos con lo transcendente, consigo mismos y los demás están llenos de resentimiento y de amargura. Así, de nuevo insistimos en que Segismundo plantea su vínculo con lo transcendente, al principio, ante todo como una desgarrada queja o protesta: “Apurar, cielos, pretendo/ ya que me tratáis así...”.

Además, las relaciones interpersonales –paterno-familiares o afectivas-, aquí descalabradas de algún modo, no sólo perturban el corazón de los protagonistas, sino que desequilibran y afectan a todos, conciernen y alcanzan a quienes van apareciendo en la obra. Ni Segismundo ni Rosaura pueden seguir con fecundidad su verdadera vocación debido a estas fracturas, y hasta que no se restablecen de ellas no corona la felicidad las existencias de cuantos con ellos se relacionan. El resentimiento contra el cielo y contra sus congéneres parece dominarles, en un principio, y condicionar sus avatares, así como sus interacciones con quienes se hallan en su camino. Ellos mismos se auto-contemplan como víctimas incomprendidas que se ven empujadas al desengaño respecto a la propia vida y la relación con los otros, a la queja, la reivindicación, la rebeldía permanente, sin alcanzar a la vez satisfacción y sin encontrarse plenamente de manera fecunda con nadie: su soledad les persigue, como su perpetua indignación. Ahora bien, esto mismo les sucede hoy a muchas personas en nuestra indignada sociedad. Gracias a la obra, cabe entender en efecto cómo se fraguan estos dinamismos de indignación y frustración personales y colectivos. En efecto, la relación con el Tú con mayúsculas y con el tú de los otros influye intensamente, como revela la pieza, en el desarrollo de la propia subjetividad y desde esta en el vínculo intersubjetivo y social. De hecho, también hoy se ha reivindicado un humanismo en clave de honda apertura al Otro, a lo más alto, y se ha reflexionado acerca de los lazos entre el encuentro con los otros y la apelación de la Transcendencia, como muestra el hondo pensamiento de E. Lévinas²⁷.

²⁷ Así ocurre en Lévinas. Cf. Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, traducción G. González, Madrid, Caparrós, 1993.

Junto a todo lo precedente, debe atenderse al papel crucial del amor en la restauración de las heridas humanas y en la sanación de las relaciones en la obra. El amor, en nuestro drama, es el verdadero educador en valores de los sujetos, tal como ha advertido con perspicacia la filósofa Juana Sánchez-Gey²⁸. Así, la llamada “pedagogía del amor” constituye una clave axiológica crucial, que va afectando en estos vínculos relationales –tanto en los inter-humanos como en los orientados a lo que supera lo humano-. Gracias al amor entre unos y otros personajes, como el de Rosaura por Astolfo, o el de Segismundo por esta -finalmente él cede y hace factible el primero-, se abre un horizonte distinto al del inicio, que fue el de la ira, la violencia, el resentimiento, la destrucción. El amor hace posible en la obra la sanación de los vínculos y relaciones, la vivencia de los valores, el desarrollo de la persona en ellos, la educación moral, en fin. Gracias al amor, por ejemplo, y a la actitud de Rosaura, Segismundo va siendo formado en unas actitudes y relaciones distintas, no destructivas, sino creativas, fecundas, que le permiten superar sus impulsos originales.

Por todo lo dicho, sólo cuando Segismundo comprende que la humildad²⁹, y no el rencor o el orgullo, deben presidir la vida y gobernarla desde dentro, se abre la luz capaz de resolver el drama. La humildad en su dolorido corazón será la llave que devuelva la armonía perdida a su propio interior y a los demás habitantes del reino. No podía resultar de otro modo en este contexto, dado que esta virtud constituye, según Tomás de Aquino, autor decisivo para la antropología y teología que impregnán lo calderoniano, la clave de acceso a todas las otras, además del eje imprescindible de cualquier relación fructífera con nosotros mismos, con los demás, con Dios y con cuanto nos rodea.

Segismundo logra abandonar su protesta continua al cielo, su reproche sin fin a todos y a todo, su indignación permanente. Así, alcanza a superar su rencor para con Dios, con el rey y los demás personajes. Es esto lo que, en el fondo, trae la solución y dicha en nuestro drama. Comprende, al término del mismo, que el ser humano no puede medirse con cuanto existe como si él constituyera su único horizonte de sentido, de verdad o de valor. Él mismo en persona ha errado gravemente en el uso de su poder, y no ya su padre u otros. Ha abusado también de su libertad recobrada, ha visto frustrados sus afanes justicieros, ha traicionado sus propias expectativas. Ahora bien, no es su fracaso lo que importa, sino el que ha aprendido

²⁸ Sánchez-Gey, J., *Fernando Rielo: una biografía intelectual*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2020, p. 131-132. En este texto, la autora expone las claves de esta pedagogía del amor desde el pensar de Rielo y su metafísica de la “concepción genética del principio de relación”, así como su antropología del ser humano como un ser espiritual finito abierto al infinito, un sujeto consciencial, místico, en el que se da la divina presencia como constitutiva, por lo que este se ve definido desde el Sujeto Absoluto.

²⁹ Sobre el valor de la humildad y su vínculo con el desarrollo integral, el encuentro con los otros y la felicidad, puede verse: Barraca, J., *Vivir la humildad: ensayos contra la soberbia*, Madrid, San Pablo, 2011.

la honda lección de la humildad en su misma carne, en su historia personal (algo que también le sucedió a Calderón y a muchos de sus coetáneos). Después, la armonía restablecida en su relación con Dios, consigo mismo y los otros inspirará la reparación ulterior de los restantes lazos de la obra, como los de Rosaura, Basilio, el pueblo, etc. Para ello, el perdón jugará un papel capital, tal como se ve en la resolución final del argumento. Pues perdona a su padre, y a sí mismo, y a quienes le agravaron; pero también pide perdón, y llama a todos a cultivar esta misma actitud, que ha logrado aprender e incorporar finalmente. Los últimos versos así lo consignan: “pidiendo de nuestras faltas/permiso, pues de pechos nobles/es tan propio el perdonarlas”³⁰.

Ahora bien, ¿no ocurre algo, hoy, en parte semejante, en nuestra agitada sociedad? También, como en el drama, estudiado, en nuestra época y contexto, asistimos a un estado de grave deterioro en las relaciones familiares, educativas, sentimentales o afectivas, institucionales y socio-jurídicas. Mas, según lo aquí observado, este deterioro puede estar asociado con un planteamiento erróneo de las relaciones con uno mismo y con lo que nos supera. De la indiferencia o el rencor, acaso debamos pasar a un enfoque de nuestros vínculos más hondos orientado por valores tan decisivos como la misericordia y compasión, la humildad o el perdón, a imitación de lo acontecido en la obra. Como se muestra en el drama, la restauración de unas relaciones de fondo o fundamentales sobre la clave de la armonía puede cooperar enormemente a la tarea de tejer un nudo de vínculos fecundo y realizador en nuestro tiempo.

Debido a todo esto, desde hace ya tiempo, se viene abogando por la conveniencia actual de desarrollar toda una reflexión y una pedagogía del encuentro y de los vínculos. Parece que, dado el desarraigado y la desvinculación, la ausencia de formas de unidad fecundas, que padece el sujeto moderno, atomizado y masificado al tiempo, hoy más que nunca en la historia, precisamos de una educación fundada en alianzas profundas. En este sentido, de nuevo el mencionado Kentenich explicó: “La pedagogía de las vinculaciones responde a la ausencia de vínculos, al desarraigado universal y a la pérdida de vinculación al nido que sufre el hombre actual”³¹.

CONCLUSIONES

En esta honda obra de Calderón cabe advertir lo estrecho de la vinculación entre la forma de relacionarnos con Dios o lo transcendente, con nosotros mismos y

³⁰ Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, op. cit., p. 188. Versos 3317-19.

³¹ Kentenich, J., *Textos pedagógicos*, op. cit. p. 444.

con los otros. Todos estos campos de relación se influyen circularmente entre sí. Esto lo apreciamos tras el análisis del carácter y evolución de sus personajes. Además, a través de la concepción teológica y antropológica, subyacente en el drama, de inspiración evangélica, contemplamos cómo se obra en este un hecho: el del restablecimiento de la armonía entre lo natural y lo sobrenatural, la articulación de lo humano y lo divino, la integración del orden de las relaciones con Dios y el de los vínculos con la propia subjetividad y con los demás seres humanos. Así, el misterio de la gracia recibida, en el interior de su misma herida o vulnerable naturaleza, por parte del protagonista, obra en él desde dentro hacia fuera la maravilla de la reconciliación de los diversos planos de relación que le involucran: el plano con lo transcendente, el plano reflexivo consigo mismo y el plano del encuentro con los otros. Esto, debido a la lección de amor y humildad que ha aprendido, tras reflexionar acerca de sus experiencias, en el curso de la pieza. Esta lección le ha enseñado que es de Dios o de lo alto, a quienes al inicio él dirigía sus reproches, y de su forma de relacionarse con estos, antes que de sus propias fuerzas o intentos, de quienes cabe esperar el bien capaz de restañar sus heridas, de reparar los vínculos y lazos quebrados. Segismundo descubre que es la gracia, en el interior de su mismo corazón y debilidad, el verdadero camino para la felicidad, y para unas relaciones interpersonales auténticamente fecundas.

Ahora bien, todo esto puede darnos claves fecundas para interpretar nuestro tiempo, y así restaurar las relaciones quebradas y quebradizas con los otros, que parecen expandirse en cadena en nuestra atomizada sociedad. Para restablecer la armonía en lo relacional, el drama aboga por cultivar un vínculo con la transcendencia adecuado, que nos ayude a interpretarnos a nosotros mismos y a los otros, de acuerdo con unos acendrados valores, fundados en la confianza. Se trata de cultivar determinadas actitudes, en concreto las del perdón, la humildad y la esperanza; frente a la desesperación, el rencor o resentimiento, la soberbia o autosuficiencia, la violencia y la indiferencia. Sin duda, las profundas lecciones de esta obra maestra para el orden de lo interpersonal y social resultan, también hoy, esclarecedoras. Pero el que seamos o no los sujetos humanos de nuestro tiempo capaces de aprender de su mano tan cruciales valores constituye ya otra cuestión, que excede este lugar. En la obra, quien alcanza a sentir a lo transcendente -o a su propio origen y fundamento- en la forma de una persona y realidad cercana, llena de afecto y consideración, aprende a la par a ser fruto o hijo agraciado y, así, por ende, hermano, verdaderamente fraternal y compasivo de sus congéneres. Calderón expresa, en definitiva, que quien se sabe amado y perdonado con radicalidad aprende a amarse y perdonarse a sí mismo y, al cabo, a amar y perdonar a su vez a los otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, T. de, *Suma de Teología*, Madrid, BAC, colección Maior, 1990.
- Barraca, J., *Vocación y persona: ensayo para una filosofía de la vocación*, Madrid, Unión Editorial, 2003.
- Barraca, J., *Vivir la humildad: ensayos contra la soberbia*, Madrid, Ed. San Pablo, 2011.
- Barraca, J., *Originalidad e identidad personal*, Madrid, Ed. San Pablo, 2017.
- Buber, M., *Yo y Tú*, Guatemala, Ed. Sinergia, 2014, traducc. C. Díaz.
- Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, Madrid, Cátedra, 1979.
- Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2001.
- Gracián, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. de E. Blanco, Madrid, Cátedra, 2005.
- Kentenich, J., *Textos pedagógicos*, Santiago, Ed. Nueva Patris, 2008.
- Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008.
- Kohanski, A. S., *An analytical interpretation of Martin Buber I and Thou*, Nueva York, Barron's educational series, 1975.
- Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, traducción G. González, Madrid, Caparrós, 1993.
- López Quintás, A., *El arte de leer creativamente*, Barcelona, Stella Maris, 2014.
- Maceiras, M., *Identidad y responsabilidad*, discurso de apertura del curso académico, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1994.
- Menéndez Pelayo, M., *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. I, Madrid, CSIC, 1974.
- Morón, C., “Introducción”, en *La vida es sueño*, Madrid, Cátedra, 1979, pp. 11-63.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Sánchez-Gey, J., *Fernando Rielo: una biografía intelectual*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2020.

Torrijos, David, “Báñez frente a Suárez acerca de la libertad”, en *Bajo palabra*, época nº II, nº 26, 2021, pp. 179-200. DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.26.009>.

Truyol y Serra, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente, 1976.



Hobbes and Political Freedom as Non-Arbitrariness

*Hobbes y la libertad política
como no-arbitrariedad*

DONALD BELLO HUTT

Profesor de Filosofía Moral y Política, Departamento
de Filosofía, Universidad de Valladolid

<https://albergueweb1.uva.es/filosofia-departamento/donald-bello/>
donald.bello@uva.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.008>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 161-180



Recibido: 20/12/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

Hobbes defendió un concepto de libertad política como no-arbitrariedad. Esta hipótesis rechaza una interpretación dominante que considera que el inglés defiende un concepto de libertad política como mera ausencia de interferencias. El artículo contribuye a clarificar el potencial de la teoría de Hobbes en lo referente al rol que el Estado juega en la tarea de asegurar que los ciudadanos puedan vivir no sólo vidas no interferidas, sino no sujetas a cambios arbitrarios. Contribuye también a precisar los contornos de las diferencias entre la tradición liberal y la republicana.

Abstract

Hobbes championed a concept of freedom as non-arbitrariness. This claim challenges a dominant interpretation that reads Hobbes as elaborating a concept of political liberty understood merely as absence of interference. But this accounts only for natural, not political freedom. The article thus contributes to clarify the potential of Hobbes' theory with regard to the role the State must play in guaranteeing that individuals may lead lives not only without interferences, but lives not subject to arbitrary changes. Moreover, it contributes to specify the contours of the liberal and republican traditions.

Palabras clave: Hobbes; Libertad política; Silencio de la ley; Estado; Liberalismo; Republicanismo.

Keywords: Hobbes; Political Freedom; Law's Silence; State; Liberalism; Republicanism.

1. Introducción

Hobbes entendió la libertad política como ausencia de arbitrariedad. Esta, la tesis que exploró en estas páginas, se distancia de una interpretación influyente promovida por la denominada escuela de Cambridge y, en particular, por Quentin Skinner, que lee al inglés como presentando un concepto de libertad entendido como ausencia de interferencias, novedoso y polémico para el tiempo en el que Hobbes publica *Leviatán*. Dicha interpretación, la de Skinner, sienta las bases de una genealogía de la libertad política que distingue dos momentos claros y equivalentes en último término a la libertad antes y después de Hobbes, republicana y liberal, respectivamente.¹

Pero otra interpretación es posible y deseable. En consecuencia, sostendré que una lectura cuidadosa – y Hobbes fue un escritor cuidadoso – nos permite concluir que la libertad entendida como ausencia de interferencias es sólo uno de dos conceptos desarrollados en *Leviatán* y que se corresponden, respectivamente, con la libertad que disfrutan los individuos en el estado de naturaleza y con la libertad de los súbditos en el estado civil. La libertad natural es, en efecto, ausencia de interferencias. La libertad de los individuos en el estado civil es, sin embargo, una que se describe mejor como ausencia de arbitrariedad. Y dicha concepción, desarrollada en este artículo e ignorada en la literatura secundaria, es más cercana al republicanismo de lo que Skinner y otros neo-republicanos admiten.

Mi discusión está en el centro de debates clásicos en la historia del pensamiento político y rescata aspectos de la contribución de Hobbes a los mismos usualmente opacados por la imagen absolutista del Estado que éste nos ofrece.² Así, la impor-

¹ Agradezco profundamente los comentarios y las conversaciones sobre versiones previas de este trabajo a Fernando Longás Uranga, a Javier Peña, a María García Pérez y a Ignacio Giuffré. Agradezco, asimismo, a mis compañeros y compañeras de la Universidad de Valladolid, por los comentarios, preguntas y objeciones formuladas en el seminario de investigación del Departamento de Filosofía.

Este trabajo es parte del Proyecto de investigación *Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos Ontológicos, Sociales y de Derecho* (PID2020-117413GA-I00 / AEI / 10.13039 / 501100011033) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

Skinner, Q. *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; A Third Concept of Liberty, *Proceedings of the British Academy*, 2002, pp. 237-268; *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

² Otros rescatan otros aspectos del pensamiento de Hobbes afectados por problema análogos. Por ejemplo, en materia de psicología moral, véase Pinilla Rodríguez, D. y Sánchez Recio, P. El egoísmo en el pensamiento de

tancia de este trabajo es doble. Primero, contribuye a clarificar el potencial de la teoría política y jurídica de Hobbes en lo que se refiere al rol que el Estado puede y debe jugar en la generación y garantía de las condiciones bajo las cuales los ciudadanos puedan vivir no sólo vidas no interferidas, sino vidas no sujetas a cambios arbitrarios, de manera que puedan proyectar sus vidas hacia el futuro de forma plausible y segura. Segundo, contribuye a un debate contemporáneo que busca precisar qué tan distinta es la idea de libertad republicana como no-dominación respecto de la libertad entendida como ausencia de interferencias. En ese sentido, cuestiono el carácter supuestamente polémico del concepto hobbesiano de libertad que está en el centro de la genealogía de la libertad liberal elaborada por Skinner y que ha dado pie a pensar que Hobbes fue el primer y más influyente filósofo en sostener que la no-dominación republicana se opone a la no-interferencia liberal.³ Sostendré en estas páginas que Hobbes no se limita a inaugurar un concepto de libertad política entendido simplemente como ausencia de interferencias. Lo que hoy entendemos por libertad liberal – por ejemplo y de manera significativa, al alero de la ya clásica distinción de Berlin entre libertad negativa y positiva – no es el resultado que se siga de la obra de Hobbes de forma tan directa como Skinner y otros señalan,⁴ sino la consecuencia de una interpretación problemática de un concepto de libertad que Hobbes no predicó del estado civil.

Lo anterior nos invita a revisar la forma en la que usualmente entendemos el significado del dictamen de Hobbes que señala que la libertad consiste en el silencio de la ley. Sostengo, en consecuencia, que la distinción que defiendo entre libertad natural y libertad como no-arbitrariedad circunscribe los efectos de dicha aseveración al estado civil; que dicho silencio no es un vacío equivalente a la libertad natural, y que es el mismo que funciona como una clave para entender que Hobbes haya afirmado, también, que la ley es conciencia pública.

Mi argumento sugiere que libertad, Estado de derecho y ley, son instituciones que incluso Hobbes consideró como límites al ejercicio arbitrario del poder. Ni la libertad política se entiende fuera de los límites del Estado, ni el Estado más absolutista está autorizado para gobernar la vida de sus sujetos arbitrariamente.

Una advertencia. A pesar de que los problemas que aquí discuto no encuentren un tratamiento sistemático en la literatura secundaria, no soy el único ni el primero en llamar la atención sobre la complejidad del concepto de libertad del capítulo XXI de *Leviatán*. Pettit, por ejemplo, considera que Hobbes defendió dos tesis

³ Thomas Hobbes. Interpretación y racionalidad cooperativa, *Cinta moebio* 69, 2020, pp. 241-254.

⁴ Skinner, A Third Concept of Liberty, op. cit. p.246.

⁴ Cf. Berlin, I. "Two Concepts of Liberty", en Hardy, H. (ed.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 166-217.

sobre la libertad.⁵ Una según la cual sólo el ejercicio del poder de un tercero para interferir es el que reduce o compromete la libertad y otra según la cual dicho ejercicio siempre reduce la libertad con independencia del tipo o forma de gobierno en el cual ha tenido lugar la interferencia en cuestión.⁶ A su vez, Vinx cuestiona la especificidad de la concepción republicana de libertad sobre la base de distinciones similares a las que aquí propongo.⁷

Sin embargo, mi aproximación al problema es diferente – original, por decirlo en términos más academicistas – en dos sentidos. En primer lugar, Pettit no ve la distinción hobbesiana entre tipos de libertad como un problema para insistir en el carácter marcadamente distinto de la concepción republicana acerca de la libertad política respecto de la tesis de Hobbes. Aquí sostengo, por el contrario, que mi propuesta nos invita a repensar los límites entre liberalismo y republicanismo; a pensar que en la medida que hay diferencias entre ambas tradiciones, estas no son atribuibles a Hobbes de forma tan directa como los neo-republicanos afirman. Segundo, Vinx no discute cómo las distinciones en cuestión afectan a la afirmación de Hobbes de que la libertad es el silencio de la ley y de que la ley es conciencia pública, algo central para mis propósitos en este artículo.

La estructura del artículo es la siguiente. Comienzo revisando el concepto de libertad que Hobbes desarrolla en el capítulo XXI de *Leviatán*. Sostengo que la interpretación tradicional que circunscribe la libertad hobbesiana a ausencia de impedimentos externos al movimiento es limitada y que debe ser reconsiderada. Como he adelantado, el capítulo XXI discute dos conceptos de libertad: uno efectivamente puramente mecanicista entendido como ausencia de oposición y otro, distinto, que se tiene cuando la ley y/o el Estado hace su aparición como consecuencia de renunciar a nuestro derecho a todas las cosas por medio del pacto social. Este segundo concepto es normativo y encarna la ausencia de arbitrariedad que buscan los individuos al salir del estado de naturaleza (sección 2).

La siguiente parte discute la conocida afirmación de Hobbes de que la libertad es el silencio de la ley, así como las consecuencias que se siguen para su comprensión del argumento de la sección previa. Sostendré que el silencio de la ley es el silencio del soberano y que, en consecuencia, la libertad de la que Hobbes habla cuando el soberano calla no es la libertad natural. Es decir, el silencio de la ley no es mera ausencia de interferencias. Dicho silencio no puede tener como consecuencia la misma arbitrariedad característica del estado de naturaleza. Por tanto, cuando el

⁵ Pettit, P. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 35-41.

⁶ Pettit, P. "Liberty and Leviathan", *Politics, Philosophy and Economics*, 4(1), 2005, pp. 131-151, p. 131.

⁷ Vinx, L., "Hobbes on Civic Liberty and the Rule of Law", en Dyzenhaus, D. & Poole, T. (eds.), *Hobbes and the Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 145-164.

soberano calla, debe quedar algo latente que otorgue certeza a los sujetos de que las condiciones bajo las cuales la vida pueda ser predecible, ordenada y segura, siguen en pie a pesar de no existir intervención legal expresa por parte del soberano. Así lo sugiere el hecho que cuando el Estado habla por medio de la ley, expresa una conciencia pública (sección 3).

La sección siguiente reflexiona acerca de qué consecuencias tiene mi argumento para las discusiones contemporáneas sobre el carácter distintivo o no de la libertad republicana respecto de la libertad liberal. Tanto Hobbes como los republicanos contra quienes discutió estaban preocupados por los efectos perniciosos del ejercicio arbitrario del poder, pero los republicanos pensaron que una república garantiza la ausencia de dominación porque en ella los destinatarios de las leyes son en último término sus autores. Hobbes creyó, como dejó claro en *Leviatán*, que, si bien la democracia es un medio posible para evitar la arbitrariedad del estado de naturaleza, no es el único. Por esto la libertad de Lucca no es diferente de la que se tiene en Constantinopla. Esto sugiere que conviene volver a pensar en la tesis de Skinner que señala que Hobbes inaugura de forma un concepto de libertad nuevo y distinto en detrimento de la libertad como no-dominación. Pero la genealogía del concepto de libertad liberal incluye elementos importantes cercanos al republicanismo que Hobbes hizo propios. Si el liberalismo posterior se desarrolló en alguna medida sobre la base del paradigma de la libertad como ausencia de interferencias, no es atribuible a Hobbes con tanta fuerza como los neo-republicanos afirman (sección 4).

La parte final recapitula y ofrece conclusiones (sección 5).

2. Libertades: natural y política

La libertad es, nos dice Hobbes en el capítulo XXI de *Leviatán*, propiamente hablando, ausencia de oposición, de impedimentos externos al movimiento.⁸ De este modo, ser libre es no encontrarse impedido por una agencia externa para hacer aquello que un individuo, por su fuerza e ingenio, es capaz de hacer porque así lo desea; porque tiene la voluntad de llevar a cabo dicha acción.⁹ Así mismo, dicha voluntad ha de entenderse como el último apetito o aversión previo a la acción en la deliberación interna del sujeto.¹⁰ Esto supone que la voluntad es siempre libre. O, mejor dicho, que hablar de una voluntad libre o de una voluntad coaccionada es

⁸ Hobbes, T. *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Gredos, [1651] 2012, p. 173.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., p. 50.

un sinsentido porque la libertad es un predicado de las acciones, no de la voluntad. En el plano político, esto se traduce en que la relación de este concepto de libertad con el concepto de ley, implica que la presencia de una es la ausencia de la otra: la ley es siempre un impedimento, la libertad el silencio de la ley.

Autores neo-romanos o neo-republicanos defienden la tesis de que el concepto descrito en el párrafo anterior se opone a otra concepción de la libertad política según la cual ser libre consiste en la ausencia de dominación o subordinación.¹¹ Las estrategias en defensa de dicha concepción varían, pero el núcleo es compartido: ser libre es no estar sometido al ejercicio potencial de la voluntad arbitraria de un tercero. Para estos autores, la importancia de Hobbes para la historia del pensamiento radica, entre otras razones, en que éste habría introducido su concepto de libertad como ausencia de interferencias en directa confrontación y de manera polémica con el republicanismo dominante de su época. Comentando a Berlin, Skinner afirma que “[c]uando Hobbes anuncia ... que nuestra libertad consiste en nada más que ‘ausencia de impedimentos externos’ al ejercicio de nuestros poderes, está al mismo tiempo intentando desacreditar y superar una concepción rival y extremadamente diferente de nuestra libertad negativa”.¹²

Pero otra lectura es posible y deseable. La tesis neo-republicana no da plena cuenta de la forma en la cual Hobbes argumenta en el capítulo XXI; no da cuenta, esto es, de algunas reflexiones de Hobbes que ponen en entredicho que, a pesar de que los individuos pierdan su libertad *natural* cuando pactan su renuncia al derecho a todas las cosas y a dar existencia al *Leviatán*, carezcan también y por este hecho de libertad *política* en el estado civil – las cursivas merecen atención.

Por supuesto, debemos conceder que Hobbes comienza el capítulo de forma categórica señalando que la libertad es mera ausencia de impedimentos externos al movimiento. Y continúa, además, ironizando al afirmar que el miedo y la necesidad son consistentes con la libertad. El hombre, sugiere el inglés, que arroja sus bienes al mar por miedo a que su barco se hunda, tiene que reconocer que tiene al menos libertad para elegir entre dos opciones. Pocas dudas caben en esta interpretación tradicional que la libertad como no-dominación es incompatible con la tesis de Hobbes. O Lucca o Constantinopla, *tertium non datur*.

Entendidas las cosas de esta manera, la tesis neo-romana que contrasta la libertad de los súbditos de Constantinopla con los ciudadanos de Lucca, ausencia de

¹¹ Por ejemplo, Skinner, *Liberty Before Liberalism*, op. cit., p. 70; Pettit, *Republicanism*, op. cit., pp. 51-79; Pettit, Philip, Keeping Republican Liberty Simple. On a Difference with Quentin Skinner, *Political Theory*, 30 (3), 2002, pp. 339-356, pp. 339-342; Lovett, F. (2014). *Republicanism*. Standford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=republicanism>.

¹² Skinner, A Third Concept of Liberty, op. cit., p. 246.

interferencias la primera y no-dominación la segunda, cobra plena sentido y abre el camino para presentar a Hobbes como un polemista que irrumpie con un nuevo concepto de libertad política equivalente al silencio de la ley, y al silencio de la ley como el equivalente de la libertad natural. Pero atención al texto y a la forma en que Hobbes argumenta nos conduce a conclusiones diferentes. Si bien Hobbes acepta la concesión de prerrogativas exorbitantes y un grado altísimo de discreción al Estado y al soberano que lo representa, y que dicha discreción es causa de preocupación para un republicano, las razones sobre las cuales Hobbes desarrolla su concepto de libertad no son incompatibles con aquello a lo que aspiran estos últimos; esto es, que el poder político se ejerza sin arbitrariedad.

Para entender por qué, es importante poner atención al lenguaje con el que Hobbes describe a quienes viven en el estado de naturaleza, por contraste al que emplea para describir a quienes viven en el estado civil. A los primeros les llama “hombres”, a los segundos “súbditos”. Tanto el título como el contenido de capítulo XXI de *Leviatán*— sobre la libertad de los *súbditos* — reflejan dicha distinción. Comienza dicho capítulo con la definición de libertad natural de la que disfrutan los *hombres* en el estado de naturaleza, para moverse hacia el final a la elaboración de un concepto de libertad política diferente de aquel con la que inaugura el capítulo, que es aquella que disfrutan los *súbditos*. Así las cosas, comienza con su definición de libertad como ausencia de oposición para, a continuación, decirnos que un *hombre* libre es “quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza e ingenio no está obstaculizado para hacer lo que desea”. Y dicho *hombre* libre es tal “de acuerdo con” la “genuina y común significación de la palabra” definida un párrafo atrás en el texto como ausencia de impedimentos externos al movimiento.¹³ Es decir, la definición de libertad como ausencia de oposición continúa en este estadio siendo el punto de apoyo de la reflexión. Y también lo es cuando Hobbes nos cuenta que la libertad, el miedo y la necesidad son consistentes entre sí.

Pero Hobbes introduce un cambio en la dirección del argumento. Nos dice, al recordarnos el contenido de los capítulos XIV a XVI, que tenemos cadenas artificiales; que los hombres han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado y que “/s

Jólo en relación con estos vínculos, con estas cadenas artificiales” es que podemos hablar de libertad *de los súbditos*,¹⁴ es decir, de quienes viven en el estado civil. Estas cadenas artificiales son las leyes. Hobbes equipara, es cierto, los impedimentos físicos a las leyes cuando nos dice que son cadenas artificiales. Pero hemos de notar

¹³ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 173.

¹⁴ Ibid., p. 173. Mi énfasis.

que el símil es calificado cuando afirma que la naturaleza de estas cadenas es tal que sujetan a sus destinatarios no por la dificultad de romperlas ni por un hipotético impedimento físico que estas impongan sobre el movimiento de sus destinatarios, sino “por el peligro” que se deriva de su ruptura.¹⁵

Aquí debemos pausar. Conviene preguntarnos en este punto cómo es que la fortaleza de las leyes y, por tanto, la posible pérdida de libertad de sus destinatarios, radica en el posible peligro que surja para el destinatario si este actúa contra las primeras. Dicho peligro resulta de las consecuencias potenciales que se deriven de la hipotética inobservancia de las leyes, consecuencias que hacen que el sujeto afectado por ellas esté inclinado a eliminar prudencialmente de su menú de acciones disponibles aquellas que de llevarse a cabo activen la aplicación de la ley. Pero es que el problema es que Hobbes nos ha dicho, unos pocos párrafos atrás,¹⁶ que la libertad es coherente con el miedo y la necesidad, de modo que para poder entender cómo es que la fortaleza de las leyes radica en los peligros que el sujeto se pueda representar como consecuencia de una hipotética transgresión, debe existir alguna diferencia entre el tipo de relación que existe entre la libertad y el miedo y la necesidad, y el tipo de relación que existe entre la ley y las posibles consecuencias que se deriven de su desobediencia. Formulado el problema como una pregunta: ¿qué tiene de especial la ley que hace que el sólo peligro derivado de su hipotética ruptura cuente como una limitación de la libertad de los súbditos, mientras que en el caso del miedo y la necesidad no? En ambos casos, la capacidad del agente de actuar o no actuar está condicionada no por impedimentos físicos, sino por estados psicológicos – miedo y necesidad – del tipo que Hobbes considera como consistentes con la libertad natural. Enfrentados al predicamento de arrojar o no nuestros bienes al mar, Hobbes nos diría que tendremos que reconocer que al menos se nos ha dado una opción. Pero este no es el caso con las conductas proscritas por la ley, donde el solo peligro de la inobservancia cuenta como una limitación a la libertad a pesar de que en ambos casos existan opciones no interferidas externamente sobre el movimiento del agente.

¿Dónde está la diferencia? Mi respuesta es que en esta parte del capítulo XXI, Hobbes está ya hablando de un concepto de libertad distinto. Bajo la interpretación que aquí defiendo, la definición con la que inaugura el capítulo XXI es una de carácter introductoria que describe la libertad con la que cuentan los individuos en el estado de naturaleza; antes, esto es, y de manera consistente con la estructura del capítulo, de pactar nuestra renuncia al derecho a todas las cosas y de que haga

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. También en Hobbes, T., *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford, Oxford University Press, [1650] 2008, p. 72.

su entrada el estado civil. En este último, las leyes garantizan un tipo de libertad normativamente más sustantiva que la pura ausencia de interferencia. A este tipo de libertad denomino no-arbitrariedad.

Hobbes afirma de manera explícita que tanto en el Estado civil como en el Estado de naturaleza somos libres. Pero insiste en que el tipo de libertad de la que gozamos en el primero tiene rasgos diferentes a los de la libertad natural y exige análisis de otro tipo. Sí, los hombres son “por naturaleza libres”. Pero, la “Obligación y la *Libertad de los sujetos*” –nuevamente, de individuos que ya han abandonado el estado de naturaleza – se derivan de las palabras expresas “*Yo autorizo todas sus acciones*” o de la intención manifiesta de obedecer al soberano, no de una condición natural. Así lo confirma el que una vez renunciado el derecho a todas las cosas, firmado el pacto y funcionando el Estado por medio de las leyes, Hobbes nos diga que es “[s]ólo en relación a estas ataduras” que ha de hablar “ahora” – de manera distinta a cómo ha comenzado el capítulo – de la libertad de los *súbditos*.¹⁷ De “ahora” en adelante tenemos que pensar el concepto de libertad con referencia al concepto de ley, algo que Hobbes enfatiza más adelante en el capítulo cuando desarrolla las características, usando sus palabras, de la *verdadera libertad de un súbdito*;¹⁸ esto es, de alguien que ha firmado el pacto social. Los ejemplos que ilustran de dicha libertad son varios, a saber, vender, contratar, escoger su propia residencia, su propia dieta, su propio género de vida, instruir a sus hijos como crea conveniente, etc., y otros casos similares¹⁹. Y a esta diversidad subyace una consideración general que articula dicha “verdadera” libertad: son ejemplos de cosas que los súbditos pueden hacer contra los mandatos del soberano sin cometer injusticia, sin violar el pacto.²⁰

3. Silencio de la ley y libertad política

De modo que la libertad natural y la civil son diferentes y que cada una caracteriza respectivamente al estado natural y al estado civil. Cabe ahora preguntarse qué se sigue de esto, por qué importa, y cómo se conjuga con la afirmación de Hobbes de que la libertad consiste en el silencio de la ley. Mi respuesta es la siguiente: el silencio de la ley – tradicionalmente interpretado como el equivalente jurídico-político de la ausencia de interferencias– no equivale a la libertad natural, sino a un espacio normativo implícito cuyo contenido expresa las expectativas que tienen los súbditos

¹⁷ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 175.

¹⁸ Ibid., p. 178. Mi énfasis.

¹⁹ Ibid., pp. 175-176.

²⁰ Ibid., p. 178.

de que el Estado evite la arbitrariedad que es propia del estado de guerra en el que se encuentra quien vive en condiciones de libertad natural. Hay libertad, pero no porque los individuos no enfrenten impedimentos externos al movimiento, sino *en cuanto súbditos*; porque en ambos casos disfrutan de la protección silente pero latente de la autoridad política.

En la interpretación tradicional la libertad de los sujetos consiste en el silencio de la ley. O, dicho en terminología más contemporánea, la relación entre el Estado y los sujetos bajo dicha interpretación es de subsidiariedad. Entender el silencio de la ley como libertad natural implica aceptar que cuando el Estado calla los sujetos quedan entregados a su propia suerte; entregados, esto es, a tomar decisiones en condiciones que dificultan la cooperación y que sitúan a los individuos en un constante dilema del prisionero, tal y como se encontraban en el estado de naturaleza. Pero la sección previa de este artículo ha probado que ambos tipos de libertad son diferentes y que en virtud de dicha diferencia no cabe concluir que de la ausencia de la ley se siga solamente una libertad como ausencia de inferencias. La articulación de dicha diferencia dependerá de qué entiende Hobbes por ley y de los fines que persiguen los individuos cuando deciden pactar para salir del estado de naturaleza.

¿Por qué, entonces, pactan los sujetos? Primero y, ante todo, la vida en el estado de naturaleza es solitaria, pobre, embrutecida, tosca y breve. La historia es conocida: en dicho estado los individuos son relativamente iguales en fuerza e ingenio y persiguen fines comunes en condiciones de escases. En ausencia de un poder común, estos intentan asegurar su vida sin la información y las condiciones que permitan una cooperación mutua de forma sistemática. Esto los pone en una situación de anticipación constante, de competencia por los recursos necesarios para vida, de desconfianza y timidez, de incertezas por no saber qué hacen o pueden hacer otros para obtener dichos recursos y conseguir dichos fines, y por la reputación que queremos obtener y mostrar a los demás si corre la suerte de que las cartas se hayan jugado en nuestro favor. Y de esto se sigue la guerra; la situación constante en la que potencialmente podemos entrar en conflictos. La verdadera guerra es el espacio de tiempo en el que dicho combate es una posibilidad. Y lo que convierte la vida en tal estado tan miserable es no saber cuándo la potencia puede devenir en acto.²¹ Así las cosas, la condición característica del estado de naturaleza es la incertezas sobre la posibilidad de una vida sin cambios no planificados; es la arbitrariedad.

Salir del estado de naturaleza, por tanto, es limitar nuestra libertad *natural* a cambio de eliminar o controlar la arbitrariedad. Es pactar para poder dar lugar a la industria, a la cultura, a la posibilidad de vivir en un lugar habitable, y al surgimiento

²¹ Ibid., p. 104.

to del arte y a las letras; a una seguridad que no consiste en mera conservación, sino en “todas las satisfacciones de la vida que cada hombre, mediante su legítimo trabajo, y sin peligro o daño para el Estado, adquiera para sí”.²² Y es esta consideración prudencial la que informa la renuncia al derecho a todas las cosas, cuya trasferencia al Estado ha de ser interpretada como una condición de posibilidad de dicha vida mínimamente predecible.

Y el Estado “habla” a través de la ley. Pero si la ley calla, nos dice la interpretación tradicional, volvemos a tener libertad natural. Sin embargo, resumiendo las consideraciones anteriores, dicha interpretación no explica las diferencias entre los tipos de libertad que he esbozado en la sección previa, como tampoco explica por qué quisieran los individuos abandonar el estado de naturaleza, ni explica qué sentido tiene que estos estuvieran dispuestos a pasar de un estado de arbitrariedad a otro por medio de la renuncia de una libertad que aman.

Pero hay dos aspectos más de la teoría política de Hobbes que la interpretación neo-republicana de la libertad hobbesiana no explica. No explica, por una parte, la omnipresencia del Estado y, por otra, la afirmación de Hobbes de que la ley – la voz del Estado – es la conciencia pública de la comunidad.²³ Veamos ambas.

El pacto crea un Estado y un soberano que lo representa y que tiene prerrogativas exorbitantes. El contrato autoriza y transfiere al hombre o asamblea de hombres que nos representa nuestro derecho, ni más ni menos, a autogobernarnos. Renunciamos a una libertad natural que, según Hobbes, amamos.²⁴ El dios mortal al cual damos vida mediante el contrato tiene, a su vez, garantizado que sus sujetos no pueden cambiar la forma de gobierno, ni volver al estado de naturaleza, ni protestar contra la institución del soberano, ni pueden acusarle sin cometer injusticia, ni castigarle. Juzga el soberano también lo que es necesario para la preservación de la paz, los contenidos de la educación de sus súbditos, tiene derecho de legislar en materias de derecho privado, arbitra también en lo que se refiere a las disputas entre particulares, puede declarar la guerra, escoger ministros, recompensar o castigar, y repartir honores.²⁵ El soberano puede incluso poner fin a la vida de sus súbditos.

Pero estas prerrogativas no convierten al Estado hobbesiano en uno totalitario, sino en uno absolutista con amplia discreción, y, aunque pueda devenir en ella, la discreción no implica arbitrariedad. Como nos recuerda Hobbes en el capítulo XVI de *Leviatán*, el pacto social da derechos al soberano en el marco de su mandato,

²² Ibid., p. 272; pp. 104-105.

²³ Ibid., p. 264.

²⁴ Ibid., p. 139.

²⁵ Ibid., pp. 144-152.

“y no más”,²⁶ pues más allá se acaba la discreción y comienza la arbitrariedad. Y la diferencia entre discreción y arbitrariedad – entre el deber del Estado de ejercer el primero y evitar la segunda – es la clave para interpretar qué es lo que ocurre cuando el soberano calla. Si la libertad es el silencio de la ley y el Estado es omnipresente y poderoso, pero no-arbitrario, entonces su silencio no puede implicar un resurgimiento de la libertad natural propia del estado de naturaleza. No puede implicar un retorno a esa condición donde los individuos viven en la incertezza. Tiene que ser algo diferente. No se puede mantener silencio de la ley como libertad natural al tiempo que se sostiene que el Estado es omnipresente y no-arbitrario.

Vallespín ha ofrecido recientemente una interpretación sugerente del frontispicio de *Leviatán* que apoya mi lectura. Nos invita a observar que el coloso del frontispicio no se encuentra *en* la ciudad, sino que la cuida desde sus fronteras, por encima de ella, pero nunca invadiéndola. El Estado deja así espacio para que los súbditos vivan vidas no-interferidas ni por la nobleza ni por el clero sobre los cuales blande respectivamente la espada y el cetro, pero tampoco por el Estado mismo. El Estado Hobbesiano tiene entonces un poder de intervención latente, en términos que su inacción no implica su desaparición.²⁷

¿Qué debe, entonces, decir el Estado cuando habla para que su eventual silencio opere de la forma aquí sugerida? Debe decir al menos lo necesario para que la vida sea mínimamente predecible. Esto puede significar muchas cosas, pero significa al menos que el tipo de reglas que dicta cuando habla sean claras, predecibles, sujetas a procedimientos de cambio que puedan permitir a los súbditos acomodar sus vidas de forma anticipada al cambio en cuestión. Esto es, al hablar, el Estado debe ser al menos Estado de Derecho. El significado de dicha expresión es demasiado amplio para ser discutido aquí,²⁸ pero podemos tener una imagen clara consistente con mi argumento, gracias a un acuerdo en la literatura académica sobre su contenido mínimo. Dicho acuerdo sugiere que el Estado debe legislar de manera predecible, con consistencia en la aplicación de la ley, con publicidad, claridad hacia el futuro, prohibiendo la retroactividad, y con coherencia, de forma que sus mandatos puedan ser cumplidos con estabilidad en el tiempo, y con coherencia entre sus dictámenes y la puesta en práctica de los mismos por los funcionarios del Estado.²⁹

²⁶ Ibid., pp. 133, 135.

²⁷ Vallespín, F. *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, Madrid, Tecnos, 2021, p. 160.

²⁸ Para una panorámica más precisa de las discusiones relevantes sobre el concepto de estado de derecho, véase Bello, D., Rule of Law and Political Representation, *The Hague Journal on the Rule of Law*, 14, 2022, pp. 1-25.

²⁹ Dicho núcleo mínimo de significado se encuentra en algo parecido a los principios que Fuller considera como integrantes de la moral que hace posible el derecho. Fuller, L. *The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1969. Véase, por ejemplo, Raz, J. “The Rule of Law and its Virtue”, en *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 210-229; Craig, P. Formal and Substantive Conceptions of the Rule of Law: An Analytical Framework, *Public Law*, 3, 1997, pp. 467-487; Barber, N., *Must Legalistic*

De este modo, el silencio de la ley no crea meramente un espacio de libertad natural incompatible con la actividad del Estado y con su omnipresencia. No es un vacío, porque el Estado y la correspondiente exigencia de prohibición de arbitrariedad a la que me refiero, permanecen. El silencio de la ley ni elimina, ni invalida, ni deroga el conjunto de normas y reglas que permiten que el Estado o que la acción estatal sea latente y que pueda manifestarse ahí cuando el soberano considere que las condiciones para una vida más o menos predecible estén en peligro.

A su vez, la presencia latente del Estado es incompatible con que interpretemos el término “ley” simplemente como una serie de mandatos específicos destinados a guiar el comportamiento de los individuos en distintos casos, cuya ausencia genere libertad natural. La latencia implica que el concepto de ley que Hobbes está empleando cuando nos dice que su silencio es libertad, se entiende de mejor manera como sinónimo de sistema jurídico o de sistema constitucional; como la estructura básica que autoriza y sostiene la producción normativa del Estado y que permite que el soberano continúe presente y listo para actuar ahí cuando las condiciones para una vida mínimamente predecible están en peligro.

Aquí entra en escena el segundo aspecto que quiero considerar. La lectura aquí defendida es coherente con y da sentido a la idea de Hobbes de que la ley es conciencia pública.³⁰ En ausencia de obligaciones civiles, los individuos solo pueden cometer pecado en contra de su propia conciencia. Pero, nos dice Hobbes, esto no es así “para aquel que vive en una *Commonwealth*”, porque “la ley es la conciencia pública”. No soy el primero en llamar la atención sobre esta afirmación de Hobbes, por lo que mi argumento debe ser modesto en este punto.³¹ Simplemente quiero señalar que la noción de conciencia pública del derecho cobra un sentido especial una vez que el concepto de libertad como silencio de la ley se interpreta a la luz de la distinción entre los tipos de libertad que he elaborado en la segunda sección, de la distinción entre arbitrariedad y discreción, y del carácter omnipresente del Estado. El silencio de la ley no es un vacío normativo y no produce exclusivamente libertad natural, pues permanece la estructura que sostiene el edificio de un Estado cuyo carácter público se imprime en la conciencia de los sujetos.

Conceptions of the Rule of Law have a Social Dimension?, *Ratio Juris*, 17 (4), 2004, pp. 474-488; Cass, R. “Property Rights Systems and the Rule of Law”, en Colombatto, E. (ed.), *The Elgar Companion to the Economics of Property Rights*, Oxford, Edward Elgar, 2004, pp. 131-163; Waldron, J., The Concept and the Rule of Law, *Georgia Law Review*, 43 (1), 2008, pp. 1-61; Kramer, M. *Objectivity and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Bingham, T., *The Rule of Law*, London, Penguin, 2010; Raz, J., The Law’s Own Virtue, *Oxford Journal of Legal Studies*, 39 (1), 2019, pp. 1-15; Tasioulas, J., “The Rule of Law”, en Tasioulas, J., (ed), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

³⁰ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 264.

³¹ Dyzenhaus, D. The Public Conscience of the Law, *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 2, 2014, pp. 115-126.

Esto implica algo adicional. A saber, que el contenido del silencio de la ley afecta las relaciones entre los sujetos mismos. Esto por la razón de que el silencio del Estado no puede implicar un retorno a la arbitrariedad derivada de la constante anticipación a la que se veían sometidos en el estado de naturaleza. Dicho estado no surgirá o no debería surgir pues sus mentes – sus conciencias – no estarán ya ocupadas en anticipar estratégicamente los comportamientos de otros sujetos. Por el contrario, aceptar que Hobbes defiende un concepto de libertad como no-arbitrariedad implica que cuando el Estado calla los individuos cuentan con la estructura institucional mediante la cual pueden compartir información, colaborar y confiar en el cumplimiento recíproco de los pactos; ni ausencia total de reglas ni falta de árbitros encargados de dirimir posibles contiendas.

Por tanto, otra forma de describir el Estado hobbesiano es afirmando que no es subsidiario. No lo es porque su silencio no es un espacio de libertad natural, sino que es uno en el cual el Estado permanece como garante latente de las condiciones bajo las cuales la vida de los sujetos no esté sujeto a arbitrariedad. En un estado subsidiario, por el contrario, el Estado tiene la obligación de retraerse y de disminuir su autoridad al nivel más bajo posible, por lo que sus intervenciones deberían ser excepcionales.³² Nada en un Estado mandatado para sentar las bases de una convivencia no arbitaria sugiere esto.

4. No-arbitrariedad, no dominación

Las consideraciones previas conectan con un debate abierto por autores críticos con la idea de que la libertad republicana como no-dominación es una noción distinta de la libertad promovida por la tradición liberal según la cual ser libre es no estar interferido. Las críticas son diversas, pero apuntan a un núcleo común: que el republicanismo contemporáneo pone excesivo énfasis en que el supuesto carácter distintivo de la libertad republicana le convierte en un concepto normativamente más atractivo que la libertad hobbesiana como no-interferencia. La libertad como no-dominación nos permitiría, bajo esa lectura, dar cuenta de un mayor número de situaciones en las cuales hay subordinación, situaciones en las que no podríamos mirar a otros individuos a los ojos,³³ pero que el liberal en general y Hobbes en concreto tienen que estar supuestamente dispuestos a describir como espacios

³² Vermeule, A., *Common Good Constitutionalism*, Cambridge, Polity Press, p. 156.

³³ Pettit, P., *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 47, 72, 88-88.

de libertad.³⁴ El ejemplo ya conocido que ilustra dicha crítica es que el liberal (y, supuestamente, Hobbes antes que nadie) debería aceptar la posibilidad conceptual de un esclavo que cuente con la “suerte” de tener un amo bondadoso cuya voluntad sea tratarle de forma magnánima y caritativa.³⁵ Aceptar, esto es, la posibilidad de algo así como un esclavo libre.

Algunos, sin embargo, cuestionan que la tradición republicana agregue algo sustancialmente demasiado novedoso a lo que la tradición liberal ya defiende. Rawls es el exponente más conocido de dicha idea,³⁶ pero ha sido defendida por otros también.³⁷ Así las cosas, estos autores se preguntan ¿qué sentido tiene, entonces, molestarse con la investigación y defensa del proyecto neo-republicano?

No es mi intención entrar en los pormenores de estos debates, cuya complejidad y precisión merecen más espacio del que puedo dedicar aquí. Quiero, más bien, cuestionar una de las razones por las que hoy consideramos que la libertad republicana pudiera tener un carácter distinto de la libertad liberal, y sugerir que la compatibilidad, aunque sea parcial, entre ambas tradiciones es cierta, pero por razones que han sido ignoradas u omitidas por los autores que han contribuido a la discusión. Quiero, para estos efectos, volver a centrarme en la descripción que Skinner hace del carácter supuestamente polémico de la discusión que Hobbes hace en el capítulo XXI de *Leviatán*.

Skinner ha insistido en varias ocasiones en que el argumento de Hobbes consiste en mostrarnos que la libertad no es otra cosa que ausencia de interferencias y en que a pesar de que el argumento en favor de dicho tipo de libertad es un argumento que Hobbes pierde una vez que se le contrasta con la libertad republicana, que la batalla política la ha ganado el de Malmesbury,³⁸ pues el liberalismo ha efectivamente convertido al republicanismo en una tradición relativamente olvidada; al menos hasta antes de que la escuela de Cambridge haya hecho sus contribuciones a la historia del pensamiento político a partir de la segunda mitad del siglo XX. En la interpretación de Skinner, hoy vivimos en sociedades liberales en gran medida gracias al cambio polémico y fulminante que Hobbes introdujo en la discusión sobre la libertad política. Pensemos si no, en la influencia que ejerce el texto más conocido sobre estos temas en el siglo XX, “Dos conceptos de libertad” de Isaiah Berlin, que,

³⁴ Pettit, *Republicanism*, op. cit., p. 22.

³⁵ Ibid.

³⁶ Rawls, J. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 2005, p. 206.

³⁷ Patten, A., The Republican Critique of Liberalism, *British Journal of Political Science*, 26 (1), 1996, pp. 25-44; Kramer, M., Freedom as Normative Condition, Freedom as Physical Fact, *Current Legal Problems*, 55 (1), 2009, pp. 43-63; Brennan, J. & Lomasky, L., Against Reviving Republicanism, *Politics, Philosophy & Economics*, 5(2), 2006, pp. 221-252; Simpton, T.W., The Impossibility of Republican Freedom, *Philosophy and Public Affairs*, 45 (1), 2017, pp. 27-53..

³⁸ Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, op. cit, p. 216.

a grandes rasgos, reitera los términos del concepto de libertad negativa que Hobbes introduce a mediados del siglo XVII.

Pero, si como he sugerido, la libertad a la que Hobbes se refiere en *Leviatán* cuando habla de ausencia de impedimentos externos al movimiento es una que se tiene en el estado de naturaleza pero no en el estado civil, entonces el republicanismo contemporáneo (o al menos algunos de sus exponentes más destacados) ha puesto el énfasis en el sitio equivocado cuando ha pretendido destacar la actualidad de esta tradición de pensamiento. En la medida en que ponemos atención al carácter de la libertad civil en *Leviatán* entendida como no arbitrariedad, entonces es posible concluir que Hobbes no estaba siendo tan polémico como Skinner piensa.

Cierto es que Hobbes reflexiona en el capítulo XXI de una forma que nos puede conducir a pensar que la libertad como no interferencia es, en efecto, la libertad de la que los sujetos gozan también en el estado civil cuando la ley calla. Después de todo, para Hobbes, la libertad de los ciudadanos de Lucca bajo sus leyes no es diferente de la que disfrutan los súbditos de Constantinopla bajo la espada del sultán.³⁹ Esto es cierto y dicho ejemplo deja claro que el hecho de que las leyes sean dictadas democráticamente no es evidencia suficiente de que nos encontremos frente a un tipo específico de libertad. Pero, y no obstante esta concesión, en ambos casos Hobbes está hablando, no de libertad como meros impedimentos externos al movimiento, sino de libertad civil entendida como no-arbitrariedad; en ambos casos se trata del tipo de libertad que disfrutan los sujetos una vez que ya han firmado el pacto pues tanto Lucca como Constantinopla ya son comunidades políticas. En ambos casos sus súbditos han renunciado a su libertad natural. Así las cosas, una vez creado el Estado y autorizado el soberano, las diferencias entre Lucca y Constantinopla no se describen de mejor manera diciendo que la primera se refiere a la ausencia de dominación y que la segunda a mera ausencia de interferencias.

Estas reflexiones sugieren que la idea de que ha sido Hobbes quién mediante un concepto mecanicista de libertad rompió de forma polémica para su época con una tradición política preocupada por evitar la dominación arbitraria de unos sujetos sobre otros, debe ser matizada. Es errónea la noción de que la supuesta ruptura tuvo como principal manifestación la preferencia por un concepto de libertad mecanicista. Hobbes efectivamente creyó que la libertad natural conduce a la guerra. Pero, como los republicanos, creyó que la arbitrariedad es un mal a ser evitado. Y su concepto de libertad civil como no-arbitrariedad da cuenta de esto.

El argumento de este artículo me lleva a pensar que el debate entre republicanismo y liberalismo se entiende mejor como una diferencia en relación con la tesis

³⁹ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pp. 177-178.

que las repúblicas son más libres porque sus habitantes son autores y destinatarios de las normas que regulan su convivencia.⁴⁰ Pero Hobbes, cuya teoría política se predicaba tanto de un hombre como de una asamblea de hombres, no descartó que en Lucca hubiera libertad. Lo que negó fue que la libertad de la que disfrutan los ciudadanos de Lucca se derivase específicamente de su carácter democrático. La igual libertad de ambas comunidades se deriva más bien del hecho de que en ambas hay posibilidad de planificar la vida con un mínimo de certeza. Dicha posibilidad, piensa Hobbes, no la da sólo la democracia, sino que la da principalmente la autoridad absoluta, democrática o no. Si estamos dispuestos a coincidir con él o no – yo no lo estoy – es una pregunta, sin embargo, que no se responde mejor en términos del tipo de libertad por la que el inglés abogó.

5. Conclusión

La tesis que sugiere que Hobbes defendió un concepto de libertad como ausencia de impedimentos externos al movimiento es sólo parcialmente cierta. *Leviatán* desarrolla dos conceptos de libertad que respectivamente caracterizan el estado de naturaleza y el estado civil. En el estado civil, los sujetos gozan de una libertad mejor entendida como no-arbitrariadad.

Se sigue que el silencio de la ley no es un vacío llenado por la libertad natural. Es, por el contrario, la latencia de un Estado que previo a guardar silencio ha creado las condiciones necesarias para que la vida de los sujetos no sea arbitraria.

El argumento aquí defendido nos invita a pensar en las diferencias que exhiben liberales y republicanos contemporáneos. Hobbes no rechazó el republicanismo de su época por encarnar un concepto de libertad política radicalmente diferente del preferido por él, sino por el compromiso de sus adalides con un mecanismo institucional concreto para efectos de institucionalizar el ideal. Un compromiso, esto es, con la idea de que la libertad emerge solo cuando los ciudadanos son autores y destinatarios de las normas que gobiernan sus vidas. Hobbes piensa otra cosa. Lucca y Constantinopla son iguales en libertad civil porque ambas tienen como mandato mínimo garantizar que la vida no sea arbitraria.

⁴⁰ Harrington, J., *The Commonwealth of Oceana*, 1660.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barber, N. W. (2004). Must Legalistic Conceptions of the Rule of Law Have a Social Dimension? *Ratio Juris*, 17(4), 474-488.
- Bello Hutt, D. (2022). Rule of Law and Political Representation. *Hague Journal on the Rule of Law*, 14, 1-25.
- Berlin, I. ([1958] 2016). Two Concepts of Liberty. En H. Hardy (Ed.), *Liberty* (págs. 166-217). Oxford: Oxford University Press.
- Bingham, T. (2010). *The Rule of Law*. London: Penguin.
- Brennan, J., & Lomasky, L. (2006). Against Reviving Republicanism. *Politics, Philosophy & Economics*, 5(2), 221-252.
- Cass, R. (2004). Property Rights Systems and the Rule of Law. En E. Colombarotto (Ed.), *The Elgar Companion to the Economics of Property Right* (págs. 131-163). Oxford: Edward Elgar Publications.
- Craig, P. (1997). Formal and Substantive Conceptions of the Rule of Law: an Analytical Framework. *Public Law*, 3, 467-487.
- Dyzenhaus, D. (2014). The Public Conscience of the Law. *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 2, 115-126. doi:10.5553/NJLP/.000008
- Fuller, L. (1969). *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press.
- Harrington, J. (1660). *The Commonwealth of Oceana*.
- Hobbes, T. ([1651] 2012). *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado clásico y civil*. Madrid: Gredos.
- *Human Nature* and *De Corpore Politico*. Oxford: Oxford University Press.
- Kramer, M. (2002). Freedom as Normative Condition, Freedom as Physical Fact. *Current Legal Problems*, 55(1), 43-63.
- Kramer, M. (2009). *Objectivity and the Rule of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovett, F. (10 de 11 de 2014). *Republicanism*. Obtenido de Standford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=republicanism>
- Patten, A. (1996). The Republican Critique of Liberalism. *British Journal of Political Science*, 26(1), 25-44.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.

- Pettit, P. (2002). Keeping Republican Liberty Simple. On a Difference with Quentin Skinner. *Political Theory*, 30(3), 339-356.
- Pettit, P. (2005). Liberty and Leviathan. *Politics, Philosophy, and Economics*, 4(1), 131-151.
- Pinilla Rodríguez, D. y Sánchez Recio, P. El egoismo en el pensamiento de Thomas Hobbes. Interpretación y racionalidad cooperativa, *Cinta moebio* 69, 2020, pp. 241-254.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, J. (1979). The Rule of Law and its Virtue. En J. Raz, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality* (págs. 210-229). Oxford: Clarendon Press.
- Raz, J. (2019). The Law's Own Virtue. *Oxford Journal of Legal Studies*, 39(1), 1-15. doi:10.1093/ojls/gqy041
- Simpson, T. W. (2017). The Impossibility of Republican Freedom. *Philosophy and Public Affairs*, 45(1), 27-53.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). A Third Concept of Liberty. *Proceedings of the British Academy* (págs. 237-268). Londres: The British Academy.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sydney, A. (1698). *Discourses Concerning Government*. (T. G. West, Ed.) Indianapolis: Liberty Fund.
- Tasioulas, J. (2020). The Rule of Law. En J. Tasioulas (Ed.), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Law* (págs. 117-134). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vallespín, F. (2021). *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*. Madrid: Tecnos.
- Vermeule, A. (2022). *Common Good Constitutionalism*. Cambridge: Polity Press.
- Vinx, L. (2012). Hobbes on civic liberty and the rule of law. En D. Dyzenhaus, & T. Poole (Edits.), *Hobbes and the Law* (págs. 145-164). Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, J. (2008). The Concept and the Rule of Law. *Georgia Law Review*, 43(1), 1-61.

Metafísica y teoría del conocimiento

Metaphysics and Theory of Knowledge





*Body as Border? The question of human-animal
ontological limitrophy in Derrida's L'animal que donc je suis*

*¿El cuerpo como frontera? El problema
de la limitrofía ontológica humano-animal
en L'animal que donc je suis de Derrida*

ANTONINO FIRENZE

Universitat Pompeu Fabra de Barcelona
antonino.firenze@upf.edu

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 183-204



Recibido: 06/07/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

El propósito de este artículo es circunscribir el concepto de limitrofía humano-animal esbozado por Derrida en su obra póstuma *L'animal que donc je suis*. Para ello, el análisis se focaliza en el problema de la mirada animal en tanto que mirada que lo absolutamente otro puede dirigir al humano, resaltando asimismo la vulnerabilidad como paradigma ontológico de toda corporeidad viviente, tanto animal como humana. De este modo, el artículo pone de relieve los principales elementos conceptuales mediante los cuales Derrida destruye radicalmente el estatuto ontológico de la subjetividad humana, a la vez que muestra esta inquietante proximidad ontológica de animal y humano que la noción de limitrofía permite vislumbrar.

Palabras clave: Derrida, animalidad, corporeidad, vulnerabilidad, limitrofía ontológica.

Abstract

The aim of this paper is to outline the concept of human-animal limitrophy as it is outlined by Derrida in his posthumous book *L'animal que donc je suis*. For that purpose, I focus on the problem of animal gaze, understood as the gaze that the absolutely other can address to the human, highlighting as well the vulnerability as the ontological paradigm of every living corporeality, both animal and human. Thereby, the paper emphasizes the main conceptual issues of Derrida's radical deconstruction of the ontological dimension of the human subjectivity, as well as it shows this troubling ontological neighborhood between animal and human glimpsed by the idea of limitrophy.

Keywords: Derrida, animality, corporeality, vulnerability, ontological limitrophy.

I. El yo filosófico frente al espejo de lo absolutamente otro

El interés teórico por la temática de la limitrofía ontológica humano-animal articulada por Derrida en el texto *L'animal que donc je suis* se debe principalmente a que esta noción nos permite cuestionar de modo radical la visión de la alteridad propia de nuestra tradición metafísica.¹ Este texto, en efecto, se centra en el problema de la mirada animal en tanto que mirada que lo absolutamente otro le puede dirigir al sujeto humano.

A través de la descripción de la experiencia epifánica del ser visto desnudo por su gato articulada en este contexto, Derrida acaba justamente por deconstruir la concepción filosófica occidental de la alteridad animal y, junto a esta, de la identidad del sujeto humano consigo mismo. La intención que anima estas páginas, de hecho, es precisamente la de llevar a la reflexión filosófica más allá del *impasse* teórico, sintomáticamente representado por el dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa*, de sujeto y objeto, de actividad y pasividad, en el cual, según Derrida, la clásica concepción humanista y antropocéntrica de la relación humano-animal se hallaría paradójicamente atrapada.

Desde tal perspectiva filosófica, solo al hombre se le habría reservado la prerrogativa o el *poder de “ver”* en tanto que sujeto pensante-cognoscente, mientras que, por el contrario, al animal se le habría otorgado el papel de mero contrincante pasivo, estructuralmente determinado para “ser visto” en tanto que objeto de teoría o “teorema”. Dicho de otro modo, los filósofos en general han visto al animal, en el sentido de “observar”, “analizar” y “reflexionar” sobre él, pero lo han hecho, y precisamente en tanto que filósofos, sin haberse visto vistos nunca por el animal. En este sentido, el problema central al que se debe hacer frente según Derrida es que «aquellos que no se han visto vistos nunca por un animal que se dirigiera a ellos», es decir, «todos los filósofos» y «todos los teóricos en cuanto tales (...) digamos desde Descartes hasta nuestros días», han sido incapaces de verse a sí mismos reflejados en

¹ Como es conocido, el texto en cuestión, publicado póstumamente en 2006, es la transcripción de la larga conferencia-seminario que Derrida pronunció entre el 11 y el 22 de julio de 1997 en el marco de la correspondiente década de los Coloquios de Cerisy-la-Salle dedicado a la temática de *L'animal autobiographique*. El título de esa década fue propuesto por el propio Derrida. Al respecto cfr. el Prefacio de J.-L. Mallet a J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, texte établi par M.-L. Mallet, Galilée, Paris 2006; trad, cast. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid 2008, p. 9.

el espejo-*psyche* encarnado por los animales.² En suma, los filósofos «no han tenido en absoluto en cuenta el hecho de que lo que denominan “animal” podía *mirarlos* y *dirigirse* a ellos desde allá, desde un origen radicalmente distinto». Además, insiste el pensador franco-argelino, es «como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada, precisamente allí donde convertían al animal en un *teorema*, una cosa vista y no vidente».³

Por consiguiente, la tarea que Derrida se encomienda en estas páginas es la de poner de manifiesto esta «inmensa denegación cuya lógica atraviesa toda la historia de la humanidad y no solamente la configuración casi-epocal» evocada pocas líneas antes en los términos del dualismo cartesiano.⁴ Dicho de otra forma, negar teóricamente que el animal nos *pueda* mirar, tal y como han hecho los filósofos, equivale a denegar desde lo inconsciente que eso que en esta mirada nos mira, es decir lo absolutamente otro, nos pueda concernir en lo más íntimo de nuestra estructura ontológica. Más radicalmente, como subraya nuestro pensador, la negación inconsciente de esta mirada ha representado la condición trascendental para la autoconfiguración de la naturaleza o esencia humana en tanto que contrapuesta ontológicamente a la del animal: «Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio».⁵

Ahora bien, según Derrida la principal consecuencia teórico-existencial de este hecho es el olvido de la común adhesión a ese fondo imborrable representado por la corporeidad viviente e, íntimamente vinculada con ésta, la ocultación de la exposición expropiadora del yo frente al otro que la acompaña de modo constitutivo. En contra de esta perspectiva se debe comprender la “vulnerabilidad” del cuerpo desnudo del hombre frente a la mirada animal como la ocasión, o incluso diría el *acontecimiento* imprevisto y por eso dramáticamente revelador, para emprender una reflexión radical acerca de la modalidad de ser en el mundo de toda corporeidad viviente, tanto animal como humana.⁶ A mi juicio, es sobre la base de tales premisas hermenéuticas que se hace posible delinear esta limitrofía ontológica entre animal y humano defendida por Derrida. Por todo ello, lo que me propongo aquí es, por un lado, poner de relieve los elementos decisivos de esta deconstrucción de la dicotomía metafísica humano-animal mediante la cual Derrida pretende rescatar la

² Cfr. *Ibid.*, p. 29.

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ *Ivi.*

⁶ Sobre este aspecto de la cuestión véase J. Grondin, *Derrida et la question de l'animal*, en *Cités*, v. 2, n. 30, 2007, pp. 31-39, en part. p. 33: «Dans toute la tradition philosophique, Derrida stigmatise donc un oubli de l'animal et, partant, de l'animalité même de l'homme, de cette vie qui nous traverse, mais que la philosophie s'obstine à étouffer, en l'excluant de ce qui est censé constituer le propre de l'homme».

vulnerabilidad como paradigma ontológico de toda corporeidad viviente. Y, por el otro, subrayar la dimensión “proto-ética” vinculada a esta vulnerabilidad, en cuyo sí lo humano puede acabar rencontrándose de modo inédito con la alteridad radical encarnada por la animalidad.⁷

Como pretendo mostrar, es precisamente en este espacio “proto-ético” en donde se puede apreciar claramente la pregnancia conceptual de esta limitrofía ontológica humano-animal que, según Derrida, debería permitirnos borrar la tradicional frontera metafísica que a dividido el Hombre del Animal, haciéndonos así pensar à *nouveau* la posibilidad de toda relación aporética con la alteridad.

II. Mirada animal y desnudez lingüística

Vamos pues a centrar nuestra atención en la antes mencionada escena, sacada de la cotidianidad más familiar, en la que Derrida se ve visto desnudo por su gato en el lavabo y, de repente, se ve expuesto a la incómoda mirada que éste le dirige. En el espacio de lo “propio” por excelencia cual es el hogar, un hombre desnudo en su lavabo advierte que un gato le mira y al mirarle le interpela.⁸

A este respecto, cabe señalar que el gato en cuestión, como recuerda el propio Derrida, no es una figura alegórica como las que pueblan antropomórficamente la literatura occidental. Es un gato real y viviente, *este gato*, el que le mira y al mirarle le lleva a cuestionarse de modo radical acerca de su ser.⁹ Esta mirada del gato le in-

⁷ Acerca de la perspectiva “proto-ética” defendida por Derrida en el marco de su filosofía de la animalidad volvemos en el último apartado de este artículo. Sobre la filosofía de la animalidad de Derrida pueden consultarse los siguientes estudios: L. Lawlor, *This Is Not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, Columbia University Press, New York, 2007; M. Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008, pp. 103-149; P. Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Éditions Sils Maria, Paris, 2013.

⁸ Podríamos decir que nos hallamos frente a una escena familiar que se ve trastocada justamente por la aparición de lo que Freud había llamado *Das Unheimliche*, lo siniestro o lo ominoso, en el sentido de la angustia que se da en el núcleo de lo más íntimo, el *Heim* (hogar) o la *Heimat* (patria), en tanto que acontecimiento de lo más inquietante que puede generar la experiencia de lo propio (cfr. S. Freud, *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke*, v. XIII, Fischer, Frankfurt a.M., 1972, pp. 227-268; trad. cast. de J.L. Etcheverry, *Lo ominoso*, en S. Freud, *Obras Completas*, v. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 215-251). Lo más familiar por lo tanto se convierte en lo más extraño, generando de este modo el cuestionamiento de la concepción que el hombre tiene de sí mismo en tanto que titular de su propiedad ontológica, de la que justamente el animal estaría privado por definición. Sobre el uso de la noción freudiana de *Das Unheimliche* por parte de Derrida en distintos momentos de su obra véase G. Berto, «Derrida: “Corrispondenze” tra Freud e Heidegger», en Id., *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1999, pp. 223-248.

⁹ Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 20: «Debo precisarlo inmediatamente: el gato del que hablo es un gato real, verdaderamente, creedme, *un gatito*. No es una figura del gato. No entra en la habitación en silencio para alegorizar a todos los gatos de la tierra, los felinos que atraviesan las mitologías y las religiones, la literatura y las fábulas». En el texto, Derrida recuerda varios ejemplos de figuras literarias del gato, de Montaigne a Buber, pasando por Baudelaire, La Fontaine y Rilke. El caso al que más atención dirige, no obstante,

quieta, le incomoda, le da vergüenza y es aquí que a mi entender se articula lo más estimulante de la reflexión de Derrida.

¿Por qué esta dificultad? Tengo dificultad en reprimir un movimiento de pudor. (...) Es como si yo sintiera vergüenza, entonces, desnudo delante del gato, pero también sintiera vergüenza de tener vergüenza. Reflexión de la vergüenza, espejo de una vergüenza vergonzosa de sí misma, de una vergüenza a la vez especular, injustificable e inconfesable. En el centro óptico de una reflexión así se encontraría el asunto; y, según yo lo veo, el foco central de esta experiencia incomparable que denominamos la desnudez. Y de la que se cree que es lo propio del hombre, es decir, ajena a los animales, desnudos como están – se piensa entonces –, sin la menor conciencia de estarlo. ¿Vergüenza de qué y desnudo ante quién? ¿Por qué dejarse invadir por la vergüenza? ¿Y por qué esta vergüenza que se sonroja por sentir vergüenza?¹⁰

Preguntémonos con él: ¿por qué yo siento vergüenza de mi desnudez frente a un ser que en principio no tiene ninguna conciencia de la desnudez? Dicho de otro modo, ¿cómo es posible que yo desnudo tenga vergüenza frente a la mirada de un ser que no es consciente de sí mismo en tanto que desnudo porque no es consciente de su desnudez, porque desconoce completamente la desnudez, él que está desnudo?

¿Vergüenza de qué y ante quién? Vergüenza de estar desnudo como un animal. Se cree generalmente (...) que lo propio de los animales, y lo que los distingue en última instancia del hombre, es estar desnudos sin saberlo. Por consiguiente, no estar desnudos, no tener el conocimiento de su desnudez, la conciencia del bien y del mal, en definitiva. A partir de ahí, desnudos sin saberlo, los animales no estarían en realidad desnudos. No estarían desnudos porque están desnudos. En principio, a excepción del hombre, ningún animal ha pensado nunca en vestirse. El vestido sería lo propio del hombre, uno de los «propios» del hombre.¹¹

Por lo tanto, lo propio del animal consistiría en no saberse a sí mismo en tanto que desnudo. El animal representaría pues la desnudez que no se sabe a sí misma en tanto que desnudez, a diferencia del yo humano que en cambio sí que se sabe a sí mismo justamente a partir de esta desnudez. Es en este saberse que consistiría precisamente lo “propio” del hombre y la consiguiente práctica inmunizadora que éste ejerce sobre su desnudez al cubrirla y ocultarla. Por esta razón, Derrida subraya como la técnica de la vestimenta haya sido uno de los “propios” del hombre, jus-

es el de Lewis Carroll y del gato con el que Alicia entretiene una conversación imposible en *Alicia y el país de las maravillas*. Cfr. *ibid.*, pp. 22-24.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

tamente como respuesta a la necesidad de ocultar su cuerpo desnudo en tanto que cuerpo animal. Por lo tanto, si el animal desconoce la desnudez en realidad no está desnudo, solo yo hombre lo estoy en la medida en que me sé a mí mismo a partir de la desnudez, que me sé a mí mismo en tanto que desnudo, y por eso me cubro. El animal, en cambio, está desnudo pero sin *poder saberse* en este estar, no se sabe desnudo pero lo está y por eso no se cubre.

El hombre ya no estaría nunca desnudo porque tiene el sentido de la desnudez, esto es, el pudor o la vergüenza. El animal estaría *en la no-desnudez* porque está desnudo, y el hombre estaría *en la desnudez* allí donde ya no está desnudo. Ésta es una diferencia, un tiempo o un contratiempo entre dos *desnudeces sin desnudez*.¹²

Por lo tanto, a partir de tal contratiempo-cortocircuito entre estas *dos desnudeces sin desnudez* vemos que el problema no solo no se resuelve, sino que más bien se acaba complicando. En efecto, ¿cómo es posible que yo tenga vergüenza de esta mirada animal dirigida sobre mi desnudez? Es que ¿tengo vergüenza en tanto que animal que ha dejado de saberse a partir de la desnudez? Es decir: ¿cómo un humano que ha dejado de ser humano regresando a esa animalidad previa al sentido de la vergüenza y de la desnudez? Pero entonces, ¿cómo explicar la vergüenza del estar desnudo si en tanto que animal no me sabría todavía en tanto que desnudo? O ¿tengo vergüenza en tanto que hombre que se sabe a sí mismo justamente a partir de esta desnudez, que construye su identidad sobre la base de esta desnudez? Pero, en este caso, ¿cómo comprender mi vergüenza propiamente humana frente a lo no-humano del animal que no se sabe a sí mismo en tanto que desnudo? El propio Derrida lo plantea en estos términos: «Ante el gato que me mira desnudo, ¿tendría yo vergüenza *como* un animal que ya no tiene sentido de su desnudez? ¿O al contrario tendría vergüenza *como* un hombre que conserva el sentido de la desnudez? ¿Quién soy yo entonces? ¿Quién soy? ¿A quién preguntarle sino al otro? ¿Quizás al propio gato?»¹³

En suma, la cuestión esencial que pone de relieve esta disyuntiva, estructuralmente aporética, es que, al margen de la desnudez o no-desnudez del animal y/o del hombre, en este juego de espejos entre *dos desnudeces sin desnudez* el animal me mira. Este es el asunto central del que debemos dar cuenta. El animal me mira y yo soy capaz de reconocer el peso de esta mirada, la llamada que hay detrás de esta mirada. No obstante, en la medida que advierto el peso de esta mirada y de su llamada me veo atrapado por la incomodidad de esta mirada, como empujado por

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ *Ibid.*, pp. 19-20.

esta mirada a preguntarle al gato el porqué de esta incomodidad. Dicho de otro modo, me veo como empujado por esta mirada del gato a preguntarle ¿quién soy yo en tanto que visto por un animal?

Claro está: la pregunta que le estoy dirigiendo al gato no es una pregunta a la que este animal pueda dar una respuesta basada en las palabras del lenguaje humano. Más radicalmente, mi propio preguntar es un preguntar sin palabras, mi pregunta es una pregunta desnuda de palabras así como la respuesta que el gato me ofrezca no va a *poder* ser formulada a partir de palabras. Y esta doble imposibilidad surge precisamente de una relación aporética entre una llamada y una respuesta que nacen con la mirada y mueren con la mirada. Por lo tanto, si no pueden haber ni una pregunta ni una respuesta lingüísticas, entonces se abre un abismo en el corazón mismo de nuestra más arraigada manera de pensar. Y es justamente este el abismo en el que Derrida nos quiere introducir: el abismo de la ausencia de palabras y de nombres. Podríamos decir el abismo que se abre frente a la ausencia de *logos*, en tanto que emblema de la presencia consigo mismo del humano. Más precisamente, se trata de hallar una modalidad de ser del sujeto humano que no sea la de la pura presencia a sí encarnada por el *cogito*. Desde la perspectiva de la deconstrucción, por lo tanto, la mirada animal es la llave para poder empezar a dejar de pensar el ser de la conciencia como pura presencia.

Deberíamos preguntarnos, entonces, ¿qué tipo de ser es éste que nos revela de modo inquietante la mirada del animal? Insistimos: antes que nada, se trata de reconocer que este animal nos mira y de este modo asumir el peso y la potencia de esta mirada; y esto porque, como hemos visto, el animal tradicionalmente ha sido concebido como algo que puede ser solamente visto sin poder él mismo ver; es decir, en tanto que *teorema* u objeto del saber científico-filosófico. Desde esta perspectiva antropocéntrica, a los animales no se les ha reconocido nunca la posibilidad de vernos a nosotros ya que solo nosotros podíamos verlos a ellos. Solo el humano podía ocupar la posición del sujeto activo del conocimiento, mientras que a los animales se les asignaba el lugar del objeto pasivo conocido. Por esta razón, Derrida dice que “el Animal” es un *teorema*. Por supuesto, como él mismo insinúa aquí, es más que improbable que tanto Descartes como la mayoría de los filósofos de nuestra tradición en lugar de verse siempre a sí mismos viendo al animal no se hayan visto nunca vistos por un animal. Empero, frente a esta mirada ellos han reaccionado negándola y con un gesto inadvertido la han reprimido, obviado, ocultado tras la indiferencia de la teoría, deviniendo siendo incapaces en tanto que filósofos de verse vistos por un animal.¹⁴

¹⁴ Como ha mostrado de modo brillante Mario Vegetti, esta actitud filosófica de reducir el animal a un documento de la *teoría*, especialmente gracias a la anatomía y a la disección, fue defendido ya por Aristóteles en sus obras biológicas. El estagirita, en efecto, fue el primer pensador occidental en justificar la necesidad de dar muerte a

Según Derrida se debe, por lo tanto, poner el acento en la recobrada atención hacia el hecho inquietante y fundamental de que un animal puede mirarme y de que yo soy en tanto que soy visto por él. Es cierto, el verme visto por el animal me arrastra a mí mismo en la posición del objeto visto pasivo, y esto supuestamente sería lo que incomoda, lo que de entrada da vergüenza. Lo que por lo tanto causaría esta incomodidad sería el hecho de que mi propio cuerpo desnudo sea objeto de la mirada del otro, de que mi cuerpo esté de repente privado del filtro protector e inmunizador representado por la vestimenta.

Sin embargo, como hemos visto anteriormente, de este modo nos estaríamos encerrando entre los extremos de la imposible disyuntiva de las *dos desnudeces sin desnudez*, por lo que no acabaríamos de comprender el alcance de lo que está en juego con respecto a dicha vergüenza. Así que, más radicalmente, al verme visto en cueros por este animal me descubro totalmente vulnerable frente a esa mirada porque justamente en tanto que cuerpo que vive en la pura inmanencia, sin palabras, me veo desubicado respecto a mi naturaleza hablante-pensante. Es decir, en tanto que cuerpo que no está atravesado por la trascendencia del lenguaje y por eso se descubre desnudado de su humanidad. Dicho de otro modo, la desnudez vinculada a la ausencia de vestimenta me introduce de modo impensado en una desnudez mucho más profunda, cual es la desnudez resultante de la ausencia de lenguaje como vía preferencial de la relación de lo humano consigo mismo y con la alteridad.¹⁵ En efecto, la mirada del gato sustrae en mi toda posibilidad, en el sentido de todo *poder* o facultad (*dynamis*), de alcanzar la definición de mi ser a partir del *logos* en tanto que atributo ontológico esencial de lo humano. Estoy desnudo de entrada porque estoy despojado de mi facultad lingüístico-racional de definir y nombrar esa realidad absolutamente otra que me mira. Definir y nombrar a eso que la filosofía ha obviado y ocultado que nos podía mirar, esta mirada animal cuya negación justamente ha hecho posible nuestra propia visión de nosotros mismos como seres pensantes, a la vez que nuestra mirada racional sobre el animal en tanto que objeto pensado. La vergüenza vinculada a la desnudez reside entonces en el hallarse en la posición vulnerable del objeto corpóreo en tanto que objeto expuesto a la mirada de lo absolutamente otro. Mas este otro es lo absolutamente otro, no obstante, no tanto porque me mira, él sujeto activo vidente, a mí, objeto pasivo visto; sino porque al mirarme no me dice nada ni tampoco me reclama que yo le diga nada: un otro que

los animales en nombre de unas finalidades estrictamente científicas. Cfr. M. Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma*, Península, Barcelona, 1981.

¹⁵ Sobre este aspecto véanse las brillantes reflexiones de F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 87-105, en part. pp. 89-93. Véase también L. Lawlor, *This Is Not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, cit., en part. pp. 79-85.

no nombra ni quiere ser nombrado. Aquí entonces nos hallamos frente a un otro que es radicalmente otro con respecto al otro humano, ya que con éste justamente nos vincularía una siempre posible proximidad ética mediada por la humanidad de su rostro hablante. A diferencia de la mirada del rostro humano, para Derrida, la mirada de este gato no tiene fondo, porque no habla, y su proximidad se hace por esto insostenible.

Esta pasividad desnuda, podríamos apodarla (...) la *pasión del animal, mi pasión del animal*, mi pasión del otro animal: verse visto desnudo bajo una mirada cuyo fondo permanece sin fondo, a la vez inocente y cruel quizás, quizá sensible e impasible, buena y mala, ininterpretable, ilegible, indecidible, abisal y secreta: radicalmente otra, lo radicalmente otro que es cualquier otro pero ahí donde, en su proximidad insostenible, no me siento todavía con ningún derecho ni con ningún título para llamarlo mi prójimo o menos aún mi hermano.¹⁶

En suma, la desnudez respecto al *Logos* que caracteriza esta situación existencial deconstruye cualquier papel del lenguaje en tanto que capacidad denominativa de dar sentido y significación a la alteridad, comprendida en los términos de otro yo hablante-pensante. En esta incapacidad de dar nombre a la alteridad, de nombrar la alteridad, lo que se desmorona es la pretensión metafísica de dar sentido al yo del hombre en tanto que poseedor de esta prerrogativa ontológica de dar nombre.

¿Qué me hace ver esta mirada sin fondo? ¿Qué me “dice” ésta, la cual manifiesta en suma la verdad desnuda de cualquier mirada, cuando esta verdad *me hace ver* en los ojos del otro, en los ojos *videntes* y no solamente *vistos* del otro? (...) Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esa mirada así llamada “animal” me hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o ahumano, los fines del hombre, a saber, el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarle a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse.¹⁷

La mirada sin fondo del gato no “dice” nada y por eso expone el humano al abismo de lo inhumano o del ahumano, es decir a la impotencia-imposibilidad de definir la esencia humana experimentada por el lenguaje frente a la mirada de

¹⁶ Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 27. Es evidente aquí la referencia crítica al pensamiento de la alteridad de Lévinas, considerado incapaz de concebir lo absolutamente otro en tanto que otro no-humano. La crítica al antropocentrismo latente en la filosofía de Lévinas encuentra en este texto un desarrollo específico: cfr. *ibid.*, pp. 127-141. Debido a los límites de este trabajo nos es imposible tratar adecuadamente esta cuestión. Más en general, sobre la interpretación derridiana de la filosofía de Lévinas, véanse: E. Wyschogrod, «Derrida, Levinas and violence», en H. J. Silverman, *Derrida and Deconstruction*, Routledge, London-New York, 1989, pp. 177-194; S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999; S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaka Book, Milano, 2010.

¹⁷ Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 28.

este animal. Por lo tanto, el estar desnudo delante de la mirada del gato me remite aporéticamente a mi cuerpo viviente desnudado de *logos*, a condición que, como hemos señalado antes, ese gato que me mira no se confunda con ningún gato de la tradición literaria como figura alegórica. Este gato concreto, singular y real, que me mira no alegoriza nada, más bien rompe con toda alegoría al ubicarme fuera del campo del lenguaje, al convertirse en una auténtica epifanía de mi desnudez ontológica frente a la pretendida vestimenta lingüístico-racional. En este “hacer”, el gato y su mirada me empujan a sobrepasar el rígido límite que la metafísica occidental ha interpuesto entre el Hombre y el Animal. La mirada de este gato singular hace desvanecer este límite, y con este límite hace desaparecer a la vez toda pretensión humana de nombrar al otro y, de este modo, de *poderse* nombrar a sí mismo.¹⁸

IV. Vulnerabilidad y dimensión pática: ¿pensar desde la limitrofia?

Lo comentado hasta el momento halla, a mi juicio, su desenlace teórico en un fragmento del texto en el que Derrida hace referencia a la conocida pregunta que Benthan se planteaba acerca de los animales en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*: “can they suffer?” Siguiendo el ejemplo de Bentham, Derrida no se pregunta si los animales *pueden* pensar o si *pueden* hablar sino, por el contrario, si *pueden sufrir*.

La cuestión no sería por lo tanto aquí saber si los animales son del tipo *zoon logon echon*, si *pueden* hablar o razonar gracias al *poder del logos* o a *tenerlo*, al *poder-tener el logos*, la aptitud para el *logos* (y el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de *poder-tener el logos*). (...) La cuestión *previa y decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir*. *Can they suffer?* ¿Pueden sufrir?, preguntaba simplemente y de manera tan profunda Bentham. (...) A la cuestión le preocupa cierta *pasividad*.

¹⁸ A mi entender, adquiere aquí toda su pregnancia la reflexión de Derrida sobre el mandato divino de dar nombre a los animales que el autor desarrolla a propósito de su lectura del Génesis bíblico. Cfr. *ibid.*, pp. 30-36. En efecto, si la vergüenza experimentada frente a la mirada del gato puede reconducirse a la desnudez lingüística que acabamos de describir, la «vergüenza de tener vergüenza», subrayada por nuestro autor en el pasaje antes señalado (cfr. *ibid.*, p. 18: «Es como si yo sintiera vergüenza, entonces, desnudo delante del gato, pero también sintiera vergüenza de tener vergüenza. Reflexión de la vergüenza, espejo de una vergüenza vergonzosa de sí misma, de una vergüenza a la vez espectral, injustificable e inconfesable»), nos reconduce entonces a la deuda inconfesable que despierta en mí la mirada sin fondo de este animal en tanto que radicalmente otro, frente al cual la humanidad ha pecado, desde el origen del tiempo, cuando al darle, por mandato divino, el nombre “El animal” se ha nombrado a sí mismo “El Hombre”. Sobre este aspecto de la cuestión nos hemos detenido en otro artículo, al que nos permitimos remitir el lector: A. Firenze «Yo soy en cuanto sigo al animal. De la indecidibilidad ontológica humano-animal en Derrida», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 76, n. 289, 2020, pp. 297-318. Véase también G. Dalmasso, *Nudo improprio. Derrida e l'animale*, en P. D'Alessandro, A. Potestio, *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 2008, pp. 197-208, en part. p. 203.

Testimonia, manifiesta ya, como pregunta, la respuesta testimonial a una pasibilidad, a una pasión, a un no-poder. La palabra “poder” (*can*) cambia aquí de sentido y de signo desde que se dice *can they suffer?* La palabra “poder” vacila entonces.¹⁹

La respuesta que Derrida ofrece a esta pregunta, como vamos a ver a continuación, nos remite a algo mucho más innegable que cualquier evidencia indudable producida por el *cogito* y su razón hablante-pensante: sí, *pueden* sufrir, sufren. Toda la cuestión se resume en comprender lo innegable de esta respuesta a la pregunta de Bentham. La huella que se desoculta en esta respuesta es la huella del enigma de una respuesta desnuda de palabra. Esta palabra desnuda es pues una palabra que es tal porque está desnudada del poder de hablar y de pensar. Es una palabra que debería decir el sufrimiento sin *poder* decirlo con palabras, es una palabra impotente, una palabra imposible.

«¿Pueden sufrir?» viene a ser preguntarse: ¿Pueden *no* poder? ¿Y qué hay de esta impotencia? ¿Qué hay de la vulnerabilidad experimentada desde esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de

¹⁹ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., pp. 43-44. Cfr. J. Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 283: «What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?» (cfr. trad. cast. de M. Costa, *Los principios de la moral y la legislación*, Ediciones Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 291). Como es conocido, la pregunta benthamiana ha sido recuperada en el marco del debate sobre ética animal por P. Singer, *Animal Liberation*, Harper-Collins, New York, 2002 (1975), p. 7 (trad. cast., *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999), y discutida posteriormente por T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 206-231 (trad. cast., *En defensa de los derechos de los animales*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2017). Para una reconstrucción histórica del debate animalista cfr. L. Battaglia, *Etica e animali*, Liguori, Napoli, 1998. Para una perspectiva crítica sobre el antropocentrismo subyacente las clásicas posiciones defensoras de los derechos animales véase G. Francione, *El error de Bentham (y el de Singer)*, en *Teorema*, v. XVIII, n. 3, 1999, pp. 39-60; cfr. más in extenso Id., *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia, 1996. Debido a los límites de este trabajo, no puedo reconstruir la relación crítica establecida por Derrida respecto al movimiento animalista. Una exposición, sino exhaustiva cuando menos indicativa, de la perspectiva derridiana se puede encontrar en J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Galilée, París, 2001, en part. pp. 105-128 (trad. cast. de V. Goldstein, *Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009). Sobre este asunto véanse: M. Calarco, *Thinking through Animals: Reflections on the Ethical and Political Stakes of the Question of the Animal in Derrida*, en *Derrida and Animals*, Oxford Literary Review, vol. 29, n. 1-2, 2007, pp. 1-15; Id., *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, cit., pp. 120-127; P. Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, cit., pp. 94-106; Id., *A Philosophy of Touching Between the Human and the Animal: The Animal Ethics of Jacques Derrida*, en Z. Direk, L. Lawlor, *A Companion to Derrida*, Blackwell, Wiley, 2014, pp. 509-523.

la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia.²⁰

Por lo tanto, al preguntarse con Bentham si los animales pueden sufrir, en lugar de preguntarse si pueden pensar o hablar, Derrida contrapone a este *poder* vinculado al hablar y al pensar un “no poder” pensar el sufrimiento a partir de los términos propios del sujeto hablante-pensante. El sufrimiento no se puede ni decir ni pensar, el sufrimiento está allí para indicar justamente la prioridad ontológica de la dimensión *pática* de la existencia, tanto humana como animal; es decir, la pasividad constitutiva frente a la muerte y a la finitud compartida por toda corporeidad viviente.²¹ El punto capital aquí es que nosotros sabemos que los animales sufren *antes* de saberlo, porque lo “sabemos” sin que haga falta hablar ni pensar, desde un espacio y un tiempo que no han sido todavía colonizados por el preguntar hablante-pensante del *logos* humano. Es decir, desde el espacio y el tiempo de nuestro cuerpo viviente y por ello animal. Ellos sufren y nosotros lo “sabemos” antes de que *podamos* hablar o pensar, y lo *podemos* “saber” precisamente a partir de un *no poder* pensar en o hablar del sufrimiento; es decir, gracias a esta *im-potencia* encarnada por la vulnerabilidad y finitud de nuestro cuerpo. Por eso, según Derrida, lo “sabemos” con una evidencia mucho más inmediata y apodíctica de cualquier forma de evidencia lógico-racional como la vinculada a la duda cartesiana y a su desenlace en ese “ergo” que legitima y garantiza metafísicamente el “*ego sum*”. Es algo innegable, no indudable, porque nosotros también somos seres vivientes, corpóreo-sensibles, expuestos a la vulnerabilidad frente al sufrimiento y a la muerte que caracteriza tanto a la vida animal como a la humana.

Con esta cuestión (*Can they suffer?*) no removemos esa roca de certeza indubitable, ese fundamento de toda garantía que se podría buscar por ejemplo en el *cogito*, en el «pienso, luego existo». Sino que, de una forma completamente distinta, nos fiamos aquí de una instancia también radical aunque completamente diferente: lo innegable. Nadie puede negar el sufrimiento, el miedo o el pánico, el terror o el pavor que puede apoderarse de algunos animales y del que nosotros, los hombres, podemos dar testimonio (...) la respuesta a la pregunta *Can they suffer?* no ofrece lugar a dudas. Por lo demás, nunca ha dejado lugar a la duda; por ese motivo la experiencia que tenemos de esto no es ni siquiera indubitable: precede a lo indubitable, es más vieja que él. (...) Antes de lo *innegable* de esta respuesta (sí,

²⁰ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 44

²¹ Sobre el morir animal en Derrida cfr. E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1998, pp. 705-711, 713-716. Más en general, acerca del tema de la angustia animal frente a la muerte véase F. Burgat, *Le phénomène de l'angoisse chez l'animal*, en F. Burgat, C. Ciocan (a cargo de), *Phénoménologie de la vie animale*, Zeta Books, Bucarest, 2016, pp. 185-205.

sufren, como nosotros que sufrimos por ellos y con ellos), ante esta respuesta que precede a cualquier otra pregunta, la problemática cambia de terreno y de cimientos.²²

Según lo que Derrida sostiene aquí, entonces, la mirada del animal me abre a mi propia finitud, a mi propia pasividad frente a la muerte, sin necesidad de pasar por el *cogito*. El *no poder* hablar y el *no poder* pensar frente al sufrimiento del animal se ven re conducidos a la prioridad ontológica y “proto-ética” de un más fundamental *no poder no sufrir*.²³ Precisamente a causa de esta inquietante proximidad con el sufrimiento animal, en tanto que marcado por este “no poder no sufrir”, la subjetividad hablante-pensante se halla a sí misma desubicada y desplazada hacia el inédito lugar de una pasividad originaria frente a la muerte que marca tanto la vida animal como la vida humana.²⁴

Ahora bien, a mi juicio, es justamente en el corazón mismo de esta dimensión *pática* y *proto-ética* que el horizonte de la finitud se muestra como el espacio de una inesperada limitrofía ontológica entre humano y animal. Limitrofía que va ligada a una idea de límite que delimita a la vez que pone en contacto y retroalimenta las singularidades que se hallan alrededor de sus bordes. El propio Derrida lo indica en estos términos: «la limitrofia. Éste es, por lo tanto, el tema. No sólo porque se tratará de lo que se desarrolla y crece en el límite, alrededor del límite, manteniéndose con el límite sino de lo que alimenta el límite, lo genera, lo hace crecer y lo complica».²⁵ Lo que señala aquí el filósofo tiene que ver por lo tanto con un límite que divide pero no en tanto que muro que separaría la humanidad de la animalidad como si, heideggerianamente, de un único e infranqueable abismo se tratara.²⁶ Más

²² *Ibid.*, pp. 44-45.

²³ Retomo la noción de proto-ética del trabajo de M. Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, cit., en part. pp. 116-121. Según este intérprete el nivel proto-ético de la reflexión de Derrida se manifiesta justamente en el hecho de poner en primer plano la fuerza perturbadora del sufrimiento animal que afecta el humano de modo pre-reflexivo y por ende pre-filosófico. Este planteamiento proto-ético por lo tanto se mantiene radicalmente al margen del debate ético-filosófico sobre los derechos animales, ya que éste último se limita generalmente a establecer el umbral moral de un sufrimiento consciente como condición para la atribución de estos derechos.

²⁴ Cfr. J. Grondin, *Derrida et la question de l'animal*, cit., p. 34: « Le soupçon de Derrida est que l'autopromotion de la différence qu'incarnerait la raison humaine s'érigé sur un oubli, une répression, voire une violence originale, celle qui consiste à nier l'animalité de l'homme et, par conséquent, sa mortalité».

²⁵ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 46.

²⁶ Pienso en la posición defendida por M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1983; trad. cast. de A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - finitud - soledad*, Alianza, Madrid, 2007, cfr. en part. pp. 318-319, en donde al negarles a los animales el *poder* de percibir el ente “en tanto que tal” el filósofo alemán se lo acababa asignando al hombre como su prerrogativa ontológica exclusiva: «no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo». Al margen de las numerosas referencias a Heidegger a lo largo del texto, Derrida le dirige una atención especial en la parte final de su conferencia, cfr. J. Derrida, *El*

bien, así por lo menos me parece, se podría pensar esta limitrofía en tanto que zona de frontera, esa misma frontera que separa y a la vez pone en contacto el humano con lo radicalmente otro, el *inhumano* o *ahumano*, tal y como le hemos visto sostener a Derrida en un pasaje mencionado anteriormente.²⁷ Pues, si nos fijamos en la etimología del término limitrofía, ésta, como él mismo nos recuerda, más que remitir a una ruptura, separación e incommensurabilidad abismal entre los dos lados delimitados por tal frontera, nos conduce especialmente a la palabra griega *trephe* (alimentar) y a las afines *trophe* (alimento) y *trophos* (nutrición, crecimiento), las cuales, todas ellas, retoman su significado literal del ensanchar y transformar espesando, significados originariamente derivados del hacer cuajar la leche.²⁸ Por consiguiente, la limitrofía de la que habla Derrida en este contexto no evoca un borde estático que separa sus dos lados, sino un espacio fronterizo que se ensancha y retroalimenta en la medida en que transforma espesando las innombrables diferencias que se entretienen entre la multiplicidad de los seres vivos que habitan sus márgenes. Ya no se trata por lo tanto de un único abismo que separaría “el Hombre” y “el Animal”, sino mucho más radicalmente de una frontera que, en tanto que espacio corpóreo-vital marcado por la vulnerabilidad *pática* frente a la muerte, se muestra constitutivamente atravesada por una multiplicidad de líneas diferenciales que, justamente gracias a su pluralidad, vienen a deconstruir la unicidad metafísica de esta misma frontera.

Para ello, Derrida se atreve a cuestionar radicalmente el mismo nombre-palabra “el Animal” en tanto que singular general, ya que no es nada más que un simple nombre que nosotros los humanos le hemos otorgado injustificadamente a una multiplicidad heterogénea de seres vivos: “el Animal” es este gran nombre que nosotros, los seres hablantes-pensantes, hemos asignado a la *otros* vivientes no humanos. Por consiguiente, para Derrida adquiere toda su relevancia la exigencia proto-ética de reconocer que cuando hablamos de “el Animal” hablamos de una palabra que nosotros mismos hemos aplicado a estas múltiples formas de vida incla-

animal que luego estoy si(gui)endo, cit., pp. 167-189. Para una reconstrucción de la crítica derridiana a la filosofía de la animalidad de Heidegger véase E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, cit., pp. 699-704. Sobre los problemas relativos a la filosofía de la animalidad de Heidegger, me permito señalar A. Firenze, «“A dog does not exist but merely lives”: The Question of Animality in Heidegger’s Philosophy», en *Philosophy Today*, v. 61, n. 1, 2017, pp. 135-154.

²⁷ Cfr. *infra*, nota 18. Derrida se refiere aquí a «el paso de las fronteras», remitiendo implícitamente a otra intervención suya de 1992 en el marco de la década de Cerisy dedicada precisamente al tema *El paso de las fronteras. A partir del trabajo de Jacques Derrida*. Cfr. la posterior publicación de dicha conferencia: J. Derrida, *Apories. Mourir - s'attendre 'aux limites de la vérité'*, Galilée, Paris, 1996; trad. cast. de C. De Peretti, *Aporias: morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Paidós, Barcelona, 1998. El propio Derrida pone en una línea de continuidad estas reflexiones sobre la limitrofía con las desarrolladas por él en este contexto previo. Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 45.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 45-46.

sificables bajo los esquemas binarios del lenguaje lógico-denominativo. Por tanto, es para deconstruir este esquema que él propone la palabra “quimérica” *animot*, la cual se pronuncia igual que *animaux* (en francés animal en plural). La intención que subyace al uso de esta palabra, inexistente en la lengua francesa, por un lado es subrayar que “El animal” no es nada más que una palabra (*mot*) del hombre para el hombre; pero, por el otro, es señalar la irreductibilidad de la multiplicidad de seres vivos a una categoría filosófica que en su singular general boraría justamente dicha pluralidad que caracteriza a todos los animales más allá de cualquier noción de especie o género.

Las decisiones interpretativas (con todas sus consecuencias metafísicas, éticas, jurídicas, políticas, etc.) dependen así de lo que se presupone en el singular general de esta palabra, “el Animal”. Estuve tentado, por consiguiente, en un momento dado, para indicar mi camino, no solamente de conservar esta palabra entre comillas como una cita para analizar sino de cambiar de palabra de inmediato, para marcar muy bien que se trata también de una palabra, solamente de una palabra, de la palabra “animal”; de forjar otra palabra singular, a la vez próxima y radicalmente extraña, una palabra quimérica que contraviene la ley de la lengua francesa, el *animot*.²⁹

En suma, al nombrar a la pluralidad de los seres vivos no humanos bajo la palabra “el Animal”, el yo humano, autobiográficamente definido Hombre, a lo largo de la historia, en tanto que *su Historia*, no ha hecho otra cosa que ejecutar su *poder* auto-inmunizador sobre la finitud y la muerte que bordean constitutivamente toda forma de vida, y con esta su propia animalidad, y sólo de este modo ha tenido el *poder* de definirse a sí mismo.³⁰ Por lo tanto, no existe nada como “El Animal”, sino multiplicidades de formas de vida, sin que por ello se deba establecer ninguna jerarquía, ya que lo que se está intentando subrayar aquí es precisamente el carácter

²⁹ *Ibid.*, p. 58.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 47: «no se puede por lo demás hablar aquí de historia, de momento o de fase histórica más que desde un presunto borde de la susodicha ruptura, el borde de una subjetividad antropo-céntrica que, autobiográficamente, se cuenta o se deja contar una historia, la historia de su vida: a la que llama la *Historia*». Sobre el tema de la “auto-bio-grafía” en Derrida véase I. Pelgreffi, *Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell'autos*, en *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, n. 11, 2013 (I), pp. 229-298, en part. sobre l'autobiografia en *L'animal que donc je suis*, cfr. pp. 263-277. El mérito del análisis de Pelgreffi consiste en poner de relieve el doble movimiento que según Derrida atraviesa la pulsión autobiográfica del humano. Por un lado, en efecto, la autobiografía representaría el relato del sujeto humano comprometido en la labor de construcción de su identidad cerrada y auto-referencial, es decir la autobiografía como medio histórico (e incluso historial en el sentido propio de la compulsión a la repetición) de la auto-definición del Hombre. Pero, por el otro, tal pretensión se revelaría a la mirada deconstrutiva suspendida sobre un fondo que no es asimilable reflexivamente por parte de la conciencia que escribe, siendo ésta constitutivamente “escrita” desde el “automatismo” corpóreo-vital y animal del inconsciente pre-subjetivo. Sobre este asunto véase más en extenso del mismo autor *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Galaad Edizioni, Giulianova 2015.

determinante de las diferencias. Diferencias que, por lo demás, se multiplican en este espacio de limitrofía, que las retroalimenta y las pone en contacto a la vez que las distancia, sin que sea posible establecer ninguna frontera unívoca, objetivable, y por ende absoluta, entre Hombre y Animal.³¹ Por todo ello, Derrida afirma sin ambages que toda la cuestión reside no en pensar en un solo abismo, sino en una multiplicidad de abismos, es decir en una multiplicidad de seres vivos suspendidos cada uno frente a su abismo, porque de entrada estructurados en abismo con respecto al límite o a la frontera que para toda vida representa la muerte.³² Por lo tanto, lo que según nuestro pensador se debe poner finalmente de relieve es que tanto la vida animal como la vida humana remiten indefectiblemente a «una irreductible multiplicidad viva de mortales».³³

Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de «El Animal» o de «La-Vida-Animal», ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir «seres vivos» es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte.³⁴

Frente a una perspectiva humanista, y por ello aún metafísica, que defiende la mortalidad, como prerrogativa exclusivamente humana, en tanto que desenlace y culminación de una vida espiritualizada por el *logos*, Derrida trastoca aquí el abismo ontológico que, para dicha tradición “auto-bio-gráfica”, separaría el humano del animal gracias justamente a la deconstrucción de esta frontera absoluta entre lo vivo y lo muerto. Para decirlo de otra forma: que la vida no pueda ser pensada sino a partir del horizonte de la muerte deja de representar el peldaño teórico sobre el

³¹ Cfr. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, cit., p. 48: «A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a ninguna exterioridad simple de un término con relación al otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general». A este respecto véase también J. Derrida, «*Il faut bien manger ou le calcul du sujet*». *Entretien avec Jean-Luc Nancy*, en Id., *Points de suspension*, Galilée, París, 1992, pp. 269-301 (originariamente publicado en *Cahiers Confrontation*, n. 20, 1989, pp. 91-114). Cfr. en part. p. 296: «Je pense en particular à la marque en général, à la trace, à l'itérabilité, à la différence, autant de possibilités ou de nécessités sans lesquelles il n'y aurait pas de langage et qui ne sont pas seulement humaines. Il ne s'agit pas d'effacer les ruptures et les hétérogénéités. Je conteste seulement qu'elles donnent lieu à une seule limite oppositionnelle, linéaire, indivisible, à une opposition binaria entre l'humain et l'infrahumain».

³² Cfr. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, cit., p. 47, donde Derrida subraya que se trata de «pensar lo que se transforma en un límite cuando es abisal, cuando la frontera no forma una sola línea indivisible sino más de una línea *en abismo* (curs. mío) y cuando, y por consiguiente, no se deja ya trazar, ni objetivar, ni contar como una e indivisible».

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ *Ibid.*, p. 48.

que edificar “los propios del Hombre”, para convertirse en la marca imborrable de todo ser vivo.³⁵

En conclusión, se trata de romper con tal visión para poder repensar tanto los animales como los humanos a partir justamente de este fondo de pasividad y no-poder que, debido precisamente a las múltiples diferencias que nos separan, nos vincula a esa vulnerabilidad y desnudez constitutiva de todo ser viviente frente a la muerte. Es esta vulnerabilidad lo que se debe pensar, lo que está por pensar y acaso, como acaba afirmando Derrida, el pensar hoy no pueda que empezar por aquí: «El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí». ³⁶

³⁵ Se hace aquí patente la referencia crítica a la concepción heideggeriana de la muerte como prerrogativa ontológico-existencial del hombre. Cfr. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - finitud - soledad*, cit., en part., pp. 321-322: «Cuestionable es si la muerte es lo mismo en el caso del animal y en el caso del hombre, aunque puedan constatarse coincidencias físico-químicas y fisiológicas. (...) La muerte del animal ¿es un *morir* o un *acabar*? (...) el animal no puede morir, sino sólo acabar, en la medida en que el morir lo atribuimos al hombre».

³⁶ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 45.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A. Firenze, «“A dog does not exist but merely lives”: The Question of Animality in Heidegger’s Philosophy », en *Philosophy Today*, vol. 61, n. 1, 2017, pp. 135-154.
- Id., «Yo soy en cuanto sigo al animal. De la indecidibilidad ontológica humano-animal en Derrida», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 76, n. 289, 2020, pp. 297-318.
- L. Battaglia, *Etica e animali*, Liguori, Napoli, 1998.
- J. Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart. Clarendon Press, Oxford, 1996; trad. cast. de M. Costa, *Los principios de la moral y la legislación*, Ediciones Claridad, Buenos Aires, 2008.
- G. Berto, «Derrida: “Corrispondenze” tra Freud e Heidegger», en Id., *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1999, pp. 223-248.
- F. Burgat, *Le phénomène de l’angoisse chez l’animal*, en F. Burgat, C. Ciocan (a cargo de), *Phénoménologie de la vie animale*, Zeta Books, Bucarest, 2016, pp. 185-205.
- M. Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York, 2008.
- Id., *Thinking through Animals: Reflections on the Ethical and Political Stakes of the Question of the Animal in Derrida*, en *Derridanimals*, Oxford Literay Review, vol. 29, n. 1-2, 2007, pp. 1-15.
- F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.
- G. Dalmasso, *Nudo im/proprio. Derrida e l’animale*, en P. D’Alessandro, A. Potestio, *Su Jacques Derrida. Scrittura filosófica e pratica di decostruzione*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 2008, pp. 197-208.
- J. Derrida, « ‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet ». *Entretien avec Jean-Luc Nancy*, en Id., *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1992, pp. 269-301.

- Id., *Apories. Mourir - s'attendre 'aux limites de la vérité'*, Galilée, Paris, 1996; trad. cast. de C. De Peretti, *Aporias: morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Id., (con E. Roudinesco), *De quoi demain... Dialogue*, Galilée, Paris, 2001; trad. cast. de V. Goldstein, *Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Id., *L'animal que donc je suis*, texte établi par M.-L. Mallet, Galilée, Paris, 2006; trad. cast. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, *El animal que luego estoy si(-gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008.
- E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1998.
- G. Francione, *El error de Bentham (y el de Singer)*, en *Teorema*, vol. XVIII, n. 3, 1999, pp. 39-60.
- Id., *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia, 1996.
- S. Freud, *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke*, vol. XIII, Fischer, Frankfurt a.M., 1972, pp. 227-268; trad. cast. de J.L. Etcheverry, *Lo ominoso*, en S. Freud, *Obras Completas*, v. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 215-251.
- J. Grondin, *Derrida et la question de l'animal*, en *Cités*, vol. 2, n. 30, 2007, pp. 31-39.
- M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Ein-samkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1983; trad. cast. de A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - finitud - soledad*, Alianza, Madrid, 2007.
- P. Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Éditions Sils Maria, Paris, 2013.
- Id., *A Philosophy of Touching Between the Human and the Animal: The Animal Ethics of Jacques Derrida*, en Z. Direk, L. Lawlor, *A Companion to Derrida*, Blackwell, Wiley, 2014, pp. 509-523.
- L. Lawlor, *This Is Not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, Columbia University Press, New York, 2007.
- I. Pelgreffi, *Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell'autos*, en *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, vol. 11, n. 1, 2013, pp. 229-298.

- Id., *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Galaad Edizioni, Giuliano-va 2015.
- S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaka Book, Milano, 2010.
- T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1985; trad. cast., *En defensa de los derechos de los animales*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2017.
- P. Singer, *Animal Liberation*, Harper-Collins, New York, 2002 (1975); trad. cast., *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.
- M. Veggetti, *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma*, Península, Barcelona, 1981.
- E. Wyschogrod, «Derrida, Levinas and violence», en H. J. Silverman, *Derrida and Deconstruction*, Routledge, London-New York, 1989, pp. 177-194.



*The overcoming of metaphysics by quantum physics:
the philosophical proposal of Domingo Carvallo (1897-1980)*

La superación de la metafísica por la física cuántica: la propuesta filosófica de Domingo Carvallo (1897-1980)

ERNESTO BALTAR GARCÍA-PEÑUELA

Universidad Rey Juan Carlos,
ernesto.baltar@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.010>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 205-222



Recibido: 20/09/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

En este artículo nos proponemos compendiar y analizar brevemente la figura y la obra del filósofo Domingo Carvallo González (1897-1980), que fue discípulo de Ortega en Madrid y de Husserl, Heidegger y Heisenberg en Alemania. Independientemente de la valoración que se pueda hacer sobre el alcance y relevancia de su pensamiento, consideramos que obras suyas como *La estructura óntica* (1961), *La voz óntica* (1965), ...Y sobre la superación de la metafísica (1966) y *Física cuántica. Religión* (1976) merecen ser rescatadas del olvido y ocupar el lugar peculiar que les corresponde en la historia de la filosofía española del siglo XX como un intento de combinar la filosofía heideggeriana del Ser con la nueva visión de la naturaleza que emerge de la física cuántica.

Palabras clave: física cuántica, estructura óntica, Heidegger, Heisenberg, Zubiri.

Abstract

Abstract: In this article we try to summarize and briefly analyze the figure and work of the philosopher Domingo Carvallo González (1897-1980), who was a disciple of Ortega in Madrid and of Husserl, Heidegger and Heisenberg in Germany. Regardless of the assessment that can be made about the scope and relevance of his thought, we consider that his works such as *The ontic structure* (1961), *The ontic voice* (1965), ... And on the overcoming of metaphysics (1966) and *Quantum Physics. Religión* (1976) deserve to be rescued from oblivion and occupy the peculiar place that corresponds to them in the history of 20th century Spanish philosophy as an attempt to combine the Heideggerian philosophy of Being with the new vision of the nature that emerges from quantum physics.

Keywords: quantum physics, ontic structure, Heidegger, Heisenberg, Zubiri.

1. Breve semblanza de un filósofo olvidado

Nacido en Lugo en 1897, Domingo Carvallo González ingresó en 1912 en la Academia de Infantería de Toledo y entró a formar parte del cuerpo de Carabineros, siendo nombrado inspector de Abastecimiento de la provincia de Lugo. En los años veinte acudió en Madrid a conferencias y cursos de filosofía impartidos por José Ortega y Gasset, de quien pronto se convirtió en seguidor y discípulo. En 1928 pidió una excedencia para acompañar a Xavier Zubiri como becario de la casa de Alba a Friburgo.

En la Universidad de Friburgo fue alumno de Edmund Husserl y de Martin Heidegger (con este último entabló una estrecha amistad que se prolongaría durante años). En concreto, cuando Heidegger regresa a Friburgo como sucesor de Husserl en la cátedra, Domingo Carvallo asiste a sus clases en el semestre invernal de 1928-1929, inaugurados con la lección “Introducción a la filosofía”; entre sus compañeros de aula figuran, entre otros, Emmanuel Levinas, Eugen Fink o Xavier Zubiri.¹

A su regreso a España en 1930, Carvallo fue destinado a la comandancia de Navarra y durante la Segunda República a Puigcerdà como capitán de Carabineros. Según relata Pedro Laín Entralgo en su libro de memorias *Descargo de conciencia* (uno de los pocos testimonios escritos que se conservan sobre la figura de Domingo Carvallo)², el 18 de julio de 1936 fue detenido en el Pirineo navarro y encerrado en el fuerte de San Cristóbal, al parecer por leer libros sospechosos en alemán. De allí lo consiguió liberar Fermín Yzurdiaga, y Carvallo volvió a Friburgo a seguir

¹ También acude ese año al seminario de Heidegger para principiantes sobre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, y a otro para avanzados sobre “Los principios ontológicos y el problema de las categorías”. En el semestre estival de 1929 acude a sus lecciones “El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel)” e “Introducción al estudio académico”, así como a su seminario para principiantes sobre idealismo y realismo. En el semestre invernal de 1929-1930 asiste su extensa lección “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad”. Cfr. Xolocotzi, A., *Facetas heideggerianas*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009. Las referencias a la asistencia de Carvallo como alumno están localizadas en la siguiente documentación del Archivo de la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo: UAF Q-A B17/86 y 87; UAF Q-A B17/87; UAF Q-A B17/88; UAF Q-A B17/89.

² Ante la escasez de datos y noticias existentes sobre la figura de Domingo Carvallo, hemos tenido que informarnos a través de su hijo Jorge Carvallo Dafonte, ya octogenario, al que agradecemos su interés y amabilidad. Los resultados de esta investigación fueron presentados en el V Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), realizado en la Universidad Complutense de Madrid los días 16, 17 y 18 de septiembre de 2019.

estudiando con Heidegger. Laín lo califica de “devoto y seguidor” de Heidegger, “tan devoto, que más de una vez le oí decir: ‘Con la Biblia y Heidegger, yo, como pensador, no necesito más’”.³

En Alemania Carvallo no sólo trabó amistad con Heidegger sino también con el Premio Nobel de Física Werner Heisenberg. Fue profesor-lector de la Universidad de Friburgo entre los años 1936 y 1964⁴, donde presentó la tesis doctoral bajo la dirección del catedrático de filosofía Wilhelm Szilasi⁵, que sustituyó a Heidegger en la cátedra tras la suspensión de éste por sus vinculaciones con el nazismo. En el semestre invernal de 1941-1942 acude a la lección de Heidegger “El himno ‘An-denken’” y a su seminario sobre “Ejercitación en el pensar filosófico”. En verano de 1942 asiste a su curso “El himno de Hölderlin ‘Ister’”. También frecuenta su seminario para principiantes sobre Kant, así como un seminario avanzado sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.⁶

Un primer hito relevante en la producción filosófica de Carvallo es su participación en 1952 en la traducción al gallego de la conferencia de Heidegger *Vom Wesen der Wahrheit* (antes incluso de existir una versión en castellano), que se publicaría en 1956 en la editorial Galaxia con el título de *Da esencia da verdade*⁷, precedida por una carta-prólogo que el pensador alemán le había enviado a su amigo Carvallo.⁸

³ Laín Entralgo, P., *Descargo de conciencia*, Barcelona, Barral Editores, 1976, p. 189.

⁴ En los archivos de la Universidad de Friburgo se conserva documentación sobre Domingo Carvallo. Concretamente figura su nombre en los listados de “admisión de extranjeros” (años 1934-1942), “lectores” (1936-1946) “conferencias invitadas” (años 1940-1946), “lectores” (años 1946-1964), “lectores” (años 1953-1960) y “lectores” (años 1961-1962). Cfr. UniversitätsArchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I.Br., B1, Sachakten des Rektorats (1749-1982), 2014; B17, Zentrale Universitätsverwaltung und Rektorat (1884-1958); B3, Philosophische Fakultät (1886-1991). También figura su nombre en el listado de las “Comisiones de Desnazificación” de 1945 (B34, Zentrale Einrichtungen / Entnazifizierungskommissionen, 1933-1950).

⁵ El filósofo húngaro Wilhelm Szilasi (Budapest, 19 de enero de 1889- Friburgo, 1 de noviembre de 1966) fue discípulo de Husserl y se especializó en fenomenología. En 1947 fue nombrado catedrático en la Universidad de Friburgo, donde enseñó hasta 1964. Destacan sus obras *Phantasie und Erkenntnis*, Bern, Francke, 1969 (trad. esp.: *Fantasia y conocimiento*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1977); *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, Klostermann, 1965; *Philosophie und Naturwissenschaft*, Francke, Bern, 1961; *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen, Niemeyer, 1959 (trad. esp.: *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013); *¿Qué es la ciencia?*, México D.F., Breviarios del Fondo de Cultura Económica., 1956; *Macht und Ohnmacht des Geistes. Interpretationen zu Platon*, Freiburg im Breisgau, Alber, 1946, y *Wissenschaft als Philosophie*, Zúrich, Europa Verlag, 1945.

⁶ Cfr. Xolocotzi, Á., *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.

⁷ Heidegger, M., *Da esencia da verdade*, Vigo, Galaxia, 1956.

⁸ En esa carta enviada a Domingo Carvallo y fechada en Friburgo el 20 de marzo de 1952, Heidegger reconoce que la frase “la esencia de la verdad es la verdad de la esencia” podía servir como caracterización condensada del que venía siendo su “intento de pensar” desde hacía tres décadas, y aclara que la segunda parte de la formulación no consiste en una inversión formal de la primera sino que supone un cambio de toda la problemática hacia “otra manera de pensar”. Con la pregunta sobre el Ser de los entes, le llega por primera vez a la metafísica “la clara luz de su esencia”, dice Heidegger, si bien quiere dejar en suspenso la cuestión de si todavía le quedaría a la metafísica alguna tarea pendiente respecto a la pregunta sobre la verdad del Ser. Ahí es donde emergía la cuestión de la

En 1961 Carvallo publica en Alemania su primer libro, *Die Ontische Struktur*, en la Verlag Neske, con prefacio de Werner Heisenberg, que en 1973 aparecería en español en la editorial Afrodisio Aguado con el título de *La estructura óntica*. En 1965 publica en alemán su segunda obra, *Die ontische Stimme* (Freiburg, Deutsch v. Margot Preusse), que no se tradujo al castellano. Posteriormente, en 1966 publicó en edición privada ... *Y sobre la superación de la metafísica*, impresa en las artes gráficas Pueyo, y en 1976 en la editorial madrileña Afrodisio Aguado el libro *Física cuántica. Religión*, donde dedica una parte del libro a resumir la trayectoria de su pensamiento. Por último, en 1977, en la misma editorial, publicó su novela *Don Pepo*, que podemos calificar de “novela filosófica”.

Domingo Carvallo murió en Madrid el 12 de mayo de 1980 a los 83 años de edad. En la esquina aparecida en *ABC* el 20 de mayo se le recordaba como “Militar Retirado” y “Doctor en Filosofía”. Pasemos a analizar sus principales aportaciones filosóficas.

2. La filosofía heideggeriana y los nuevos problemas de la física

Cuando Domingo Carvallo llegó a Alemania para asistir a los cursos de Husserl, entró en contacto con la idea de la historia que desarrollaba por entonces Heidegger y con la nueva teoría de la naturaleza que explicaba Heisenberg tras su descubrimiento de “las relaciones indeterminadas”. La revisión de las ideas de realidad y conocimiento y la relación entre ambas, realizadas independientemente por Heide-

libertad, novedad fundamental de *Vom Wesen der Wahrheit*. De esta manera trataba de dar Heidegger respuesta a la pregunta que le había planteado Carvallo en la carta donde le informaba de la traducción al gallego de su conferencia: “¿No deberá quedar en suspenso el problema sobre la verdad ontológica mientras no se aclare si el concepto de libertad tiene validez óntica, es decir, si es válido para el Ser en su totalidad?” (Carta de Domingo Carvallo a Martin Heidegger fechada en Friburgo el 26 de febrero de 1952).

En su obra *La estructura óntica* Carvallo explicará en detalle el problema que quería plantearle a Heidegger en la mencionada carta, en concreto dos puntos: 1) La supeditación de la verdad acerca de los seres (incluso las ciencias) a la verdad acerca del Ser. 2) La supeditación de la libertad, tanto en el aspecto relativo a los seres como tales en la posibilidad de su *Sein-lassen*, como en el aspecto relativo a la constitución del Ser, es decir, la libertad relativa al hacerse de la estructura óntica. En la respuesta de Heidegger quedaron establecidas, como explica Carvallo, tres ideas fundamentales: 1) Quiso dejar sin contestar la pregunta acerca de si la metafísica, en el marco del problema acerca de la verdad del Ser, sigue entrañando una propia labor a resolver. 2) En ciertos límites debe ser siempre posible preguntar metafísicamente a partir de los seres acerca de su esencia, sin aclarar previamente el problema de la esencia del ser, lo que siempre intentan las ciencias. 3) El problema de la libertad sólo puede ser tratado si se lo separa de la pregunta acerca de la causalidad de la voluntad y se plantea en el marco de la pregunta acerca de la verdad del Ser.

A pesar de lo manifestado en su carta, más tarde Heidegger –en “La pregunta por la técnica” y “Ciencia y meditación”, recogidos en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. de Soler, F. y Acevedo, J., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997– sí afrontaría el tema de las ciencias dentro de la problemática de la estructura óntica: a saber, la ciencia como teoría de lo real.

gger y Heisenberg, permiten según Carvallo una superación del abismo dominante en los tiempos modernos entre el hombre y la naturaleza, en la medida en que se logre mostrar el horizonte unitario de la física moderna y de la teoría del *Dasein*.

Carvallo destaca la incompatibilidad de la física del siglo XX con las metafísicas antigua y moderna, especialmente con la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Como había apuntado Werner Heisenberg en *Das Naturbild der heutigen Physik*⁹, la ciencia de la naturaleza ya no está situada como un espectador frente a la naturaleza, sino que se reconoce a sí misma como una parte de la realidad, que consiste en una red de relaciones entre el ser humano y la naturaleza.

Subraya Carvallo cómo se produce en los años veinte un sincronismo histórico entre la filosofía heideggeriana y los nuevos problemas de la física. En *Ser y tiempo* Heidegger presentó bajo una nueva luz la escisión ontológica tradicional y estableció la unidad de los dos sectores –la *res cogitans* y la *res extensa*– con su concepción de la temporalidad del *Dasein* y del ser-en-el-mundo. De este modo, abría horizontes para la comprensión de la *res cogitans* como perteneciente a la *physis*. Esto exigía la superación de la metafísica, como propugnaba Heidegger; algo que la nueva física, a través de la técnica, ya estaba consiguiendo de facto. Es decir: la nueva concepción de la materia física en la primera mitad del siglo XX excluía ya la posibilidad de “considerar parte alguna de la totalidad del mundo y de los entes (incluida la estructura óntica) como algo más allá de la *physis*”.¹⁰

La nueva física tiene que ser para Domingo Carvallo el fundamento de toda filosofía futura, “empezando por considerar el Ser en su totalidad, es decir, en los dos planos de lo sensible y lo inteligible, como un ente *sui generis*, de constitución cuántica micro-macrofísica, cuya realidad percibimos a través de la parte macrofísica, fenoménica, de su estructura”.¹¹ El Ser es algo supuesto más allá de los fenómenos por los que se descubre su estructura, como la materia para los físicos. Esto le lleva a la comprensión de la constitución de las estructuras trascendentales de los organismos vivos en general como el resultado de un proceso cuántico, a partir de un eje simétrico micro-macrofísico. La estructura óntica sólo podemos verla desde dentro, porque en ella vivimos y nos movemos los hombres. Por eso, dice Carvallo, somos de “linaje óntico”. Tenemos el privilegio de ser conscientes más o menos claramente de nuestro estar-ahí, en la estructura óntica.

⁹ Heisenberg, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, Berlín, Rowohlt, 1956. Trad. esp.: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Ariel, 1976.

¹⁰ Carvallo, D., ...*Y sobre la superación de la metafísica*, Madrid, Gráficas Pueyo, 1966, p. 14. Este texto es una conferencia que Carvallo iba a impartir en el Instituto de España en Múnich el 15 de julio de 1965 pero que finalmente no se pudo realizar por convalecencia del conferenciante, de modo que decidió autopublicar el texto en las imprentas Pueyo de Madrid en 1966.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

Como objetivo central de su filosofía, Carvallo se propuso exponer y desarrollar una “teoría óntica sobre el Ser” en tres libros: *La estructura óntica*, *La voz óntica* y *La técnica óntica* (este último quedó inacabado y nunca vería la luz). En su introducción a la edición española de 1973 de *La estructura óntica* afirma Carvallo que su propósito es “sentar el principio fundamental necesario para la teoría óntica”¹², investigando y estudiando las diversas estructuras trascendentales, hechas por la naturaleza en virtud de un proceso micro-macrofísico. De esta manera se pone de relieve que el Ser se hace micro-macrofísicamente, como cualquier otra estructura trascendental.

Domingo Carvallo se propone, pues, mostrar la realidad fenoménica de la estructura del Ser: “El objeto inmediato de la investigación no es el Ser, sino la forma de hacerse de su estructura, dentro del marco del hacerse de la naturaleza en su conjunto. El Ser es, pues, para nosotros, como la *materia* para el físico, ‘algo’ siempre más allá de los fenómenos en los cuales debe manifestársenos su estructura”.¹³ De esta manera se aleja Carvallo de la concepción metafísica tradicional del Ser, desarrollada desde Aristóteles hasta Heidegger.

Es interesante notar cómo para Carvallo Heidegger sigue inserto en esa concepción tradicional, pues permanece dentro de la física clásica: pese a la temporalidad del *Dasein*, no llega a considerar al Ser como un ente físico de composición macro-microfísica.¹⁴ La estructura del Ser, tal como la postula Carvallo, sólo puede ser comprendida desde la nueva física. Como consecuencia de todo esto, se produce una nueva relación entre el pensar filosófico y la investigación de las ciencias de la naturaleza, así como una novísima relación entre religión y ciencia.

3. La esencia natural de la técnica: estructura, ley y libertad

Para Carvallo tanto la física atómica como la nueva biología del siglo XX suponían un cambio en los fundamentos de las ciencias naturales, y la pregunta por la idea de Ser podía llevar a una nueva determinación de la idea de libertad, referida a las leyes de la naturaleza y de la historia. El hombre con su hacer y la ciencia son elementos de la naturaleza, pero de manera que ésta necesita del hombre para su libertad. De este modo apunta Carvallo a la “esencia natural” de la técnica.

¹² Carvallo, D., *La estructura óntica*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1973, p. 34.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ Hay que hacer notar en este punto que Carvallo no pudo conocer la publicación póstuma de las *Contribuciones a la filosofía. Acerca del evento*, escritos correspondientes a los años 1936-1938 pero publicados por primera vez en 1989, donde Heidegger hace alusión a la noción de “salto” (*Sprung*) para empezar a entrever de nuevo el sentido de la “historia del ser” (*Seinsgeschichte*).

Considera Carvallo que si queremos percibir la estructura del Ser es preciso que dirijamos nuestra voluntad y nuestra atención hacia ella y adoptemos la necesidad de realizar un giro en el pensar, llevando a su totalización el “giro copernicano” que comenzó Kant y que después no llegó a realizarse por completo (ni en el idealismo alemán, ni en el marxismo, ni en Nietzsche). Fue Heidegger quien comprendió que con Kant el problema de la ontología se situaba en el centro del pensamiento filosófico y que a partir de él era necesario entender la verdad óntica, empírica (relativa al quehacer humano), como referida necesariamente a la verdad ontológica (relativa al descubrimiento de las necesidades de la estructura óntica). Se trataba de un pensar a partir de la trascendencia o a partir del Ser, como Heidegger explica en *Vom Wesen der Wahrheit*. En consecuencia, el tema de la libertad quedaba subordinado al de ley en general, y “la libertad en el quehacer se halla supeditada a la ley del hacerse de la estructura óntica”.¹⁵

Aunque Carvallo consideraba el pensamiento de Heidegger como el primer intento de radicalizar el giro iniciado por Kant, tratando de entender a los seres a partir del Ser, dudaba de que Heidegger hubiera llegado a una “total inmersión de lo metafísico (relativo a los seres) en lo óntico (relativo al Ser)”.¹⁶ Sobre este punto se pregunta finalmente Carvallo si, partiendo de la sentencia de Heidegger sobre la verdad (“la esencia de la verdad es la verdad de la esencia”), “¿pudíramos haber formulado la pregunta en forma paralela diciendo: la esencia de la libertad es la libertad de la esencia? Pensando con ello la libertad no como una libertad válida a la vez para los seres y para el Ser, sino en un sentido de supeditación de aquéllos a éste”¹⁷, es decir, considerando a la libertad del segundo tipo como rectora de toda otra libertad del primer tipo. De esta forma se llevaría a término el proyecto heideggeriano, desplazando el problema de la causalidad de la voluntad y pensándolo a partir de la estructura del Ser.¹⁸

¹⁵ Carvallo, D., *La estructura óntica*, op. cit., p. 19. Para comprender este planteamiento de Carvallo es preciso conocer el significado de los conceptos fundamentales que utiliza: *Estructura*: es “el resultado mórfico del moverse y hacerse puros de una actividad natural, orgánica e inorgánica de agente innombrado, adquiriendo el carácter de fenómenos incondicionados”. Hay tres clases de estructuras: las estructuras dinámicas puras (que corresponden a los minerales, plantas, cuerpos físicos inorgánicos y orgánicos, así como los organismos vivos en su constitución interna, micro-macrofísicamente considerados), las estructuras trascendentales (que son un caso particular de las puras; resultan de la actividad vital de los organismos vivos) y la estructura óntica (que es la que resulta de la actividad humana en general, en su totalidad). *Hacerse*: es el impulso creador dinámico, de características micro-macrofísicas, de agente innombrado. *Quehacer*: es lo que un organismo tiende a hacer o se propone hacer (es la actividad para la cual el organismo se siente propuesto por su hacerse interno). *Hacer*: es lo que el organismo hace sin proponérselo.

¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸ Respecto a los temas de la libertad y la ley, Carvallo establece las siguientes tres conclusiones: 1) La libertad tiene su origen en las necesidades de estructuración de la existencia humana como comunidad o agrupación de carácter político o religioso. La esencia de la libertad es la libertad de la esencia; la libertad proviene de las leyes originarias de estructuración del Ser. 2) Sea la voluntad de los dioses o la necesidad estructural de la comunidad, la libertad

Para Carvallo las nuevas teorías físicas, sobre todo con las fórmulas matemáticas de las “relaciones indeterminadas” de Heisenberg, corrigen ese grave error de considerar la libertad como un atributo exclusivamente humano. Heisenberg parece así pensar desde la visión de la estructura óntica en su totalidad: la constante ley-libertad es válida también en la técnica moderna; la libertad aumenta en las construcciones mecánicas a medida que se aplica en ellas un conocimiento más profundo de las leyes de la naturaleza, como ocurre en los procesos de automatización y en la cibernetica.¹⁹

En cualquier caso, conviene recordar que en *Conceptos fundamentales*, que recoge sus lecciones del semestre de verano de 1941, Heidegger hace algunas reflexiones muy interesantes sobre la física cuántica, sobre “lo imprevisible” o “no calculable” de los “promedios estadísticos”, la falta de vigencia del principio de causalidad y la “prometedora perspectiva de que también un día pueda ser demostrada la libertad humana según ‘el modo propio de las ciencias de la naturaleza’ como un hecho científico”²⁰, así como sobre la equiparación del “ser causado” con la “previa calculabilidad”, donde concluye que “la pretensión de la física de poder fundamentar, en tanto que física cuántica, una ‘biología cuántica’ y con ello, por así decirlo, una ‘historia cuántica’ e igualmente una ‘metafísica cuántica’, está basada en la actitud que cree que la esencia del ser es algo evidente”, pues “al equiparar libertad e imprevisibilidad física, de antemano se interpreta físicamente entonces todo lo humano de una manera física”.²¹

4. La superación de la metafísica por la física cuántica

Domingo Carvallo quiso sentar el principio fundamental de la teoría óntica e intentó hallar y aprehender ese principio imitando a la naturaleza, observando en los

aparece como procedente de una voluntad superior. 3) Esto conlleva dos paradojas: primero, el hombre sólo es libre cuando está sujeto a leyes trascendentales; segundo, el hombre sólo se considera libre cuando deja de estar entregado a sí mismo o a otro individuo humano: “Su propia voluntad no le libera. La liberación para él estriba en ponerse bajo el dominio de las leyes de estructuración óntica, bien sean éstas referidas a la voluntad divina o a la de la comunidad para la formación de la *polis*” (Carvallo, D., *La estructura óntica*, op. cit., pp. 54-55). Los conceptos de ley y libertad fueron aplicados más tarde a los fenómenos del mundo externo: ya no se trataba de la ley moral o política sino de la ley natural, física, y por tanto del determinismo físico (negación de la libertad).

¹⁹ En *La imagen de la naturaleza en la física actual* de Heisenberg y *La pregunta por la técnica* de Heidegger se pueden rastrear los argumentos contrapuestos de los dos pensadores. Para una mayor profundización en este debate entre Heisenberg y Heidegger, véanse Pöggeler, O., “The Hermeneutic of the Technological World: The Heidegger-Heisenberg Dispute”, en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 1 (1), 1993, pp. 21-48 (traducido al inglés por Kane, M. y Pfefferkorn-Forbath, K.); Vagt, C., *Komplementäre Korrespondenz. Heidegger und Heisenberg zur Frage der Technik*, Basel, Springer Basel, 2011; y Weizsäcker, C. F. von, “Heisenberg und Heidegger über das Schöne und die Kunst”, *Wahrnehmung der Neuzeit*, Múnich, Hanser, 1983.

²⁰ Heidegger, M., *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 93-95.

²¹ *Ibid.*, pp. 114-115.

grandes complejos biológicos ciertos rasgos generales, de hechos experimentables que pudiesen formularse con precisión. De este modo, fue analizando las distintas estructuras trascendentales, elaboradas por la propia naturaleza en virtud de un proceso micro-macrofísico y con la colaboración predeterminada del agente vivo que está inmerso en cada estructura. Así se le reveló la posibilidad de la existencia de una similar estructura del Ser, aunque ésta, por su carácter microfísico, sea imperceptible para los sentidos humanos. Esta concepción se opone radicalmente a la consideración tradicional del hombre como agente único de todo lo histórico, incluidas las ciencias.

Se apartaba así Carvallo de la concepción metafísica tradicional que recorre toda la filosofía occidental desde Grecia, Heidegger incluido, pues a pesar del elemento constitutivo de la temporalidad del *Dasein* que postula éste, no llega a considerar al hombre ni al Ser como entes naturales de composición micro-macrofísica y su pensamiento permanece circunscrito a la física clásica. Para Carvallo la estructura humana y el Ser sólo pueden ser vistas desde la nueva física.

Como Heisenberg apuntaba en el prefacio de *La estructura óntica*, este planteamiento puede llevar a una nueva relación entre el pensar filosófico y la investigación de las ciencias de la naturaleza. Tanto esto como “la confrontación y careamiento de las dos formas del pensar y del hablar”²² sólo es posible a partir de la nueva concepción del Ser.

Para Carvallo el conocimiento de la verdad científica acerca de las leyes físicas “es lo único que puede liberar al hombre de caer en la fatalidad incondicionada del hacerse óntico”²³. Es decir, la libertad humana se halla supeditada a la comprensión que obtenga de las leyes necesarias para la estructuración óntica, de modo que hablar de libertad exige hablar expresa o tácitamente de las leyes de estructuración.²⁴

Entendida la estructura óntica como un ente de cualidades físico-cuánticas, la dualidad clásica de lo inteligible y lo sensible reaparece tomando el carácter de lo micro-macrofísico. El hombre antiguo vivía en un mundo en que la dualidad sensibilidad-inteligencia tenía caracteres de absoluta limitación espacio-temporal, por lo que se veía constreñido a considerarse a sí mismo y al mundo circundante como

²² Carvallo, D., *La estructura óntica*, op. cit., p. 21.

²³ *Ibid.*, p. 57.

²⁴ De ello extrae Carvallo cuatro consecuencias fundamentales: 1) La libertad y la ley son trascendentales, son principios constitutivos del hacerse de la estructura del Ser, que rigen todo quehacer humano, incluido el científico. La libertad se supedita a la ley. 2) El error de concebir la libertad como un atributo exclusivo del ser humano (don o gracia) llevó después al error de aplicar los conceptos de ley y libertad a todos los demás seres, y finalmente al error de intentar explicar la libertad humana como un caso particular de la causalidad mecánica. 3) Heidegger fue el primero que pudo salir del embrollo al ver el carácter trascendente de la libertad humana, supeditada a las indicaciones de los fenómenos de la proyectividad y temporalidad, pero sin una expresa referencia a leyes de estructuración óntica. 4) Las nuevas teorías físicas muestran la libertad referida a leyes estadísticas.

idéntico e inalterable: ahistórico. En cambio, el hombre actual se encuentra en una circunstancia muy distinta:

A partir de la revelación óntica que llevó al hombre al concepto de temporalidad de su existencia, y, sobre todo, a partir de la revelación del mundo microfísico, que nos condujo a los maravillosos logros de la técnica moderna, el área de las cosas ocultas e inalcanzables adquirió en poco tiempo otro aspecto: ya no tiene límites fijos, sino circunstanciales, relativos y temporales, porque el progreso técnico sigue ahora, precipitadamente y sin reposo, el compás del hacerse histórico: crítico.²⁵

De este modo, al cerrarse a las antiguas creencias, el hombre actual se ha abierto de una manera positiva a la realidad de la esperanza y a una nueva fe en la posibilidad de futuras revelaciones de nuevas cosas y verdades por medio de la ciencia. Carvallo percibe en esta apertura de la existencia humana “el hecho más importante y significativo de nuestro tiempo”.

En definitiva, para Carvallo existe entre la metafísica y la investigación óntica la misma relación que entre la física clásica y la moderna, de modo que la nueva filosofía que propugna –partiendo de los supuestos de la nueva física– no viene a destruir ni anular los principios metafísicos sino a explicarlos y fundamentarlos científicamente.

4. Física y religión: religación, técnica humana y Técnica óntica

En su obra *Física cuántica. Religión* (1976) Carvallo trata de poner de manifiesto la unidad del mundo microfísico y el mundo religioso. Considera que el pensamiento occidental dominante necesita de una profunda revisión y renovación que pueda dar cuenta del avance de la ciencia natural y del desarrollo de una técnica “que parece de magia”, pues se siguen considerando como válidos “principios fundamentales metafísicos que han perdido toda vigencia científica”.²⁶ Científicos como Oppenheimer y Heisenberg habían expresado su descontento ante la falta de una filosofía a la altura de los tiempos: el primero la consideraba “anacrónica” e “inadecuada” para “nuestra época” y el segundo veía imposible conciliar la filosofía moderna (Descartes y Kant) con las nuevas teorías físicas.

Para Carvallo la causa de este “retraso” de las ciencias del espíritu respecto de las de la naturaleza está en que “han continuado aferradas a los principios metafísicos

²⁵ Carvallo, D., ...*Y sobre la superación de la metafísica*, Madrid, Gráficas Pueyo, 1966, pp. 23-24.

²⁶ Carvallo, D., *Física cuántica. Religión*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1976, p. 12.

procedentes de la concepción del *Génesis* y del pensamiento griego originario”.²⁷ La comprensión científica del mundo físico, que culminó en el siglo XVII cuando Newton logró unificar los fenómenos del cielo y de la tierra mediante la ley de gravitación universal, protagonizó una ruptura respecto de lo tradicional y abrió las puertas a nuevos descubrimientos.

Heidegger dio un paso importante al liberarse de esa posición tradicional utilizando el método fenomenológico para buscar el sentido del Ser y relacionarlo con el proceso histórico a través del análisis del *Dasein*.²⁸ El lugar donde más concreta la idea del ser es en su pregunta acerca de la “mutua pertenencia” entre el Ser y el hombre (*Zusammengehörigkeit*), así como cuando lo relaciona con la técnica y formaliza en su pensar la idea de *Gestell* (armazón, estructura). La conclusión de Carvallo es que las ideas de *Gestell* y *Zusammengehörigkeit* con que Heidegger trata de concretizar el Ser siguen siendo “metáforas envueltas en humo metafísico, para salir del cual a ver la luz de la verdad acerca del Ser, es preciso dar un salto”.²⁹ Para él ese salto debe consistir en “comprender al Ser y al hombre en el panorama de la física moderna como entes naturales, de estructura micromacrofísica, al igual que todos los seres visibles e invisibles que pueblan el mundo”.³⁰ Es decir: hay que convertir la metafísica en física.

Desde la concepción óntica de Carvallo, todos los hechos, incluido el hombre, se consideran hechos naturales (micromacrofísicos). También los hechos religiosos. En el fondo se trata de volver a pensar la *physis* como lo hicieron los presocráticos en los inicios de la filosofía. Al igual que los hechos microfísicos no se rigen por la ley de causalidad y se realizan a saltos, de forma discontinua, los hechos religiosos se producen también a saltos, de manera alógica y discontinua; además, son misteriosos, pues su conocimiento es incompleto. Por tanto, las religiones en su conjunto constituirían un acontecer natural de caracteres microfísicos.

Para Carvallo hay una estrecha relación entre el mundo microfísico y el religioso que circunda la existencia humana, que se halla estrechamente “religada” al mundo microfísico. Entre los fenómenos de religación están los de revelación, que han sido siempre considerados trascendentales, resultado de manifestaciones de poderes superiores. El concepto zubiriano de “religación”, entendido como la

²⁷ *Ibid.*, p. 12.

²⁸ Aunque Heidegger intentó describir fenomenológicamente el sentido del Ser en *Ser y tiempo*, se quedó a medio camino, como reconoció después en *Introducción a la metafísica*: “El Ser continúa siendo imposible de hallar, casi tanto como la nada o al fin absolutamente así. La palabra Ser es sólo una palabra vacía. No significa nada efectivo, concreto, real. Su significación es un vaho irreal. Así es que Nietzsche tiene razón al llamar a esa ‘elevadísima idea del Ser’, el último humo de una realidad evaporante” (Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 162).

²⁹ Carvallo, D., *Física cuántica. Religión*, op. cit., p. 16.

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

realidad que se apodera del individuo, la dimensión teologal del hombre y el fundamento que nos liga a la realidad, es un elemento clave de este planteamiento.³¹

En *La voz óntica*, publicada en alemán en 1965, Carvallo realiza una sinopsis moderna de la concepción del *logos*, basada en una interpretación de los fenómenos acústicos de los animales que sirve de propedéutica a la comprensión de los hechos de revelación religiosa como casos de correspondencia entre los dos planos cuánticos. Para Carvallo en todas las estructuras trascendentales se dan fenómenos suprasensibles; también los hechos religiosos y la revelación son hechos naturales. El fenómeno de la trascendencia debe ser entendido, así, como la correspondencia entre los dos planos físicos: microfísico y macrofísico.

Carvallo concibe lo que denomina “la Técnica óntica” (con mayúscula) como una cosa distinta y más *general* que la técnica humana, que se refiere sólo al quehacer del hombre.³² La Técnica se refiere al hacerse la estructura del Ser, óntico-religiosa, como parte del hacerse micromacrofísico de la naturaleza en su totalidad. Por tanto, Carvallo distingue entre técnica (humana) y Técnica (el hacerse la estructura del Ser): ésta consiste en la previsora organización de la naturaleza para llegar a la estructura óntica.

La Técnica óntica consiste en la configuración de la materia al servicio de un proyecto; por ejemplo, la técnica que la naturaleza emplea para llegar a la constitución del cristal, de la planta o del organismo vivo. Cada organismo desarrolla una técnica especial que le conduce microfísicamente a la formación de la estructura correspondiente. Y la técnica humana siempre está condicionada y dirigida por el hacerse único de la estructura óntica; es decir, por la Técnica.³³

¿Cómo se podría establecer, por tanto, una nueva relación entre dos elementos que parecían irreconciliables como la ciencia y la religión? Para Carvallo los filóso-

³¹ Desde su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri va desarrollando este concepto de “religación”, que adquirirá un sentido pleno con la publicación de la trilogía sobre la inteligencia sentiente. No podemos entrar a desarrollar ahora todo esto, pero conviene tener muy presentes al leer a Carvallo los ensayos de ese primer libro en torno a “La idea de naturaleza. La nueva física” (pp. 243-304), donde Zubiri aborda, entre otras, las siguientes cuestiones: “El problema de la física atómica”, “La mecánica del átomo”, “Los conceptos fundamentales de la física en la nueva teoría” y “La base real de la nueva física”.

³² Como esta obra quedó inconclusa y no fue nunca publicada, sólo podemos reconstruir sus principales ideas a partir del resumen que de la misma hizo el propio Carvallo en *Física cuántica. Religión*.

³³ Todo lo que hace el hombre forma parte de la voluntad del hacerse estructural, que incluye tanto la ciencia como la religión. Hay que preguntarse por las condiciones de posibilidad de la religión al igual que Kant hizo con la ciencia. Lo religioso siempre se ha interpretado “como un fenómeno sobrenatural, correspondiente a otro mundo en el que no imperan las leyes de causalidad y continuidad”, es decir, como algo alógico e irracional. Sólo cuando se han manifestado las leyes que rigen el mundo microfísico se ha abierto el camino a la comprensión de lo religioso, “permíténdonos –dice Carvallo– completar la visión de la estructura óntica” (Carvallo, D., *Física cuántica. Religión*, op. cit., p. 32), que tiene los dos siguientes elementos: 1) El hacerse de lo religioso, constitutivo del a priori de la formación estructural. 2) El hacerse de las artes y las ciencias que se desarrollan micromacrofísicamente originando el quehacer humano, cooperador en el hacerse de la totalidad.

fos y los científicos abandonaron la investigación de los hechos religiosos para dedicarse al estudio del Ser y de los entes y, como desconocían la existencia del mundo microfísico, no podían ver la unidad de la religión y las ciencias, que son los dos elementos fundamentales de la estructura óntica.³⁴

De este modo, se puede ver el carácter natural microfísico de los hechos religiosos. Por tanto, “la clave de todo el proceder óntico-religioso radica en la física cuántica”.³⁵ Sólo la física cuántica puede mostrarnos la esencia de las religiones.

5. Conclusión: la conversión de la metafísica en física

Una de las conclusiones filosóficas más relevantes de Domingo Carvallo es que la física cuántica resulta incompatible con la filosofía moderna de Descartes y Kant. En la filosofía cartesiana, la escisión griega entre *aisthesis* y *noesis* –mantenida en el medievo– se transforma en la dualidad de revelación (lo oído) y evidencia (lo visto), tratando de fundamentar lo oído por medio de lo visto y convirtiéndose en la división entre *res cogitans* y *res extensa*. Y en Kant esa división se articulará como la dualidad de sensibilidad y entendimiento.

Pero con la física del siglo XX los propios científicos como Heisenberg entienden que esa escisión entre sujeto pensante y objeto extenso no es adecuada para la comprensión de la nueva ciencia de la naturaleza, pues somos seres vivos dependientes de la naturaleza e insertos en ella: “La ciencia de la naturaleza ya no está situada como un espectador ante el proceso natural sino que se reconoce a sí misma como una parte de ese juego de intercambio entre el hombre y la naturaleza”³⁶.

La filosofía de Kant, que se mueve en el mundo macrofísico, también es incompatible con la física cuántica, y Carvallo apunta tres razones:

1. La ley de causalidad no se aplica o se aplica en diferente forma en la teoría de los cuantos que en la física clásica.

³⁴ Para poder comprender al ser humano como un ente natural –fundamento de la síntesis óntica– hay que partir de una visión total de la estructura, de modo que hay que realizar tres giros en el pensar: 1) Primero hay que empezar estudiando lo originario: el a priori de la formación micromacrofísica, es decir, los fenómenos religiosos. Sólo se puede filosofar partiendo de una interpretación primaria y natural de los fenómenos religiosos. 2) Después hay que considerar la revelación, lo oído, como anterior a lo visto y a toda evidencia científica. 3) La técnica humana y todo el quehacer del hombre está condicionado y regido por el hacerse religioso y científico, pues toda actividad humana (incluida su técnica) está dirigida por el hacerse estructural: la Técnica óntica.

³⁵ Carvallo, D., *Física cuántica. Religión*, op. cit., p. 34.

³⁶ Heisenberg, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, op. cit., p. 21.

2. La teoría de la relatividad ha cambiado los conceptos de tiempo y espacio, poniendo de manifiesto nuevos aspectos de esas categorías que no aparecen en las formas a priori de la intuición pura de Kant.
3. La ley de conservación de la materia no es válida para las partículas elementales.

El mundo microfísico, objeto de la nueva física, necesita determinaciones más exactas que las que usaba Kant, aunque, paradójicamente, tomen la forma de indeterminaciones con carácter estadístico.

La nueva física surge con la teoría de los cuantos de Max Planck y establece sus principios fundamentales con las teorías de Einstein, Bohr y Heisenberg, como resume Carvallo:

Después de los trabajos de Einstein, Bohr y Sommersfeld, la teoría de Planck se manifestó como la llave con que se podía penetrar en el campo general de la física atómica. Con ayuda del modelo de átomo de Rutherford y Bohr se han podido aclarar los procesos químicos y desde entonces se han unificado la química, la física y la astrofísica. Para la formulación matemática de las leyes teóricas cuánticas ha sido preciso separarse ya del determinismo puro. A partir de ese momento, y con la teoría de las relaciones indeterminadas formulada por Werner Heisenberg, empieza a manifestarse claramente la separación de la física anterior, pues se confirmó entonces que no es posible determinar con la exactitud deseada y simultáneamente el lugar y la velocidad de una partícula atómica.³⁷

Por tanto, si en la mecánica newtoniana es necesario conocer el lugar y velocidad de un punto determinado para calcular un proceso mecánico, esto resulta imposible según la teoría cuántica.

La idea de complementariedad de Bohr también muestra la discordancia entre la física clásica y la atómica. En el caso de la bomba atómica, sólo puede indicarse un límite superior y otro inferior para la fuerza de explosión. En los procesos hereditarios en la mutación de los genes tampoco se puede hacer una predicción exacta.

El descubrimiento de Planck condujo a los físicos por primera vez a la visión de una región de la realidad física –el mundo microfísico– que hasta entonces nadie había vislumbrado y que resultaba extraña a las mentes habituadas a la física clásica. Investigando los rayos térmicos, Plank comprobó que el campo de la realidad microfísica de átomos y moléculas opera de forma discontinua, intermitente, cortada, a saltos; no de manera continua, como la realidad macrofísica. Esta diferencia fundamental hacía imposible exponer racionalmente la realidad microfísica con los instrumentos conceptuales de la física tradicional.

³⁷ Carvallo, D., *Física cuántica. Religión*, op. cit., p. 56.

Bohr indicó un nuevo camino a seguir partiendo de su “principio de correspondencia” entre ambos mundos físicos, que establecía una analogía entre las leyes clásicas y las nuevas. La mecánica cuántica de Bohr, Jordan y Dirac, partiendo de las ideas de Heisenberg, trató de abarcar en su totalidad las leyes cuantitativas de la física atómica en un formalismo matemático abstracto: así, a través de matrices y ecuaciones simbólicas, se podían formular las leyes fundamentales de la mecánica cuántica, y las leyes clásicas de la causalidad fueron sustituidas por las llamadas “leyes estadísticas”.

En “mecánica estadística” se investigaron las consecuencias que resultan del conocimiento incompleto de un sistema mecánico complejo; no se renuncia al determinismo de la mecánica newtoniana, pero se asume que las propiedades mecánicas del sistema no se conocen por completo. Gibbs y Boltzmann incluyeron en la formulación de las leyes físicas el conocimiento incompleto. Finalmente se llegó a la evidencia de que la teoría cuántica obliga a formular sus leyes como estadísticas, separándose fundamentalmente del determinismo.

En definitiva, para Carvallo la física cuántica representa una superación de la metafísica, tanto antigua como moderna (y de hecho efectúa esta superación a través de la técnica), de modo que esta nueva física debe convertirse a su vez en el fundamento de toda filosofía futura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carvallo, D., *Die ontische Stimme*, Freiburg, Deutsch v. Margot Preusse, 1965.
- Carvallo, D., ...Y sobre la superación de la metafísica, Madrid, Gráficas Pueyo, 1966.
- Carvallo, D., *La estructura óntica*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1973.
- Carvallo, D., *Física cuántica. Religión*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1976.
- Heidegger, M., *Da esencia da verdade*, Vigo, Galaxia, 1956.
- Heidegger, M., *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. de Soler, F. y Acevedo, J., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Heidegger, M., “Ciencia y meditación”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. de Soler, F. y Acevedo, J., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Heisenberg, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, Berlín, Rowohlt, 1956. Trad. cast.: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Ariel, 1976.
- Laín Entralgo, P., *Descargo de conciencia*, Ariel, Barral Editores, Barcelona, 1976.
- Pöggeler, O., “The Hermeneutic of the Technological World: The Heidegger-Heisenberg Dispute”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 1 (1), 1993, pp. 21-48.
- Szilasi, W., *Wissenschaft als Philosophie*, Zürich, Europa Verlag, 1945.
- Szilasi, W., *Macht und Ohnmacht des Geistes. Interpretationen zu Platon*, Freiburg im Breisgau, Alber, 1946.
- Szilasi, W., *¿Qué es la ciencia?*, trad. de W. Roces y E. Ímaz, México D.F., Brevarios del Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Szilasi, W., *Philosophie und Naturwissenschaft*, Bern, Francke, 1961.
- Szilasi, W., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, Klostermann, 1965.
- Szilasi, W., *Fantasia y conocimiento*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1977.

Szilasi, W., *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.

Vagt, C., *Komplementäre Korrespondenz, Heidegger und Heisenberg zur Frage der Technik*, Basel, Springer Basel, 2011.

Weizsäcker, C. F. von, “Heisenberg und Heidegger über das Schöne und die Kunst”, *Wahrnehmung der Neuzeit*, Múnich, Hanser, 1983.

Xolocotzi, A., *Facetas heideggerianas*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

Zubiri, X., “La idea de naturaleza. La nueva física”, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editoria Nacional, 1974, pp. 243-304.

Xolocotzi, A., *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011.



*Capable d'erreur. A hypothesis on the reception
of Klossowski's Nietzsche in the late Foucault*

*Capable d'erreur. Una hipótesis
sobre la recepción del Nietzsche
de Klossowski en el último Foucault*

FEDERICO LÓPEZ SILVESTRÉ

Profesor Titular de Universidad
Universidade de Santiago de Compostela
federico.lopez.silvestre@usc.es

SÉRGIO MEIJIDE CASAS

Contratado Predoctoral FPU
Universidade de Santiago de Compostela
sergio.meijide.casas@usc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.011>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 223-242



Recibido: 17/04/2023

Aprobado: 07/10/2023

Este artículo pertenece al proyecto: «Paisajes y arquitecturas del error. Contra-historia del paisaje en la Europa latina (1945-2020)» financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (Código de Referencia: PID2020-112921GB-I00). Central resulta, para ese proyecto, el estudio del erotismo contemporáneo, es decir, los procesos de «erotización del error» que se vislumbran en el ámbito del pensamiento, la música, la literatura y el arte franceses del siglo XX nacidos al calor del nietzschéisme.

Resumen

En su último texto, dedicado a Georges Canguilhem, Michel Foucault se desvió del que había sido su vocabulario habitual durante los años sesenta y setenta para introducir unas enigmáticas reflexiones sobre la vida y, especialmente, sobre el error. Este artículo intenta interpretar esas últimas palabras. Para ello, se rastreará la presencia en el pensamiento de Foucault de la noción nietzscheana de error a través de algunos pensadores que le influenciaron notablemente, como Maurice Blanchot y Pierre Klossowski. La conclusión pretenderá sugerir que su sintonía inicial con el nietzscheísmo de Blanchot se complejizará gracias a la lectura de obras como *Nietzsche et le cerce vicieux* y *La Monnaie vivante*, que le permitirán adelantar un sentido otro para la vida. Esta perspectiva será la que aflorará, de forma subrepticia, en su último escrito sobre Canguilhem.

Palabras clave: capacidad de errar, vida, ontología, Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot.

Abstract

In Michel Foucault's last paper, regarding Georges Canguilhem, he moved away from what had been his vocabulary during the sixties and seventies in order to introduce some enigmatic thoughts on life and, especially, on error. This paper intends to read those last words thoroughly. To do this, we are tracing the presence of the Nietzschean notion of error in Foucault's thought through some thinkers who influenced him, such as Maurice Blanchot and Pierre Klossowski. We are suggesting in the concluding statement that his initial accordance with Blanchot's Nietzscheanism became more complex due to the reading of works such as *Nietzsche et le cerce vicieux* and *La Monnaie vivante*, which allowed him to bring forward another meaning in life. This approach would surface surreptitiously in his latest paper on Canguilhem.

Keywords: capacity to error, life, ontology, Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot.

1. Foucault sobre Canguilhem: la vida como capable d'erreur

Gracias a la publicación de los cursos del *Collège de France* (1970-1984)¹ y del último volumen de su *Histoire de la sexualité* (2018), en los últimos años se ha despertado el interés por el último Foucault. Tanto Deleuze (1986) como Agamben (1995) ya habían señalado en los ochenta y en los noventa la importancia otorgada a la vida por parte del Foucault tardío, yendo en esta misma dirección las reflexiones que últimamente se plantean sobre el mismo. En el ámbito hispánico, esta cuestión se evidencia en los trabajos de Álvarez Yagüez (2013) o en el monográfico que Barroso Fernández (2020) editó para la revista *Pensamiento* y que incluyó artículos de especialistas como Morey o Sáez Rueda. Además, el texto de Foucault sobre Canguilhem en el que aquí nos vamos a centrar ha sido abordado recientemente en artículos como los de Monge (2015) o Maureira y Tirado (2019), así como en libros como el de Vázquez García (2018), que dedica hasta dos capítulos —el tercero y el sexto— a algunos de los temas que aquí nos preocupan: el nietzscheísmo de Foucault, su aproximación a la obra de Canguilhem y la esquiva ontología que parece aflorar en algunos pasajes de su obra.

Si se siguen las interpretaciones más generales de su obra, da la impresión de que tanto Foucault como su maestro Canguilhem fueron pensadores solo especializados en lo «discursivo», resultando hasta poco apropiado buscar en sus obras esa ontología de la vida que sí se manifiesta en las reflexiones de Deleuze y Guattari. Esta cuestión viene reafirmada por el modo en que Canguilhem aparentemente secundó el muy racionalista pensamiento científico de Bachelard, autor que defendió que la ciencia trabajaba con conceptos y no con realidades². Desde esta perspectiva, tanto la «vida anómala» de Canguilhem (1971) como las «vidas anormales» de Foucault

¹ Gallimard tardó casi veinte años en completar la transcripción y edición de los cursos que Foucault impartió en el Collège de France entre 1970 y 1984, dentro de la cátedra llamada *Histoire des systèmes de pensée*. La tarea se inició con *Les Anormaux* (1999) y terminó con *Théories et Institutions pénales* (2015). Sus últimos cursos (1982-1983 y 1983-1984) fueron algunos de los últimos en ser editados (2008-2009).

² Cabe recordar que es el propio Foucault quien distingue las dos grandes escuelas de pensamiento francés: la experiencial-fenomenológica de Merleau-Ponty, y la racional, conceptual y cartesianas de Bachelard y Canguilhem (Foucault, 1985a: 4). Al respecto, véase también el prólogo de Canguilhem a *L'engagement nationaliste* de Bachelard (Canguilhem, 1972: 5), así como los estudios de Macherey (2011: 138-139, 148-151) y de Jarauta (1979). Para una posición crítica con esta separación, véase Vázquez García (2018: 138), quien cita a su vez a Fruteau de Laclos (2009: 39) y a Bianco (2015: 332).

(1999) serían siempre conceptos epocales y no ideas capaces de apuntar a ningún «afuera» del código discursivo y del código social. Ahora bien, sin negar del todo esas raíces, nosotros pensamos que en el texto que Foucault dedicó a Canguilhem antes de morir se abre la posibilidad de una consideración fuerte u ontológica de la vida, una vida «capaz de errar» que se aleja del mero concepto para acercarse a un fondo salvaje o abierto.

Tanto en *L'ordre du discours* (1971a) como en el primer volumen de su *Histoire de la sexualité* (1976)³, Foucault ya había introducido algunas consideraciones sobre esa vida que escapa al discurso legal y moral que la atrapa. No obstante, la cuestión de la vida que yerra no será abordada de forma directa hasta su último texto. Se trata de «La vie : la expérience et la science», que originalmente vio la luz en el número de enero-marzo de 1985 de la *Revue de Métaphysique et de Moral*⁴, un año después de la muerte de Foucault. El tema que aborda es la cuestión de la vida en el pensamiento de un Canguilhem que ya no era el mismo de antaño. Lo que queremos decir con esto es que la publicación de *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963) por parte del propio Foucault había influido directamente en el pensamiento del Canguilhem del *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), obligándolo a añadir a ese texto un complemento titulado «Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique (1963-1966)». De la unión de estas dos partes nacería su renombrada *Le normal et le pathologique*, obra que caracterizaría aquel pensamiento de Canguilhem sobre el que Foucault señala lo siguiente:

G. Canguilhem veut retrouver par l'élucidation du savoir sur la vie et des concepts qui articulent ce savoir, ce qu'il en est du concept dans la vie. C'est-à-dire du concept en tant qu'il est un des modes de cette information que tout vivant prélève sur son milieu et par laquelle inversement il structure son milieu. Que l'homme vive dans un milieu conceptuellement architecturé, ne prouve pas qu'il s'est détourné de la vie par quelque oubli ou qu'un drame historique l'en a séparé ; mais seulement qu'il vit d'une certaine manière, qu'il a, avec son milieu, un rapport tel qu'il n'a pas sur lui un point de vue fixe, qu'il est mobile sur un territoire indéfini ou assez largement défini, qu'il a à se déplacer pour recueillir des informations, qu'il a à mouvoir les choses les unes par rapport aux autres pour les rendre utiles. Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie ; c'est

³ En estos dos textos, como en otros de este período, los procesos vitales se presentan como algo atado por el derecho, las instituciones o la moral. A este respecto, resulta muy ilustrativo este fragmento de su *Histoire de la sexualité*, 1: «Dans l'espace de jeu ainsi acquis, l'organisant et l'élargissant, des procédés de pouvoir et de savoir prennent en compte les processus de la vie et entreprennent de les contrôler et de les modifier» (Foucault, 1976: 187).

⁴ El texto será publicado posteriormente en el cuarto volumen de sus *Dits et écrits* (1994a), donde ocupará el espacio contenido entre las págs. 763-777. En cualquier caso, nosotros referiremos al número original.

manifestar, entre ces milliards de vivants qui informent leur milieu et s'informent à partir de lui, une innovation qu'on jugera comme on voudra, infime ou considérable : un type bien particulier d'information (Foucault, 1985a: 12-13).

En este fragmento podemos apreciar cómo Foucault apela a las comparaciones de Canguilhem; aquellas en las que el más mayor cotejaba el concepto humano con las maneras de «informarse» de otros seres vivos, una cuestión muy presente en el París de su tiempo, donde la relación entre la Biología y la terminología de las entonces emergentes Ciencias de la Información se convirtió en un elemento central para algunos filósofos de la ciencia como Simondon. Por supuesto, esto no sería tan importante si no hubiera sido en el seno de tales disciplinas donde se produjeron algunas de las transformaciones que alumbraron el contingentismo de filósofos que sí se preocuparon por el fondo ontológico y que recuperaron las ideas clásicas de error y azar para valorarlas de nuevo en su relación con el devenir. En este sentido, lo que aquí nos preguntamos es si en las últimas páginas del primero de ellos se estaba alumbrando un concepto capaz de escapar a la filiación habitual, discursiva y culturalista, de Foucault. La razón de nuestra sospecha se encuentra en afirmaciones como la siguiente:

Au centre de ces problèmes, il y a celui de l'erreur. Car au niveau le plus fondamental de la vie, les jeux du code et du décodage laissent place à un aléa qui, avant d'être maladie, déficit ou monstruosité, est quelque chose comme une perturbation dans le système informatif, quelque chose comme un « méprise ». A la limite, la vie – de là son caractère radical – c'est ce qui est capable d'erreur. Et c'est peut-être à cette donnée ou plutôt à cette éventualité fondamentale qu'il faut demander compte du fait que la question de l'anomalie traverse plus part en part toute la biologie. À elle aussi qu'il faut demander compte des mutations et de processus évolutifs qu'elles induisent (*Ibid.*: 13).

A diferencia de sus reflexiones habituales, lo que aquí se presenta es una confesión que apunta más allá del discurso y del poder. Incluso cuando está claro que Foucault habla de la «anomalía» de Canguilhem, también es evidente que apela a aquel error singular que convierte al hombre en «un vivant qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place, à un vivant qui est voué à “ errer ” et à “ se tromper ”» (*Ídem*).

¿Cómo cabe interpretar esa vida humana *capable d'erreur*? En primer lugar, siguiendo la propuesta racionalista y discursiva que el propio Foucault vincula a Canguilhem, y, según la cual, hablar de la vida como error solo introduciría una nueva deriva conceptual en el debate biológico. En segundo lugar, reconociendo en ella una línea que no apunta al discurso, sino al afuera. Al fin y al cabo, Foucault parece subsumir el errabundeo humano al errar vital, llegando incluso a preguntarse si el sentido original de todo acto de conocimiento no debe buscarse en la propia

vida: «La phénoménologie a demandé au “vécu” le sens originaire de tout acte de connaissance. Mais ne peut-on pas, ou ne faut-il pas le chercher du côté du “vivant” lui-même?» (*Ibid.*: 12). Esta segunda interpretación es la que acerca la vida a la hermenéutica, así como la génesis y la organización vital a los procesos de información y significación, alejándonos de la lectura epistemológica tradicionalmente atribuida a Canguilhem para conectar el pensamiento del último Foucault con la ontología del Nietzsche de los *Fragmentos póstumos*.

Para ahondar en esta segunda perspectiva, en este artículo recordaremos el modo en que la recepción de Foucault de las ideas de Nietzsche se vió mediatisada por las interpretaciones y lecturas del alemán propuestas por Blanchot y Klossowski. Nuestra hipótesis es que, frente a la perspectiva culturalista, conceptual y antropocéntrica de Blanchot, Foucault se abrirá en esta última etapa de su vida a una perspectiva del error nietzscheano notablemente poshumanista y más propia de Klossowski, según la cual el concepto de error de Nietzsche se referirá a la vida misma. Lejos de cualquier aserto dogmático, cabe reiterar que con ello no queremos anular ninguna otra interpretación, sino completar los sentidos que estas le han dado al texto de Foucault. Así, el objetivo de este artículo no es discernir ningún sentido verdadero más correcto o acertado que otros, sino sugerir la presencia de otros temas diferentes a los ya sugeridos por numerosos especialistas.

2. Algunas consideraciones de Nietzsche sobre el error

[S]i on admit que le concept, c'est la réponse que la vie elle-même a donnée à cet aléa, il faut convenir que l'erreur est la racine de ce qui fait la pensée humaine et son histoire. [...] Nietzsche disait de la vérité que c'était le plus profond mensonge. Canguilhem dirait peut-être, lui qui est loin et proche à la fois de Nietzsche, qu'elle est sur l'énorme calendrier de la vie [...], une vie qui, du fond de son origine, portait en soi l'éventualité de l'erreur. L'erreur est pour Canguilhem l'aléa permanente autour duquel s'enroulent l'histoire de la vie et le devenir des hommes (*Ibid.*: 13-14).

Aunque Foucault atribuya a Canguilhem la idea de que una evolución conceptual errática es subsumible a una vida que, en general, siempre es «capaz de errar», puede buscarse otra genealogía para tal aserto. A nuestro juicio, tal reflexión pertenece más al propio Foucault y a su recepción de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche, donde encontramos dos teorías del error que apuntan en esta dirección: por un lado, la de que existe una biosemiótica anterior a toda semiótica y hermenéutica humanas por la cual los errores de la primera se heredarían en la segunda; y, por otro lado, la que refiere a tres grandes tipos de errores vitales a heredar.

Sobre la primera teoría es especialmente interesante el siguiente fragmento, donde lo vital y lo conceptual se relacionan a través del error:

— alle *Bewegungen* sind als *Gebärden* aufzufassen, als eine Art Sprache, wodurch sich die Kräfte verstehen. In der unorganischen Welt fehlt das Mißverständnis, die Mittheilung scheint vollkommen. In der organischen Welt beginnt der *Irrthum*. „Dinge“ „Substanzen“ Eigenschaften, Thätig-„keiten“—das alles soll man nicht in die unorganische Welt hinein-tragen! Es sind die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben. Problem von der Möglichkeit des „Irrthums“? Der Gegensatz ist nicht „falsch“ und „wahr,“ sondern „Abkürzungen der Zeichen“ im Gegensatz zu den Zeichen selber. Das Wesentliche ist: die Bildung von Formen, welche sich viele Bewegungen *repräsentieren*, die Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen.

— alle Bewegungen sind *Zeichen* eines inneren Geschehens; und jedes innere Geschehen drückt sich aus in solchen Veränderungen der Formen. Das Denken ist noch nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten (Nietzsche, 1974a: §1 [28]).⁵

Digamos que, en estas líneas, Nietzsche ya da el salto poshumanista que sugerirá la transformación de la hermenéutica en hermenéutica vitalista, anticipando la fusión de Biología y Teoría de la Información que formularán, tanto Canguilhem y Simondon en los cincuenta, como Deleuze y Guattari en los sesenta y setenta⁶. Esto ocurre cuando identifica la vida orgánica con la génesis de la semiótica o, en otros lugares, con la génesis de la interpretación y de la hermenéutica, cuestión que radicaliza en fragmentos como el que sigue, en el que pasa de plantear una relación entre dos campos u horizontes diferentes a establecer entre ellos una conexión más profunda:

⁵ «*todos los movimientos tienen que entenderse como gestos*, como una especie de lenguaje por medio del cual las fuerzas se comprenden. En el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el *error*. „Cosas“, „substancias“, propiedades, activ-“idades” — ¡todo esto no debe proyectarse al mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos. ¿El problema de la posibilidad del “error”? La oposición no es entre “falso” y “verdadero”, sino entre las “*abreviaturas de los signos*” y los signos mismos. Lo esencial es: la constitución de formas que representan muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos. / — todos los movimientos son signos de un acontecer interno, y todo acontecer interno se expresa en tales cambios de las formas. El pensar no es aún el acontecer interno mismo, sino también sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos» (Nietzsche, 2008b: 47-48).

⁶ Canguilhem y Simondon publicarán sus grandes textos sobre estas cuestiones en los años sesenta, como el ya mencionado *Le Normal et le pathologique* (1966) o *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964), respectivamente. A su vez, el tandem Deleuze-Guattari lo hará en los setenta y ochenta, destacando los dos volúmenes de *Capitalisme et Schizoprénie: L'Anti-Œdipe* (1972) y *Mille plateaux* (1980). No obstante, adelantamos una década las fechas a las que aludimos considerando que es aquí cuando empiezan a trabajar sobre ello, como demuestran los trabajos en solitario de Deleuze *Différence et répétition* (1968) y *Logique du sens* (1969).

Der Prozeß des Lebens ist nur dadurch möglich, daß viele Erfahrungen nicht immer wieder gemacht werden müssen, sondern in irgend einer Form einverleibt werden — das eigentliche Problem des Organischen ist: wie ist Erfahrung möglich? Wir haben nur Eine Form des Verständnisses — Begriff, der allgemeinere Fall, in dem der spezielle liegt. In einem Falle das Allgemeine Typische sehen scheint uns zur Erfahrung zu gehören — insofern scheint alles „Lebendige“ nur mit einem Intellekte uns denkbar zu werden. Nun giebt es aber die andere Form des Verständnisses — es bleiben nur die Organisationen übrig, welche gegen eine große Menge von Einwirkungen sich zu erhalten und zu wehren wissen (Nietzsche, 1974b: §26 [156]).⁷

¿Está Nietzsche equiparando la comprensión conceptual con la comprensión físiocoquímica, o tan solo las está comparando? En cualquier caso, a la luz de este texto, el paralelismo y, al mismo tiempo, distingo que establece Foucault entre Nietzsche y Canguilhem semeja impreciso. Como acabamos de ver, en esos *Fragmentos*, ya se articula con todas las letras, e incluso con más énfasis que en Canguilhem, la idea de que el «concepto» es el último y más sofisticado modo de «comprensión» vital, el último error de una vida orgánica que es, por definición: tendenciosa, «comprensiva» y errática.

De la misma forma, en lo relativo a la segunda teoría del error también encontramos un fragmento crucial para la interpretación que hace Foucault de Canguilhem:

[...] Die Gattung ist der gröbere Irrthum, das Individuum der feinere Irrthum, es kommt später. Es kämpft für seine Existenz, für seinen neuen Geschmack, für seine relativ einzige Stellung zu allen Dingen — es hält diese für besser als den Allgemeingeschmack und verachtet ihn. Es will herrschen. Aber da entdeckt es, daß es selber etwas Wandelndes ist und einen wechselnden Geschmack hat, mit seiner Feinheit geräth es hinter das Geheimniß, daß es kein Individuum giebt, daß im kleinsten Augenblick es etwas Anderes ist als im nächsten und daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind: der unendlich kleine Augenblick ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse. So lernt es: wie alle genießende Erkenntniß auf dem groben Irrthum der Gattung, den feineren Irrthümern des Individuums, und dem feinsten Irrthum des schöpferischen Augenblicks beruh (Nietzsche, 1973: §11 [156]).⁸

⁷ «El proceso de la vida sólo es posible por el hecho de que hay muchas experiencias que no tienen por qué hacerse una y otra vez, sino que de alguna forma quedan incorporadas — el auténtico problema de lo orgánico es: ¿cómo es posible la experiencia? Nosotros tenemos sólo una forma de comprensión [Verständnis] — el concepto, el caso general, en el que se encuentra el especial. Ver en un caso lo general, lo típico, nos parece que forma parte de la experiencia — en esa medida nos parece que todo lo “vivo” puede pensarse sólo con el intelecto. Pero hay otra forma de comprensión [Verständnis] — sólo permanecen las organizaciones que, ante una gran cantidad de influencias, saben mantenerse y defenderse» (Nietzsche, 2010: 566).

⁸ «[...] La especie es el más basto de los errores; el individuo, el más delicado, y viene *después*. Lucha por su existencia, por un gusto nuevo, por una posición relativamente *única* respecto de las cosas — la tiene por mejor que el gusto universal, que desprecia. Quiere *dominar*. Mas entonces descubre que él mismo es algo que no está

Lo que aquí se introduce son tres tipos de errores vitales que refieren a las tendencias orgánicas universales: primero, el más consolidado, el error de los instintos que hacen especie; después, el que está en fase de consolidación, el error de la individuación del individuo; y, por último, el más sutil o delicado, el error del «instante creador», que se puede aplicar al instante morfogenético, al nuevo movimiento o al instante de génesis del nuevo afecto. En cualquier caso, estos tres errores ya no apelan al concepto como un error que ya se encuentra en la biosemiótica anterior a toda semiótica. No son errores que radiquen en la forma que tenemos de informarnos del mundo, sino en las grandes errancias que nos permiten configurarnos como especie, individuo e instante.

Lo que Nietzsche apunta con estas dos teorías del error es que este es constitutivo de nuestra forma de comprender, pero también de devenir. Así, cuando Foucault dice que para Canguilhem «l'erreur est la racine de ce qui fait la pensée humaine et son histoire» (Foucault, 1985a: 13), no está haciendo otra cosa que apoyarse en un Nietzsche que ya advirtió la centralidad del error en esos dos momentos: el del pensamiento humano y la «comprensión» a través del «concepto», tan errático en su semiótica como en su biosemiótica; y el de su historia, la de la humanidad como especie, pero también el de las otras especies, sus individuaciones y sus instantes creadores.

3. Dos interpretaciones del error en el seno del grupo *Acéphale*

Aun estando al tanto de las ideas de Nietzsche, sigue sin estar claro cómo interpretarlas (¿se trata de comparación o de equiparación?) y cómo aplicarlas a Foucault. Por eso, para terminar de responder a la pregunta sobre el sentido de las de este último, cabe recordar que el francés, no solo tuvo muy presente a Canguilhem y a Nietzsche, sino que leyó y releyó al segundo a través de un filtro muy concreto: el de los fundadores del *nietzschéisme* de su país. Como es sabido, estos no fueron los Lefebvre, los Foucault y los Deleuze, sino la generación de Bataille, Klossowski y algunos autores franceses que se relacionaron con ellos, como Blanchot.

Efectivamente, los cuatro instantes nietzscheanos del error —tanto el de la primera teoría como los tres de la segunda teoría— serán recogidos una y otra vez por este grupo: el error torpe del instante comprensivo (conceptual), el error sutil del

quieto y que su gusto va cambiando, con su delicadeza penetra en el secreto de que no hay individuo, de que cada instante es algo distinto del siguiente y de que las condiciones de su existencia son las de un sinnúmero de individuos: el *instante infinitamente pequeño* es la realidad y verdad suprema, una imagen relámpago extraída del fluir perpetuo. Así aprende: cómo todo conocimiento *aprovechado* se apoya en el basto error de la especie, en los errores más delicados del individuo y en el más delicado de los errores, que es el instante creador». (Nietzsche, 2008a: 792-793).

instante creador (afectivo), el error morfogenético de la individuación vital, y el error heredable o consolidado de aparición del instinto y de la especie. Ahora bien, ¿se demoran todos en todos esos momentos? ¿Los usan del mismo modo? Evidentemente, no. De hecho, en el mismo grupo, cabe vislumbrar un uso casi formalista o literario-epistémico del error, y un uso biontológico. Veamos de qué manera.

3.1. Maurice Blanchot, o el error como azar formalista

Es sabido que Foucault dedicó mucho tiempo a leer a Blanchot, sobre el que escribió un bellísimo artículo para el número especial que le dedicó la revista *Critique* en junio de 1966. No obstante, ese texto, que sería titulado «La Pensée du dehors» (1966a), no estuvo dedicado a otra cosa que a su faceta de escritor.

Aunque el uso del error de Nietzsche en Blanchot sea bastante sesgado, algunos de sus escritos apuntan hacia un fondo ontológico claro, como ocurre en el famoso texto incluido en *L'espace littéraire* en el que se acaba afirmando que el «afuera» se abre al error (Blanchot, 1955: 169-178). De la misma forma, cuando, muchos años después, Blanchot insiste en el «desastre que cuida de todo», también sugerirá las esferas profundas del ser convertido en no-ser. En cualquier caso, como hemos dicho, el Blanchot al que Foucault le dedica su estudio en los sesenta no es el del «afuera», sino un escritor que se concentrará primero en la aplicación humana y lingüística de la idea de error.

Que Blanchot tuvo algo de formalista centrado en el campo de las palabras y los conceptos se pone de manifiesto en las polémicas contra el *littératurisme* que tuvieron lugar, durante los años cuarenta, en el seno del propio grupo de Bataille y Klossowski. El conflicto se fraguó entre la perspectiva cercana a Sartre, que reclamaba un arte político e implicado en la realidad, y la de los escritores más herméticos centrados en los devenires formales. Para entender la participación de Blanchot con los segundos es especialmente interesante el hecho de que Roger Caillois (1945: 5), partidario de la politización de la literatura, llegará a escribir un artículo contra la «Francia bizantina» y el culto a la nada de los adoradores de Mallarmé entre los que, por supuesto, será incluido (Hamel, 2014: 64-106).

Efectivamente, desde los cuarenta y hasta el final de los sesenta, Blanchot se fijará mucho en la idea del error en términos epistemológicos y exclusivamente humanos, siempre bajo el filtro antropocéntrico de Mallarmé y Heidegger. Un ejemplo de ello es la lectura poética y gnoseológica —no ontológica— que adopta sobre el error en *Le Livre à venir* (1959), obra en la que semeja adoptar una posición anti-nietzscheana, toda vez que opone su teoría del arte poético a la voluntad de dominio de Nietzsche.

Así, siempre que muestre interés por el error lo hará desde una perspectiva discursiva, prestando atención a lo «no-publicable» de la obra de algunos escritores como Artaud, Rousseau o Beckett (Ibíd., 53-62, 70, 309). En sus propias palabras:

Tout artiste est lié à une erreur avec laquelle il a un rapport particulier d'intimité. Il y a une erreur d'Homère, de Shakespeare — qui est peut-être, pour l'un et l'autre, le fait de ne pas exister. Tout art tire son origine d'un défaut exceptionnel, toute œuvre est la mise en œuvre de ce défaut d'origine d'où nos viennent l'approche menacée de la plénitude et une lumière nouvelle [...]. [U]n artiste ne saurait trop se tromper, ni trop se lier à son erreur, dans un contact grave, solitaire, périlleux, irremplaçable, où il se heurte, avec terreur, avec délices, à cet excès qui, en lui-même, le conduit hors de lui et peut-être hors de tout. / (Les disciples, les imitateurs sont ceux qui, comme les critiques, font d'une erreur raison, qui la stabilisent, la calment, mais ainsi la font valoir, de sorte qu'elle apparaît, et il est alors facile aux critiques de montrer l'erreur, à quelle impasse elle aboutit, de quel échec la réussite se paie et même l'échec qu'a été la réussite) (*Ibid.*: 157-158).

Esta consideración formal del error es tal que, diez años después, el propio Blanchot se convertirá en uno de los grandes intérpretes formalistas de Nietzsche, plenamente centrado en mostrar, a través del estudio titulado «Nietzsche et l'écriture fragmentaire», la coherencia entre sus ideas y su forma aforística de escribir (Blanchot, 1969: 227-255). ¿Acaso la tendencia del texto nietzscheano al descentramiento, a la destrucción de su propia totalidad orgánica, a la discontinuidad y a la fragmentación, no tenía que ver con la vida errática y con el Caos que frente a él se alza?

Desde luego, el Blanchot posterior a la II Guerra Mundial no solo se concentra en el error más sutil, sino en el error *humano* más sutil. Semejante error apuntaría a un espacio intermedio entre las palabras concretas —y por ello erradas— elegidas por el autor en función de sus afectos y comprensiones, siempre limitadas y ónticas, y el afuera de esas palabras, un afuera siempre abierto a un errar finalmente ocultado desde las palabras. En ese mundo blanchotiano, el errar de Nietzsche aparecería siempre trufado con el de Mallarmé y el «no-estar-en-casa» [*Nicht-zuhause-sein*] heideggeriano. No se trataría, en resumen, de una apuesta biontológica, sino de otra vinculada con aquello a lo que nos abren las palabras. Una apuesta que daría al traste con el régimen de los discursos sin salir de ellos, de la misma forma que acontece en el Derrida de la *Grammatologie* (1967) o, por supuesto, en el Foucault de *Les Mots et les choses* (1966).

3.2. Pierre Klossowski, o el error como semiótica corporal

Por otra parte, además de a Blanchot, Foucault también leería con gran atención a Klossowski. Este no solo fue el primer traductor al francés de *La gaya scienza* [Die

fröhliche Wissenschaft], texto inaugural de la edición de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche que dirigieron Foucault y Deleuze para Gallimard, sino que, además, su libro *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969) fue considerado por el propio Foucault (1985b: 85) como «le plus grand livre de philosophie que j'ai lu, avec Nietzsche lui-même».

¿Cómo interpreta este autor las reflexiones de Nietzsche sobre el error? Desde luego, para empezar, podemos decir que de una forma incluso más insistente que Blanchot. En su caso, no se trata de una erótica formalista del error, una interpretativa, conceptual y gnoseológica; sino de una erótica profunda, arraigada, biontológica, que apunta a lo propio de la vida y el caosmos en general.

A diferencia de Blanchot, Klossowski cita y usa profusamente los textos de Nietzsche que hemos mencionado y en los que este habla de los diferentes tipos de error, así como de la relación entre el error conceptual y el vital. Teniendo en cuenta que fue el traductor del alemán al francés de los *Fragmentos póstumos* y que la edición fue supervisada por Foucault, se entenderá la importancia del dato; más aún cuando algunos de los fragmentos que él cita en *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969) son los que aquí hemos indicado⁹. En cualquier caso, lo más interesante no es su uso directo del error de Nietzsche, sino la interpretación que hará del mismo en clave biontológica, llegando a formular a partir de él una semiótica corporal de la que, desde luego, Foucault tendrá plena constancia. Al respecto, en *Nietzsche et le cercle vicieux* podemos leer que el ser vivo es signo en tanto que, como el concepto, es compresión y condensación. Más que una memoria, un olvido de casi todo lo que se rechaza para ser lo que se es, pero que muta:

[...] par rapport à l'univers où l'inorganique prédomine, la vie organique elle-même est un cas fortuit — donc une « *erreur* » possible de l'économique cosmique. C'est en elle que l'interprétation, *fondée sur la crainte de l'erreur*, est susceptible d'*erreur*. Si l'origine de la vie organique est un *pur hasard* de combinaisons — une fois qu'elle existe, elle ne saurait pas se comporter non plus au hasard. Il lui faut croire à *sa nécessité*, donc maintenir ses conditions d'existence, et pour cela éviter le *hasard*, ne pas commettre d'*erreur* — alors qu'elle n'existe que par *erreur*. [...] Si l'interprétation est susceptible d'*erreur*, d'où le *malentendu* possible, au suprême degré de la vie organique, soit l'espèce humaine — *celle-là même pour qui la vérité est une erreur nécessaire pour subsister* — un code s'élabore, le plus évolué de l'interprétation. / Qu'est-ce que ce code de signes ? *Une abréviation de signes des mouvements (pulsionnels) des gestes* : sans doute le système d'interprétation qui offre le domaine le plus étendu de l'*erreur* (Klossowski, 1969: 75-76).

⁹ Ejemplo de ello son, tanto el §11 [156] del segundo libro del quinto *Abteilung*, según la ordenación que siguieron Colli y Montinari para su edición de las *Obras Completas* de Nietzsche en alemán, correspondiente a «M III 1. Primavera-Otoño de 1881» (Klossowski, 1969: 200) [en alemán, p. 9 de este mismo artículo; en español, nota 8] como el §1 [28] del primer libro del octavo *Abteilung*, perteneciente a sus escritos de «N VII 2b. Otoño de 1885 – Primavera de 1886» [en alemán, p. 7; en español, nota 5] (*Ibid.*: 73).

¿Cómo interpretar esta fusión de biología y semiótica? Como es sabido, Deleuze le dedicará un capítulo importante de la *Logique du sens* a este autor, el titulado «Klossowski ou les corps-langage», que apareció originalmente un año antes que el texto de Foucault sobre Blanchot (1965) y en la misma revista: *Critique*. Deleuze sugiere la respuesta ya en el título, pero es en el texto donde la precisa:

L'œuvre de Klossowski est construite sur un étonnant parallélisme du corps et du langage, ou plutôt sur une réflexion de l'un dans l'autre. Le raisonnement est l'opération du langage, mais la pantomime est l'opération du corps. [...]. Le corps est un syllogisme disjonctif ; le langage est un œuf en voie de différenciation. Le corps cèle, recèle un langage caché ; le langage forme un corps glorieux. L'argumentation la plus abstraite est une mimique ; mais la pantomime des corps est un enchaînement de syllogismes. On ne sait plus si c'est la pantomime qui raisonne, ou le raisonnement qui mime (Deleuze, 1969: 325).

La pregunta que cabe hacerse es de dónde saca Klossowski semejante desdoblamiento o fusión de cuerpo y lenguaje, y la respuesta es del error, de la doble vertiente del error que vislumbró en Nietzsche: el error orgánico que precede al error conceptual. Como indica Klossowski (1969: 362), para responder a la pregunta sobre si la relación que establece Nietzsche entre comprensión conceptual y comprensión químico-afectiva es mera comparación o verdadera equiparación, cabe relacionar los fragmentos de Nietzsche que ya hemos citado con otro que fue escrito en la misma época que uno de ellos, en verano-otoño de 1884. El fragmento que dice:

Über das Gedächtniß muß man umlernen: es ist die Menge aller Erlebnisse alles organischen Lebens, lebendig, sich ordnend, gegenseitig formend, ringend mit einander, vereinfachend, zusammendrängend und in viele Einheiten verwandelnd. Es muß einen inneren Prozeß geben, der sich verhält wie die Begriffssbildung aus vielen Einzelfällen: das Herausheben und immer neu Unterstreichen des Grundschemas und Weglassen der Neben-Züge. — So lange etwas noch als einzelnes factum zurückgerufen werden kann, ist es noch nicht eingeschmolzen: die jüngsten Erlebnisse schwimmen noch auf der Oberfläche. Gefühle von Neigung Abneigung usw. sind Symptome, daß schon Einheiten gebildet sind; unsre sogenannten „Instinkte“ sind solche Bildungen. Gedanken sind das Oberflächlichste: Werthschätzungen, die unbegreiflich kommen und da sind, gehen tiefer — Lust und Unlust sind Wirkungen complizirter von Instinkten geregelter Werthsdiätsungen (Nietzsche, 1974b: §26 [94]).¹⁰

¹⁰ «Hay que desaprender lo que se piensa de la memoria: es el conjunto de todas las vivencias de toda la vida orgánica, que viven, que se ordenan, que se forman en interdependencia, luchando entre sí, simplificando, comprimiendo y transformándose en muchas unidades. Ha de haber un *proceso* interior que opera como la *formación conceptual* a partir de muchos casos individuales: destacando y subrayando siempre de nuevo el es-

A juicio de Klossowski, Nietzsche apunta una y otra vez hacia un mundo pre-conceptual que habría aparecido con los instintos y los afectos. Así, el «más sutil error» en Nietzsche no es, como le gustaría al Blanchot más heideggeriano, mero concepto humano arrojado sobre el mundo, sino algo más vital o primario: la elaboración orgánica de un nuevo afecto como respuesta de la propia voluntad de poder al nuevo contexto.

Sin duda, la transvaloración consiste en vindicar los afectos que surgen espontánea e instintivamente del cuerpo que quiere vivir frente a las ideas y valores de la tradición conceptual nihilista. Pero, dejando a un lado su crítica a todas las culturas anti-vitalistas o metafísicas, tanto los nuevos conceptos como los nuevos afectos se equiparan: son la manifestación del más sutil error orgánico, manifestación de la nueva memoria tendenciosa, intencionada, interpretativa. Como Klossowski intuyó, de lo que más habló Nietzsche fue de una «hermenéutica de la vida», de que toda síntesis conceptual es una apuesta y, por tanto, un error. Un error que nace antes de toda síntesis o génesis corporal. En resumen, el error sería para Klossowski, no solo el del discurso y el concepto, sino el de la vida, lo que aflora en la reafirmación y comprensión concretas de la misma, reafirmación y comprensión que siempre son meras opciones circunstanciales.

Aunque no sea este el momento de desarrollar esta otra cuestión, tanto Nietzsche como Klossowski sugerirán un más allá. Sin duda, con sus apuestas o errores, la vida y el intelecto responden al Caos inorgánico que los precede, es decir, responden a la absoluta necesidad y al absoluto azar (Klossowski, 1969: 204-205). Pero, por otro lado, en Nietzsche se sugiere con claridad un más allá de la intención, un más allá de lo orgánico en beneficio de lo inorgánico. Ni que decir tiene que semejante aserto apunta ya en la dirección del «dejar ser» de Heidegger, pero desde el lado vitalista y evolucionista *quasi*-deleuziano de la «vida inorgánica» y siguiendo siempre la idea de la ontogenia que recapitula la filogenia.

4. Conclusión: «Cela qu'il fallait penser»

Dejando esto último a un lado y volviendo al texto del ultimísimo Foucault, surge la pregunta final: ¿a qué teoría del error estaría apelando justo antes de morir? ¿Es-

quema fundamental y suprimiendo los rasgos secundarios. —Mientras algo pueda ser reclamado como *factum* individual, todavía no está refundida: las más recientes vivencias flotan aún en la superficie. Sentimientos de afecto, antipatía, etc., son síntomas de que están formadas ya unidades; nuestros denominados “instintos” son tales formaciones. Los pensamientos son lo más superficial: las estimaciones de valor, que se presentan incomprendiblemente y están ahí, van más al fondo —placer y placer son efectos de complicadas estimaciones de valor reguladas por instintos». (Nietzsche, 2010: 557).

taba hablando solo de un nuevo concepto científico o biológico en el marco de un cambio de *episteme* humana (Blanchot), o se refería a algo vital y corporal, colocado más allá, y sin lo que la Biología y la Medicina no podrían trabajar (Klossowski)?

La pregunta es la que ya lanzamos al principio, pero, a la luz de lo explicado, el fondo resulta diferente: ¿podemos advertir algo más que un cambio epistémico en la consideración última del error por parte de Foucault? Desde luego, la opción blanchotiana o antropocéntrica gana gran peso por dos razones. La primera, porque, en su estudio sobre Blanchot, Foucault coloca a Mallarmé y a Nietzsche entre sus predecesores, describiendo al segundo únicamente como aquel que redujo la filosofía a la lengua (saber) y a la política (poder), esto es, el que: «découvre que toute métaphysique de l'Occident est liée non seulement à sa grammaire [...], mais à ceux qui, tenant le discours, détiennent le droit à la parole» (Foucault, 1966a: 527). La segunda, porque en *Les Motes et les choses* redonda en la idea de que los únicos que de verdad han introducido un cambio epistémico en Occidente han sido, de nuevo, Mallarmé y Nietzsche (Foucault, 1966b). Es decir, que el único Nietzsche que menciona es el cultural y social.

No tenemos pruebas para pensar que el error de Nietzsche del que Foucault habla en 1985 remita a la opción klossowskiana, pero lo cierto es que, cuando escribe esto, ya han pasado veinte años desde la redacción de *Les Motes et les choses*, y, si a algo recuerdan las expresiones sobre el error del artículo sobre Canguilhem, es a la terminología de *Nietzsche et le cercle vicieux* de Klossowski, que verá la luz tres años después de sus afirmaciones blanchotianas, en 1969. Entremedias, Foucault ya ha ayudado a editar los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche traducidos por Klossowski para Gallimard, así como también ya ha mandado una carta sobre *La monnaie vivante* a este autor. Una carta fechada en invierno de 1970, que se publicará con la misma obra, y en la que podemos leer:

Il aurait fallu que je vous écrive dès la première lecture de la Monnaie vivante [...]. Maintenant [...] je sais que c'est le plus haut livre de notre époque. On a l'impression que tout ce qui compte d'une façon ou d'une autre – Blanchot, Bataille, *Par-delà le Bien et le Mal* aussi – y conduisait insidieusement [...]. C'est cela qu'il fallait penser : désir, valeur et simulacre [...]. Sans vous, Pierre, nous n'aurions plus qu'à rester contre cette vérité que Sade avait marquée une bonne fois et que nul autre avant vous n'avait contournée [...] (Foucault, 1994b: 7).

Como vemos, este último Foucault estaba sugiriendo la importancia de un ámbito clave, uno nuevo capaz de transformar los demás en que tanto había trabajado. Y así se muestra en la última pregunta que planteó en su texto sobre Canguilhem:

[E]st-ce que la connaissance de la vie doit être considérée comme rien de plus qu'une des régions qui relèvent de la question générale de la vérité, du sujet et de la connaissance ? Ou est-ce qu'elle oblige à poser autrement cette question ? Est-ce que toute la théorie du sujet ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les « erreurs » de la vie ? (Foucault, 1985a: 14).

¿Y si Foucault, en sus últimos momentos, se arriesgara a esbozar aquello que tan solo Sade, Nietzsche y Klossowski se habían atrevido a pensar? Como hemos señalado, no hay certezas al respecto, aunque esa mayor preocupación que muestra en los ochenta por la complejidad de la vida pueda apuntar en esa dirección. Tampoco había certezas de las intuiciones de Sade hasta que Klossowski arrojó luz sobre ellas. Desde luego, no es especulación vacía, sino reflexión atenta sobre unas palabras dolientes que contienen más vida que toda la obra discursiva de Foucault. Y esto es así en tanto que plantean una brecha en su sistema, la fractura de una línea discursiva que yerra en esta consideración última del error, del *erreur*, del *Irrthum*, como, precisamente, «cela qu'il fallait penser»: algo que ya no atañe solo al horizonte de lo humano, sino a la vida en toda su complejidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1995). *Il potere sovrano e la vita nuda. Homo sacer I*, Turín: Einaudi.
- Álvarez Yagüez, J. (2013). *El último Foucault: voluntad de verdad y subjetividad*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Barroso Fernández, O. [coord.] (2020). *La subjetividad en el último Foucault. Número 290 de Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Bianco, G. (2006). *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, París: PUF.
- Blanchot, M. (1969). *L'Entretien infini*, París: Gallimard.
- Blanchot, M. (1959). *Le Livre à venir*, París: Gallimard.
- Blanchot, M. (1955). *L'Espace littéraire*, París: Gallimard.
- Caillois, R. (1945). «Quel est le vrai procès?», *Les Lettres françaises*, n. 77, p. 5.
- Canguilhem, G. (1972). «Préface», en G. Bachelard: *L'engagement rationaliste*, París: PUF, p. 5.
- Canguilhem, G. (1966). *Le Normal et le pathologique*, París: PUF.
- Canguilhem, G. (1943). *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Clermont-Ferrand: Imprimerie la Montagne.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*, París: Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*, París: Minuit.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*, París: PUF.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*, París: Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*, París: Minuit.
- Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*, París: Minuit.
- Foucault, M. (2018). *Histoire de la sexualité, IV : Les aveux de la chair*, París: Gallimard.
- Foucault, M. (2015). *Théories et Institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*, París: EHESS, Gallimard, Seuil.

- Foucault, M. (2009). *Le Courage de la Vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, París: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, M. (2008). *Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France. 1982-1983*, París: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, M. (1999). *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, París: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits, tome IV : 1980 - 1988*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). «Lettre à Pierre Klossowski», en P. Klossowski, *La monnaie vivante*, París: Éditions Joëlle Losfeld, p. 7.
- Foucault, M. (1985a). «La vie : la expérience et la ciencia», *Revue de Métaphysique et de Moral*, vol. 90, n. 1, pp. 3-14.
- Foucault, M. (1985b). «Lettre de Michel Foucault à Pierre Klossowski du 3 juillet 1969 sur *Nietzsche et le cercle vicieux*», *Cahiers pour un temps*, n. 8 [dedicado a Pierre Klossowski], pp. 85-88.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, París: Gallimard.
- Foucault, M. (1971a). *L'ordre du discours*, París: Gallimard.
- Foucault, M. (1971b). «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en S. Bachelard, et al.: *Hommage à Jean Hyppolite*, París: Gallimard, pp. 145-172.
- Foucault, M. (1966a). «La pensée du dehors», *Critique*, n. 229, pp. 523-546.
- Foucault, M. (1966b). *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París: Gallimard.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París: PUF.
- Fruteau de Laclos, F. (2009). «Le sujet de l'épistémologie et l'objet de la phénoménologie. De quelques lignes tranquillement entremêlées dans l'entre-deux-guerres français», en P. Cassou-Noguès y en P. Guillot (eds.): *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, París: Vrin, pp. 39-58.
- Hamel, J.-F. (2014). *Camarade Mallarmé. Une politique de la lecture*, Paris: Minuit.
- Jarauta, F. (1979). *La filosofía y su otro: Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Valencia: Pre-Textos.
- Klossowski, P. (1969). *Nietzsche et le cercle vicieux*, París: Mercure de France.

- Macherey, P. (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, trad. H. Pons, Buenos Aires: Amorrortu.
- Maureira Velasquez, M. y Tirado Serrano, F. (2019). «La última lección de Michel Foucault: un vitalismo para la filosofía del futuro», *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, vol. 19, n. 2, pp. 1-18.
- Monge, J. (2015). «Vida, verdad y error en el último Foucault», *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, n. 4, pp. 135-149.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*, edición de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008a). *Fragmentos póstumos. Volumen I (1875-1882)*, edición de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008b). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*, edición de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1974a). *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtaugabe Abt. VIII, Band 1 Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – 1887*, edición de G. Colli y M. Montinari, Berlín: De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1974b). *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtaugabe Abt. VII, Band 2 Nachgelassene Fragmente Frühjahr – Herbst 1884*, edición de G. Colli y M. Montinari, Berlín: De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1973). *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtaugabe Abt. V, Band 2 Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 – Sommer 1882*, Berlín: De Gruyter.
- Simondon, G. (1964). *L'individu et sa genèse physico-biologique*, París: PUF.
- Vázquez García, F. (2018). *Georges Canguilhem. Vitalismo y Ciencias Humanas*, Cádiz: Editorial UCA.



Looking towards the open: the human and the animal

Mirar hacia lo abierto: el hombre y el animal

FABIO SCALESE

Universidad Autónoma de Madrid y
Consejo Superior de Investigación Científica.
fabio.scalese@estudiante.uam.es / fabiscal@hotmail.it

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.012>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 243-258



Recibido: 19/11/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

Este artículo examina la octava *Elegía de Duino* de Rilke, enfocándose en la distinción entre animales y humanos y su relación con lo Abierto. En primer lugar, se resalta la importancia de esta diferencia y se introduce una contribución de Leopardi para establecer conexiones con Rilke. En segundo lugar, se explora la afinidad entre ambos autores, considerando la relevancia ontológica del animal. Luego se discute el comentario de Heidegger sobre la *Elegía*, destacando una diferencia en la definición de lo Abierto. Finalmente, se reflexiona sobre Heidegger a través de la perspectiva de Derrida.

Palabras clave: Abierto, hombre, animal, antiespecismo, logos.

Abstract

The paper examines Rilke's Eighth Duino Elegy, focusing on the distinction between animals and humans and their relationship with the Open. Firstly, the importance of this difference is emphasized and a contribution from Leopardi is introduced to draw connections with Rilke. Secondly, the affinity between the two authors is explored, considering the ontological significance of the animal. After that, Heidegger commentary on the Elegy is discussed, highlighting a variation in the definition of the Open. Finally, reflections on Heidegger are presented through the lens of Derrida.

Keywords: Open, human, animal, anti-speciesism, logos.

1. Alma antropocéntrica

En el *De anima*, Aristóteles sostiene que el alma es la “forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”¹. Para localizar el elemento esencial del ser *animado*, el filósofo sigue afirmando que “lo animado se distingue de lo inanimado por vivir”².

Retomando esta consideración, los seres vivos son entonces aquellos que tienen alma. Dentro del conjunto de los seres *animados*, es posible prestar atención a dos elementos que tienen varios puntos en común: el hombre y los animales. De hecho, comparten más de una facultad necesaria para establecer el criterio de la *animalidad*: la capacidad de movimiento, sensación, alimentación, desarrollo³. Según Aristóteles, lo que distingue al hombre de los animales es la presencia de la facultad de intelecto⁴.

En la *Política*, el hombre se define $\zeta\tilde{\omega}\nu\pi\omega\lambda\tau\kappa\kappa\omega\nu$ ⁵, porque tiene una sociabilidad natural y espontánea, y porque está equipado, a diferencia del animal, con el $\lambda\omega\gamma\omega\varsigma$, la capacidad de comunicar a través del lenguaje. A partir de esta distinción, se puede deducir con facilidad que el hombre está dotado de una facultad que lo lleva a ser una especie separada y muy distinta. El habla pone al hombre en una posición privilegiada en comparación con los demás seres vivos. La tradición antropocéntrica ha considerado que la capacidad de comunicar es el *discrimen* entre lo que tiene mayor y menor peso ontológico: en esta determinación, el hombre se encuentra en el centro.

Con el *cogito cartesiano*, el hombre ha confirmado definitivamente su posición central de sujeto que interpreta el mundo como un objeto de conocimiento. A pesar de los diversos métodos desarrollados para mostrar los enfoques y los intereses sobre el objeto de conocimiento, el papel del sujeto identificado con el hombre ha sido una piedra angular de la teoría del conocimiento.

Sin embargo, hay varias voces disidentes que están tratando de derrocar la pirámide jerárquica de los seres vivientes para encontrar una alternativa a la consideración

¹ Aristóteles, *Acerca del Alma*, Barcelona, Biblioteca Básica Gredos, 2003, p. 48.

² Ibid., p. 51.

³ Ídem.

⁴ Ídem.

⁵ Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1998, p. 50.

antropocéntrica del mundo y el debate contemporáneo se ve siempre más enriquecido por estas voces que ya no son consideradas alternativas. Un autor que, entre los primeros, intentó poner en discusión la posición del hombre en el mundo fue Rilke, que en sus *Elegías de Duino*⁶ rastreó los problemas relacionados con la existencia del hombre o, mejor dicho, con la cuestión del ser humano que se enfrenta a su propia condición de existente.

2. Rilke: la criatura y lo Abierto

La obra de Rilke, compuesta en 10 elegías, pone en duda la centralidad de la especie humana, tanto con respecto al mundo espiritual que al mundo físico. En cuanto a la dimensión espiritual, el autor relaciona la imperfección del hombre con la perfección personificada por la figura del ángel, al que la sola manifestación frente del hombre determina la muerte de este último. El grado de la existencia humana, de hecho, es tan inferior que no soportaría el peso ontológico de la existencia del ángel.

Con respecto al ámbito físico, Rilke examina la relación entre el hombre y el animal, en particular en la octava elegía, en la que propone una inversión de la concepción religiosa clásica según la cual sería el hombre la criatura más perfecta de la creación. Escrita entre el 7 y 8 de febrero de 1922, la Octava Elegía sigue la Séptima, que explora la relación entre el hombre y el ángel, y se anticipa a las dos finales en las cuales se aborda la cuestión del significado de la existencia. Definida por la Rilke “la silenciosa”, el poema trata aclarar la condición ontológica del hombre por medio de la comparación con el animal.

Centrándose en el origen del dolor, Rilke encuentra la causa del sufrimiento humano en su tendencia obsesiva a querer ordenar el mundo en categorías; en cambio, diferente es la actitud del animal, que parece estar dotado de una forma de enfrentarse a la existencia desprovista de superestructuras:

Con todos los ojos ve la criatura
lo Abierto. Solo nuestros ojos están
como vueltos al revés y puestos del todo en torno a ella
cuál trampa en torno a su libre salida.⁷

⁶ R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, Madrid, Cátedra, 2015.

⁷ Ibid., p. 105.

El término que Rilke utiliza es *criatura*, una palabra de origen eclesiástico-latina medieval, para dar una fuerte connotación teológica a la concepción del mundo. La separación entre el ser humano y el animal es evidente ya desde el primer verso: la criatura es capaz de mirar hacia lo Abierto, mientras los ojos del hombre se vuelven atrás, casi como referencia a la memoria, que condenaría el hombre al dolor. La imagen evocada es aquella del animal que no concibe el tiempo como un pasado distinto del presente y del futuro, sino como un eterno presente. Lo Abierto se enfrenta al hombre, pero la conciencia, el hecho de estar consciente, no le permite poder mirarlo. Desde que era un niño, se le dio la vuelta al hombre para que mirara hacia atrás, con el fin de generar esta conciencia:

Lo que hay fuera, sólo lo sabemos por el semblante
del animal; porque al temprano niño
ya le damos la vuelta y le obligamos a que mire
hacia atrás, a las formas, no a lo Abierto, que
en el rostro del animal es tan profundo. Libre de muerte.⁸

A pesar de un primer momento en que se encuentra enfrentado al mundo, el niño se ve obligado a renunciar a la oportunidad de ver realmente lo Abierto: es así que los hombres renuncian a su propio destino. Solo en el momento en que se acerca a la muerte, el ser humano vuelve a parecerse a los animales, ya que vuelve a poder ver lo Abierto:

Pues cerca de la muerte uno ya no ve la muerte
y mira fijamente *hacia afuera*, quizás con una gran
mirada de animal.⁹

El enfoque a la pérdida de la vida conduce al hombre, al igual que a los animales, a observar lo Abierto. En un momento en que ya no están interesados, por fin, en mirar hacia atrás, los moribundos pueden reconocer la unidad de destino.

A esto se llama destino: estar en frente
y nada más que esto y siempre en frente.¹⁰

⁸ Ídem.

⁹ Ibid., p. 106.

¹⁰ Ibid., p. 107.

Mirando a su alrededor, el ser humano se pregunta cuál es la diferencia entre sus sensaciones y las del mundo exterior a él. La duda que surge es si tal vez incluso los animales sufren de melancolía. En este hipotético punto de encuentro, acontece una forma de admiración para el animal por parte del ser humano:

Oh beatitud de la pequeña criatura
que permanece siempre en el seno que la llevo dentro;
oh dicha del mosquito que aun dentro salta,
incluso en su boda: pues seno es Todo.
Y mira la media seguridad del pájaro
que desde su origen sabe casi ambas cosas,
como si fuera el alma de un etrusco,
de un muerto a quien recibió un espacio,
pero con la figura yacente como cobertura.
Y cuan turbado está uno que tiene que volar
y procede de un seno, Como asustado ante
sí mismo, cruza en zigzag el aire,
como cuando una raja
cruza una taza, Así la huella
del murciélagos raja la porcelana de la tarde.¹¹

En estos versos, Rilke describe un punto de encuentro entre el animal y el hombre: la oportunidad de estar con el Todo en el útero, en esta etapa prenatal en la que solo hay el aliento, que representa el momento presente. El vientre marca el nacimiento tanto del hombre como del murciélagos: este último es un mamífero con alas y se dirige a la separación original de la matriz que lo llevó a tener miedo por el vuelo; hay una situación diferente en las aves que, aunque estén asustados al primer vuelo, tienen una seguridad latente que los seres que se separan de su condición de nacimiento no tienen. A diferencia de los seres humanos, las aves viven en el presente, y no se ocupan de ordenar el mundo:

Y nosotros: espectadores, siempre, en todas partes,
vueltos al todo y nunca fuera!
A nosotros esto nos llena a rebosar. Lo ordenamos.
Se desmorona.

¹¹ Ibid., pp. 108-109.

Lo volvemos a ordenar y a su vez nosotros mismos nos desmoronamos.¹²

La tendencia a ordenar el mundo conduce al ser humano a la exclusión de la vida real, de la vida que caracteriza lo Abierto. A pesar de que cada acción sea fugaz, la condición del ser humano es la de un viajero que constantemente vacila antes de salir.

¿Quién nos dio pues la vuelta, de tal modo
que, hagamos lo que hagamos, estamos en la actitud
de uno que se marcha? Como quien,
en la última colina que le muestra una vez más
del todo su valle, se da la vuelta, se detiene, permanece un rato,
así vivimos, siempre despidiéndonos.¹³

Esta reconfiguración de la lectura del animal como ser capaz de ver el Abierto no ha sido la única en la historia de nuestra tradición occidental. Como veremos, la se puede encontrar también en Giacomo Leopardi, que se va a tratar enseguida.

3. Leopardi: el rebaño sin tedio

La vivisección zoológica precisa de Rilke recuerda el diálogo que Giacomo Leopardi llevó a cabo con el mundo animal. Aunque no sea clara una referencia precisa a Leopardi por parte de Rilke, es posible encontrar algunas similitudes entre las obras de los dos autores. Rilke estuvo en contacto con el poeta italiano en diferentes etapas de su vida. Además, hay constancia de que había expresado una opinión sobre una opereta juvenil del italiano, que así evaluaba:

Hablamos mucho tiempo [...] de muchos interesantes problemas y finalmente de Leopardi; y estuvimos de acuerdo para juzgar el pesimismo del poeta antiartístico y elemental. Hemos observado, entre otras cosas, que durante su vida siempre estaba enfermo. Y es justo en los enfermos que aprecio profundamente el amor por la vida, la forma en que se imaginan [...]. Pueden, si su alma tiene un acorde, conseguir entender mucho más fácilmente el sentido de la eternidad.¹⁴

Se dedicó a la traducción de *Infinito* en el invierno de 1912, concretamente en Duino¹⁵. Por eso no es exagerado afirmar que el autor italiano pudiese ser una

¹² Ibid., p. 109.

¹³ Ídem.

¹⁴ R.M. Rilke, *Diario fiorentino*, Milano, SE, 2011, traducción propia, p. 48.

¹⁵ F. Russo, "Due canti di Leopardi tradotti da Rilke", *Studi germanici* 14, 1976, p. 337.

inspiración en la composición de las Elegías. En particular, en la octava se puede encontrar un reflejo de la obra del poeta de Recanati compuesta entre 1829 y 1830, el *Canto nocturno del pastor errante de Asia*¹⁶.

La canción forma parte del ciclo de Pisa-Recanati y fue publicada en 1831, en la edición florentina de los *Cantos*. Allí no aparece la figura del filósofo que medita, sino el alma sencilla del pastor que, desde su estatus de ignorante, ama las estrellas y la luna y que se pone muchas preguntas sobre la vida que no encuentran respuesta.

Ya podemos ver una posición muy clara en Leopardi: la validez de la pregunta de un filósofo tiene el mismo valor que aquella que se plantea un pastor, y de hecho tal vez es la simplicidad de este que le permite encontrar las respuestas con más eficacia. Se vuelve a la luna como si supiera más que él, con un tono resignado debido a la impotencia del hombre en frente de la naturaleza: quizás esto es el rasgo *elemental* del estilo de Leopardi rastreado por Rilke. En el momento en que habla con los elementos de la naturaleza, el protagonista de la canción utiliza un lenguaje directo y sencillo:

Intacta luna, tal
es el mortal estado.
Pero tú mortal no eres
y acaso cuanto digo no te importe.¹⁷

La falta de comunicación entre el ser humano y su entorno se determina en este caso no tanto por la diferente lengua, sino por una diferencia ontológica primordial que impide que los dos polos puedan entenderse. Toda composición destaca una brecha insalvable que el pastor advierte en contraste con los elementos de la naturaleza. Al final del poema, se introduce la figura de la bestia, a la cual el pastor pregunta el porqué de la distancia existencial que caracteriza la posición de los dos seres:

Oh, rebaño mío que reposas, oh tú, dichoso,
acaso ignorando tu miseria.
¡Cuánta envidia te tengo!
No sólo porque de afanes
te encuentras casi libre;
Y todo sufrimiento, todo daño,
cada temor extremo, pronto olvidas,

¹⁶ En este texto, se va a aprovechar de la traducción contenida en A. Colinas, *Leopardi*, Gijón, Júcar, 1985.

¹⁷ Ibid., p. 171.

acaso porque nunca sientes tedio.
Reposando a la sombra, en la hierba,
estás dichoso y sosegado;
Y la mayoría del año
vives en tal estado, sin molestia.
Yo a la sombra me siento, sobre el césped,
Y de hastío se llena
mi mente, como sentir una espuela clavada;
así que nunca he estado tan lejos, aun sentado,
de hallar la paz o espacio.
y ya nada deseo,
Y razón de llorar nunca he tenido.
Lo que tú gozas y cuánto
no sé decirlo; sí sé que eres dichoso.¹⁸

En estos versos, como en la octava elegía, el autor trata el tema de los animales para hacer preguntas: mientras Rilke hace una referencia a lo Abierto, Leopardi reconoce que el animal lleva una paz interior natural que le permite vivir en paz y feliz. La ausencia de dolor experimentado por la criatura es probablemente debido a su propia incapacidad para recordar: de hecho, la capacidad de olvidar el dolor le impide ser afectado por el mal existencial que Leopardi considera como el tedio.

El hombre es incapaz de resistirse al tedio, y en general a la angustia y al sufrimiento, porque incluso cuando intenta romper con el pasado con toda su fuerza, está gravado por una incapacidad para estar en paz:

Poco es el goce que yo siento,
oh rebaño mío, pero de ello no me duelo.
Si supieses hablar preguntaríate:
«Dime, ¿por qué yaciendo
ocioso, sin cuidados,
cada animal descansa
y yo, cuando reposo, siento tedio?»¹⁹

La conciencia de las preguntas a las cuales no se puede dar respuesta causa tedio al pastor. Debido a que los humanos ven el tiempo dividido en pasado, presente y

¹⁸ Ibid., p. 173.

¹⁹ Ídem.

futuro, no pueden vivir completamente en el momento presente. Y eso es lo que el pastor le pregunta al animal con resignada paciencia, pero es probable que ya sabe que la respuesta a su pregunta es una condición de vida que no le pertenece.

A Leopardi-pastor le gustaría encontrarse en la condición del animal, para que pudiera disfrutar de la felicidad de la naturaleza:

Quizá si alas tuviese
para ir a las nubes
y contar una a una las estrellas,
o, como el trueno, errar de cima en cima
sería más feliz, dulce rebaño,
sería más feliz, cándida luna.²⁰

También aquí se encuentra una figura utilizada por Rilke, la de las aves cuyo vuelo representa la libertad y la felicidad denegadas al hombre. El hecho de volar, perdiendo el contacto físico con la tierra: esto permitiría al hombre a liberarse de la carga de la conciencia. Por otra parte, incluso en Leopardi hay la duda de que tal vez hasta los animales conozcan aburrimiento:

O es que tal vez se aleja
de la verdad mi mente, si pienso en otra suerte:
acaso en toda forma,
en todo estado, ya sea en cuna o en cubil,
es funesto a quien nace el nacimiento.²¹

Es probable que la acción misma de venir a la luz garantiza un dolor existencial relacionado con la memoria del pasado, del momento del nacimiento en sí. Para el escritor italiano no hay consuelo metafísico, aunque en *La Ginestra* es precisamente esta falta de una realidad metafísica la que funda la necesidad de un compromiso social.

Por otro lado, para Rilke hay una condición metafísica absoluta, pero está en un modo de existencia en lo que hay un eterno presente y por lo tanto rastreable en el útero. Esta concepción de un fondo diferente en los dos autores también permite ver una actitud diferente hacia el animal del cual hablamos: el poeta de Praga, con el apoyo de su fe religiosa, tiene admiración por ello, porque ve el reflejo de la creación

²⁰ Ibid., p. 175.

²¹ Ídem.

y la perfección; por otro lado, el ateo Leopardi, impulsado por un sentimiento de injusticia cósmica, dice sentir envidia hacia los animales.

Es posible encontrar otras similitudes entre el pensamiento de Leopardi y Rilke, siempre en relación con la concepción del mundo animal. En el *Elogio de los pájaros*, obra en prosa perteneciente a la *Opúsculos moral* de 1824, Leopardi escribió sobre la abundante vida interior de los pájaros. Sin embargo, esta abundancia de vida interior sería más parecida a la abundancia de los niños que a aquella de los adultos, de tal manera que el poeta expresa el deseo de convertirse en un pájaro.²²

La referencia a la vida interior abundante (en relación con el exterior determinado por la riqueza de la capacidad de volar) lleva a los pájaros a una condición de mayor paz; aquí se retoma un elemento presente varias veces en las elegías de Rilke: la capacidad del niño de acceder a la felicidad. Por tanto, existe una fuerte antiespecismo en Leopardi que impregna toda su obra. El alma del animal no sólo reconoce la igual dignidad que la del hombre, sino que también desempeña un valor existencial más fuerte.

Esa connotación del pensamiento leopardiano ya está presente en su periodo juvenil, en la *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, una obra de 1811 ya parece claro este concepto. El texto puede ser considerado el primer encuentro filosófico del autor con el animal, donde Leopardi ya argumenta con convicción que la posición de que los brutos (con este nombre se refiere a los animales) poseen una especie de alma espiritual²³.

4. Heidegger: perturbamiento y aburrimiento profundo

Lo que se ha querido indicar hasta aquí es que tanto en Leopardi como en Rilke la concepción antropocéntrica se invierte: el ser humano no tiene acceso prioritario a la verdadera esencia del mundo que le rodea. La modernidad cartesiana centrada en el sujeto humano queda totalmente invertida: el animal es el que puede ver lo Abierto, en el sentido de la Unidad ilimitada.

La dialéctica sujeto-objeto lleva al sujeto a convertir el mundo en objeto representado: es a través de la separación entre sujeto y objeto que el hombre se ve privado de la oportunidad de ser parte del Todo. El concepto rilkeano de Abierto recibió fuertes críticas por el filósofo alemán Heidegger, que no parece estar de acuerdo con

²² G. Leopardi, *Operette Morali*, consultado en http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_8/t345.pdf

²³ G. Leopardi, *Dissertazione Sopra l'Anima Delle Bestie E Altri Scritti Selvaggi*, Milán, AgireOra, 2014, p. 151.

el poeta ya en la propia definición: “Lo que Rilke llama “lo Abierto” es diferente en todos los aspectos de ‘lo abierto’ pensado en su conexión esencial con ἀλήθεια”²⁴.

Según Heidegger, es solo el hombre el que puede acceder a lo Abierto de una forma verdadera, por el hecho de que animales y plantas, que no poseen el idioma, se colocan en una posición de dependencia hacia el exterior y no son capaces de “ver” realmente el descubrimiento del ser, de tal manera que “nunca sería posible para una piedra, como tampoco para un avión, elevarse hacia el sol en el alborozo y moverse como una alondra, la cual, empero, no ve lo abierto”²⁵.

El símbolo que más se aleja de la figura del hombre, el avión, se considera aquí incapaz de acceder a lo Abierto. La figura que mejor representa la libertad condicionada para Rilke y Leopardi está incluida por Heidegger dentro de los seres que no tienen acceso al ente. Para entender la posición de Heidegger, recuperada por Giorgio Agamben²⁶, es necesario recurrir a la afirmación de que “la piedra es *sin mundo*, el animal es *pobre de mundo* y el hombre *configura mundo*”²⁷.

La cuestión se refiere a la diferencia entre el hombre y el animal. La pobreza perteneciente al mundo animal muestra que solo puede actuar en virtud de la condición de perturbamiento en la que viven sus vidas:

Solo en tanto que el animal está perturbado conforme a su esencia, puede conducirse [...] El perturbamiento es la condición de posibilidad de que el animal, conforme a su esencia, *se conduzca en un medio circunstante, pero jamás en un mundo*.²⁸

Una vez descrito el estado de perturbamiento, se puede introducir la relación del animal en estado de perturbamiento con el ente:

En el perturbamiento, lo ente *no es manifiesto* para la conducta del animal, no está abierto, pero, precisamente por eso, *tampoco está cerrado*. [...] el perturbamiento del animal pone al animal esencialmente fuera de la posibilidad de que lo ente sea para él, ni como abierto ni como cerrado. [...] A causa de esta agitación, el animal pende, por así decirlo, entre sí mismo y el medio circundante, sin que experimente ni lo uno ni lo otro en tanto que ente.²⁹

Por lo tanto, el ente está abierto, pero no revelado para el animal: esto es lo que Heidegger entiende por *pobreza de mundo*. El autor recupera el perturbamiento del animal para tratar otro tema cercano a Rilke y Leopardi: el aburrimiento profundo. En efecto, el perturbamiento se entiende como *la exposición sin relevamiento*: el abu-

²⁴ M. Heidegger, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, p. 196.

²⁵ Ibid., pp. 205-206.

²⁶ G. Agamben, *Lo abierto*, Córdoba, Adriana Hidalgo, 2006.

²⁷ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid, Alianza, 2007, p. 225.

²⁸ Ibid., p. 291.

²⁹ Ibid., pp. 301-302.

rrimiento lleva al Dasein a algo que se le niega, al igual que el animal está expuesto a un relevamiento en su estado de perturbamiento.

La condición de imposibilidad que caracteriza el aburrimiento revela la posibilidad original, que es la fuente de posibilidad. Esto distingue el perturbamiento animal del aburrimiento profundo: mientras que el animal es incapaz de liberarse del estado de perturbamiento, el hombre puede pasar, a través del aburrimiento profundo, desde la pobreza del mundo a su configuración, para convertirse en *Dasein*. En este sentido, el ser humano es un animal que “ha aprendido a aburirse, se ha despertado del propio perturbamiento y al propio perturbamiento. Este despertar del viviente a su propio ser perturbado, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano.”³⁰

Así, mientras por Rilke y Leopardi el animal es lo único que puede ver lo Abierto, ya que no está atrapado en las categorías de la conciencia y la memoria, para Heidegger el hombre puede aprovechar su proximidad animal en un estado de perturbamiento para transformar este aburrimiento profundo para abrir realmente sus ojos y ver el ente revelado.

5. Derrida: el animal que luego estoy si(gui)endo

La dura crítica de Heidegger resulta ser muy convincente desde un punto de vista formal. El análisis del perturbamiento de los animales, también comprobado por el análisis de algunos experimentos sobre las abejas que siguieron a alimentarse de la miel, incluso después de la eliminación del abdomen, sugiere que, efectivamente, puede haber una falta de conciencia en los animales que lo llevaron a ser atrapado y absorbido por el mundo que le rodea.

Sin embargo, lo que trata Heidegger sigue siendo una demostración desde el punto de vista del ser humano, de acuerdo a las categorías probablemente sólo humanas. Lo que Rilke-Leopardi hacen es intentar escuchar una esencia diferente de otras formas de vida, poniendo en duda la posición privilegiada de la esencia humana en favor de una ampliación de los límites tradicionalmente establecidos.

La grandeza poética de los textos analizados se encuentra precisamente en la aceptación de la imposibilidad de llegar a una respuesta integral, imaginando un diálogo que se quede abierto. Parece que la respuesta de Derrida a Heidegger se encuentra en la obra *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Proponiendo una lectura diferente de las palabras del filósofo alemán, así escribe:

³⁰ G. Agamben, *Lo Abierto*, op. cit., p. 129.

No podemos determinar a su vez la animalidad del animal más que si se esclarece aquello que constituye la naturaleza viva del ser vivo a diferencia de lo que carece de vida de lo que no tiene siquiera la posibilidad de morir. Una piedra no puede morir, porque no vive.³¹

El filósofo francés considera que no es posible establecer una clara diferencia entre la esencia de la animalidad y la esencia de la humanidad, ya que ambos comparten una pertenencia a la animalidad en general. Derrida intenta invertir la lógica de Heidegger:

En otras palabras: decir del animal que es pobre en mundo es mostrar que tiene un mundo. [...] El animal está «privado» y dicha privación implica que tenga un sentimiento: «sentirse pobre» es una «manera de sentirse ser», una tonalidad, un sentimiento. El animal experimenta la privación de ese mundo.³²

Así pues, el animal no tiene algo en menos, sino que tiene algo más que un hombre. El hecho de que nos mire nos hace responsables de ello, porque es otro con respecto a nosotros. Según Derrida, desde aquí comienza nuestro pensamiento, así que empezamos desde luego a pensar en la cuestión del animal en sí (no en la cuestión del animal solo racional): el animal que luego sigo siendo.

El hecho de estar desnudo delante del animal nos hace redescubrir expuestos, y nos enfrenta a la inmediatez original de la vida misma. En este sentido el animal, según Derrida, tiene un algo distinto de nosotros, y eso nos permite conocer con mayor claridad aún nuestra propia pregunta existencial. El reconocimiento de una vida diferente de la que nos pertenece es un fundamento de un nuevo tipo de responsabilidad ética. A través de la apertura hacia el animal-otro que hay en el mundo, se puede llegar así a una forma de respeto extendido a la vida en general. Según lo sugerido por Milan Kundera:

La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse con absoluta limpieza y libertad en relación con quien no representa fuerza alguna. La verdadera prueba de la moralidad de la humanidad, la más honda (situada a tal profundidad que escapa a nuestra percepción), radica en su relación con aquellos que están a su merced: los animales.³³

La responsabilidad de preguntarse acerca de las formas de vida que acompañan la nuestra: uno podría aventurarse a decir que quizás esto es un gesto típicamente humano.

³¹ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 182.

³² Ibid., p. 183.

³³ M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G., *Lo abierto*, Córdoba, Adriana Hidalgo, 2006;
- Aristóteles, *Acerca del Alma*, Barcelona, Gredos 2003;
- *Política*, Madrid, Gredos, 1998.
- Colinas, A., *Leopardi*, Gijón, Júcar, 1985.
- De Sanctis, F., *Storia della letteratura italiana*, Milán, Bur, 2006.
- Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008.
- Heidegger, M. *Parménides*, Madrid, Akal, 2005;
- *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007.
- Leopardi G., *Cantos, Pensamientos*, Madrid, Debolsillo, 2008;
- *Dissertazione Sopra l'Anima Delle Bestie E Altri Scritti Selvaggi*, Milán, Agi-reOra, 2014
- *Operette Morali*, Milán, Einaudi, 1989.
- Rilke R. M., *Diario fiorentino*, Milán, SE, 2011;
- *Elegías de Duino*, Madrid, Cátedra 2015.
- Russo, F., “Due canti di Leopardi tradotti da Rilke”, *Studi germanici* 14, 1976, pp. 333-346.



*The cellarer of the Blood of Christ: The Roman Pontiff
in the letters from Catherine of Siena to Gregory XI*

*El bodeguero de la Sangre de Cristo:
el romano pontífice en las cartas
de Catalina de Siena a Gregorio XI*

ANASTASÍA ASSIMAKÓPOLOS FIGUEROA

Facultad de Derecho, Universidad de los Andes, Chile
anastasia@uandes.cl

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.013>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 259-276



Recibido: 18/03/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

Este artículo trata del oficio del romano pontífice en las cartas de Catalina de Siena a Gregorio XI. Desde su propia experiencia y en un lenguaje femenino la autora reflexionó sobre el primado petrino uniendo aspectos teóricos y prácticos. En sus misivas destacó que la potestad papal era para ser pastor y bodeguero de la Sangre de Cristo. Su mal desempeño era un tema que afectaba a los miembros de la Iglesia. Por otra parte, explicó que la unidad de la Iglesia, como misión fundamental del papa, se traducía para Gregorio XI en el retorno a su legítima sede en Roma.

Abstract

This article deals with the office of the Roman Pontiff in the letters from Catherine of Siena to Gregory XI. From her own experience and in a feminine language she reflected on the Petrine primacy bringing together theoretical and practical aspects. In her letters, she highlighted that the papal authority was to serve as a shepherd and cellar keeper of the Blood of Christ. His poor performance was an issue that affected the members of the Church. Likewise, she explained to Gregory XI, that the unity of the Church, as the fundamental mission of the Pope, demanded his return to his legitimate see in Rome.

Palabras clave: *Catalina de Siena, romano pontífice, doctoras de la Iglesia, potestad de gobierno.*

Keywords: *Catherine of Siena, Roman Pontiff, Doctors of the Church, power of government.*

Introducción

Este artículo trata del oficio del romano pontífice en las cartas de Catalina de Siena a Gregorio XI. La escritora es la autora de la mayor colección epistolar femenina de la Edad Media y desarrolló en profundidad ese género literario en lengua vernácula. En su obra reinterpretó la doctrina sobre el romano pontífice con metáforas tomadas de su propia vida, de las costumbres de su tiempo y del entorno dominicano, orden a la cual estaba unida al ser *mantellata*. Así manifestó al papa cuál era su función en la Iglesia y la importancia de su retorno a Roma como sede de Pedro de quien era sucesor.

Las cartas de Catalina a Gregorio XI tenían como objetivos fundamentales la paz social, la reforma de la Iglesia, la recuperación de Tierra Santa (declaración de la cruzada) y el retorno del papa a Roma¹. Esta última era la finalidad más importante², a la que la autora llamaba el “santo propósito”³.

En este artículo se expondrá en primer lugar el contexto de las cartas de Catalina a Gregorio XI. Luego, se tratará del epistolario en sí mismo. Finalmente, se analizarán las imágenes con las que la autora describe el oficio del romano pontífice: pastor y bodeguero de la sangre de Cristo. Las palabras de esta Doctora de la Iglesia son perennes y pueden ayudar a comprender la función del papa en nuestros días.

1. Contexto de las cartas

En 1376 una carta llegó a la residencia papal de Aviñón, lugar donde vivían los pontífices desde hacía 70 años. Muchas razones determinaron el traslado de la máxima autoridad de la Iglesia a Francia, pero convergían en un punto en común:

¹ Vauchez, André, *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, Barcelona: Herder, 2017.

² Beattie, Blake, “Catherine of Siena and the Papacy”, en *A Companion to Catherine of Siena*, Carolyn Muessig, George Ferzoco y Beverly Kienzle (dirs.), Leiden: Brill, 2012, pp. 73-98. https://doi.org/10.1163/9789004225428_005. Con respecto a la convocatoria a la cruzada se puede mencionar

Villegas, Diana L, “Catherine of Siena’s crusade letters: Spirituality and political context”, *HTS Téologiese Studies/ Theological Studies* 77 nº2, 2021, a6499, pp. 1-9. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6499>

³ Catalina de Siena, *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina*, Salamanca: Editorial San Esteban, 1982, cartas nn. 185, 196, 206, 218, 229. En adelante se citarán las cartas solo con el número de esta edición.

Roma se volvió peligroso para el papado⁴. ¿Quiénes eran la autora y el receptor de la misiva? La escritora era Catalina de Siena (Siena 1347- Roma 1380) y el destinatario el papa Gregorio XI (Rosiers-d'Égletons 1330- Roma 1378). Catalina era hija del tintorero sienés Jacopo di Benincasa y de Lapa di Puccio di Piagente. A los 18 años se había incorporado a las *mantellate* de su ciudad. Estas eran una agrupación de mujeres que, sin emitir votos religiosos, seguían la espiritualidad de Santo Domingo de Guzmán, vivían con sus familias y se dedicaban a la penitencia, la oración y la caridad con enfermos y encarcelados⁵.

Al tiempo de enviar su primera carta al pontífice Catalina ya era conocida en Italia⁶. Sin embargo, antes de iniciar su actividad pública se había dedicado varios años a la vida de oración y trabajo doméstico en su casa con poco contacto con sus parientes, hasta que Cristo la llamó a involucrarse en los problemas de su sociedad para la salvación de las almas en 1368⁷. Así, empezó por convivir más con su familia y realizar actividades asistenciales⁸. Durante la peste bubónica que asoló Siena en 1374 cuidó enfermos en el hospital⁹. También procuró pacificar a personas y grupos contrapuestos¹⁰. Uno de los medios que utilizó para cumplir la misión divina fueron las misivas que envió a personas de diversa posición política y social a partir de 1375.

El amor a Cristo era su motivación para reformar la sociedad civil y la Iglesia, de modo que tanto la vida personal como la comunitaria fueran acordes con el designio divino¹¹. Tuvo una vocación original en la que compaginó una profunda experiencia espiritual con la intervención en los principales problemas políticos y eclesiásticos de su tiempo¹². La santa sienesa es una figura que ha trascendido su época. Ha sido objeto de interés de estudiosos de distintas áreas del saber y de autores como Sigrid Undset, quien escribió un libro sobre ella después de haber recibido el premio Nobel¹³.

⁴ Beattie, B, “Catherine of Siena and the Papacy”, op. cit., p. 75.

⁵ Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., p. 33.

⁶ Falkeid, Unn, “Catherine of Siena and the Mystical body of the Church”, en *The Avignon Papacy Contested: An Intellectual History from Dante to Catherine of Siena*, Unn Falkeid (dir.), Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2017, pp. 146-171. <https://doi.org/10.4159/9780674982871>

⁷ Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., p. 67.

⁸ Luongo, Thomas, *The saintly Politics of Catherine of Siena*. Ithaca: Cornell University Press, 2006. <https://doi.org/10.7591/9781501728297>

⁹ Noffke, Suzanne, O.P., “Introduction”, en *Catherine of Siena. The Dialogue*, traducido por Suzanne Noffke O.P., New York: Paulist Press, 1980, pp. 1-22.

¹⁰ Scott, Karen, “St. Catherine of Siena, ‘Apostola’”, *Church History* 61, nº 1, 2009, pp. 34-46. <https://doi.org/10.2307/3168001>

¹¹ Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., pp. 105 y 191.

¹² Scott, K., “St. Catherine of Siena, ‘Apostola’”, op. cit., p. 36.

¹³ Undset, Sigrid, *Santa Catalina de Siena*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

El destinatario de la carta que se mencionó al principio era Gregorio XI, quien había sido elegido papa en el cónclave de Aviñón de 1370, cuando solo era diácono. Era un hombre de oración y docto, pero de carácter delicado e influenciable¹⁴. Al asumir el cargo ya había tomado la decisión de trasladarse a la ciudad eterna, pero no veía el momento oportuno de hacerlo¹⁵. Consta que en 1372 manifestó ese deseo a cardenales, al embajador de Roma y a representantes de algunos príncipes cristianos¹⁶.

Antes de conocer personalmente a Catalina, Gregorio XI le envió un representante para pedirle que rezara por él y la Iglesia¹⁷. A partir de ese momento la oración y el trabajo de la *mantellata* se dirigieron principalmente a esos fines¹⁸. En 1376 pudieron reunirse, porque ella fue a Aviñón para interceder por los florentinos, quienes habían sido sancionados por el pontífice con un entredicho¹⁹. Allí trataron sobre el retorno del sucesor de Pedro a Italia²⁰. En la última entrevista que tuvieron, el papa preguntó a la *mantellata* cuál era la voluntad de Dios al respecto. Ella respondió que él lo sabía bien porque había hecho el voto de regresar a Roma. Las palabras de la santa lo sorprendieron, porque esa promesa no la había comunicado a nadie, y le dieron valor para cumplir su juramento²¹.

Gregorio XI salió de Aviñón en 1376 y llegó a Roma en 1377. Catalina de Siena lo animó a través de cartas en el transcurso de su viaje. Además, el pontífice la visitó de incógnito en Génova, ya que dudaba si continuar su camino porque tenía muchas dificultades²². Si bien el sucesor de Pedro retornó a su sede, hay autores que afirman que no es mérito exclusivo de la *mantellata*, aunque el papa necesitó de su autoridad moral para tener la fuerza para realizar esa tarea²³. Vauchez estima que la santa desempeñó un papel catalizador al transmitir al pontífice la determinación que le faltaba²⁴. En todo caso, sí se puede sostener que Catalina hizo lo posible para que el vicario de Cristo volviera a la ciudad eterna y fuera aceptado por los reinos

¹⁴ Giunta, Diega, “Caterina da Siena e il ritorno del Papato a Roma”, en *I Papi della memoria: la storia di alcuni grandi Pontefici che hanno segnato il cammino della Chiesa e dell'Umanità ed opere recuperate dall'Arma dei Carabinieri, Guardia di Finanza e Polizia di Stato*, Mario Lolli Ghetti (dir.), Roma: Gangemi Editore, 2012, pp. 29-32.

¹⁵ Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., p. 146; Falkeid, U., “Catherine of Siena and the Mystical body of the Church”, op. cit., p. 151.

¹⁶ Beattie, B., “Catherine of Siena and the Papacy”, op. cit., p. 83.

¹⁷ Carta n. 267 a Fray Bartolomé Dominici y Fray Tomás de Antonio.

¹⁸ Falkeid, U., “Catherine of Siena and the Mystical body of the Church”, op. cit., p. 146.

¹⁹ Noffke, Suzanne, O.P., “Introduction”, op. cit., p. 5.

²⁰ Carta n. 232.

²¹ Giunta, D., “Caterina da Siena e il ritorno del Papato a Roma”, op. cit., p. 31.

²² Comentario a Oración 3 en *Catalina de Siena. Díálogo, Oraciones y Soliloquios*, traducido por José Salvador y Conde O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 452.

²³ Luongo, T., *The saintly Politics of Catherine of Siena*, op. cit., p. 57; Beattie, B., “Catherine of Siena and the Papacy”, op. cit., p. 85.

²⁴ Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., p. 148.

de Italia²⁵. Por eso Pablo VI declaró que el regreso del pontífice a su sede legítima fue la cumbre de la actividad de esta Doctora de la Iglesia²⁶.

La estancia de Gregorio XI en la ciudad eterna fue difícil porque se sentía extraño en un país con muchas disputas internas. Los romanos no le concedieron el poder de la Urbe y los florentinos transgredieron el entredicho. También hubo acciones militares abusivas del ejército papal que justificaron para algunos la desobediencia a su autoridad²⁷. Estos hechos pueden explicar el debilitamiento de la relación entre Catalina y el pontífice²⁸. Desde su llegada a Roma este no quiso contestar sus cartas ni darle audiencia, aunque la envió como embajadora ante Florencia en 1378. Falkeid estima que no sería ilógico pensar que el papa lamentó haberla escuchado²⁹. Por su parte, la *mantellata* se sintió responsable del fracaso de Gregorio XI y quiso que él lo supiera³⁰.

El amor al romano pontífice y la fe en el origen cristológico de este oficio la llevaron a afirmar que ir contra el papa era oponerse a Dios mismo³¹. Esta convicción también le permitió ver al sucesor de Pedro y vicario de Cristo en Gregorio XI, una persona buena pero indecisa, sin las virtudes ni el carácter necesarios para hacerse querer y respetar por los estados italianos³². Con todo, el retorno del papado a Roma no fue un fracaso. Pese a los vaivenes de la historia, los romanos pontifices han ejercido el oficio primacial desde su sede legítima, ejerciendo la paternidad espiritual sobre millones de cristianos de todas las naciones. Aviñón fue solo un paréntesis momentáneo.

2. Las cartas de Catalina de Siena a Gregorio XI

Catalina se dirigió a Gregorio XI a través de cartas, género literario que implica la comunicación directa con el destinatario. Han llegado a nuestros días quince misivas de la *mantellata* sienesa a este pontífice, compuestas entre 1376 y 1377, que abarcan desde la residencia papal en Aviñón a su estancia en Roma. La “escritora de

²⁵ Carta n. 207.

²⁶ Pablo VI, *Proclamazione di Santa Caterina da Siena Dottore della Chiesa, Omelia del santo Padre Paolo VI*, 3 ottobre 1970. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19701003.html

²⁷ Giunta, D., “Caterina da Siena e il ritorno del Papato a Roma”, op. cit., p. 31; Beattie, B., “Catherine of Siena and the Papacy”, op. cit., p. 8.

²⁸ Beattie, B., “Catherine of Siena and the Papacy”, op. cit., p. 95.

²⁹ Falkeid, U., “Catherine of Siena and the Mystical body of the Church”, op. cit., p. 155.

³⁰ Carta n. 267 a Raimundo de Capua.

³¹ Carta n. 207.

³² Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., p. 131.

cartas azules en la plaza más bella del mundo” en palabras de Gabriel García Márquez³³, desarrolló a tal punto el estilo epistolar en lengua vernácula que es la autora de la colección femenina más importante del medioevo³⁴. Además, es la primera mujer de la que se dispone mucha documentación a través de su propia obra³⁵.

Como otras mujeres de su época, Catalina aprendió a leer y escribir, probablemente en la comunidad de *mantellate* de Siena³⁶. Ella se reconocía a sí misma como autora y escritora³⁷. Podía redactar de su puño y letra, si bien muchas veces dictaba sus cartas como era costumbre en su tiempo³⁸. De todas formas, no hay duda de la autoría de su epistolario³⁹. Este tenía un esquema habitual. Primero invocaba a Jesús crucificado y a la dulce Virgen María. Luego saludaba al destinatario y enunciaba el motivo o el tema de la carta. A continuación, desarrollaba el cuerpo doctrinal de la misma, para, finalmente, despedirse⁴⁰. Si bien llegó a tratar temas políticos, el objetivo de sus cartas fue siempre espiritual⁴¹.

Catalina utilizaba en sus escritos una base cultural común con sus destinatarios y le daba una interpretación espiritual singular⁴². Ella era curiosa intelectualmente e hizo suyo todo el conocimiento que tuvo a su alcance. Lo asimiló de tal manera que pudo resignificarlo y aplicarlo a nuevas situaciones, permaneciendo fiel a la Revelación, la Tradición y el Magisterio eclesiástico. En este sentido, Noffke afirma que lo original en esta autora es su capacidad de actualizar y vivificar fórmulas del acervo eclesial y expresarlas con metáforas tomadas de la vida diaria, de su propia biografía y de autores del entorno dominico⁴³. La espiritualidad y el patrimonio cultural de esta orden religiosa también aparecen en los textos de la santa, por ejemplo, la teología de Tomás de Aquino y el *Speculum Naturale* de

³³ García Márquez, G., *Vivir para contarla*, Barcelona: Mondadori, 2002.

³⁴ Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., pp. 237, 260 y 262.

³⁵ Ibid., p. 18; Falkeid, U., “Catherine of Siena and the Mystical body of the Church”, op. cit., p. 156.

³⁶ Murano, G., “Ó scritte di mia mano in su l’Isola della Rocca”, *Reti Medievali Rivista* 18, n° 1, 2017, pp. 139-176 ; Webb, H., “Catherine of Siena’s Heart”, *Speculum* 80 n° 3, Jul., 2005, pp. 802-817. <https://doi.org/10.1017/S0038713400007971>

³⁷ Carta n. 272.

³⁸ Murano, G., “Ó ecritte di mia mano in su l’Isola della Rocca”, op. cit., p. 161.

³⁹ Mangano Ragazzi, G., *Obeying the Truth: Discretion in the spiritual writings of Saint Catherine of Siena*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 36-37. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199344512.001.0001>; Beattie, B., “Catherine of Siena and the Papacy”, op. cit., p. 91.

⁴⁰ Salvador y Conde, J., O.P., “Espíritu y doctrina de Catalina de Siena”, en *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina*, José Salvador y Conde O.P. (dir.), Salamanca: Editorial San Esteban, 1982, p. 220.

⁴¹ Villegas D. L., “Catherine of Siena’s Spirituality of Political Engagement”, *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77, n° 2, 2021, a6319., pp. 1-9. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6319>

⁴² Volpato, A., “Le conoscenze scientifiche di s. Caterina”, en *Con l’occhio e con lume. Atti del corso seminariale di studi su S. Caterina da Siena*, Luigi Trenti y Bente Klange Addabbo (dirs.), Siena: Edizioni Cantagalli, 1999, pp. 191-202.

⁴³ Noffke, Suzanne, O.P., “Introduction”, op. cit., p. 10.

Vincenzo di Beauvais⁴⁴. Sin embargo, la fuente primaria del pensamiento catalán era la Sagrada Escritura y san Pablo fue el autor bíblico más citado⁴⁵.

La autora escribía en toscano, aunque sus destinatarios no conocieran esa lengua y pese a estar cerca de religiosos que podían traducir sus palabras al latín eclesiástico⁴⁶. Se podría decir que usar su idioma nativo facilitaba que las imágenes empleadas mantuvieran la fuerza y viveza originales, subrayando la seriedad de su mensaje. Así expresaba que el retorno de Gregorio XI a la ciudad eterna eran el mensaje de la tierra misma, de Roma como sede propia del papado⁴⁷. Por eso Catalina hablaba del viaje del pontífice como su “venida”⁴⁸. Por otra parte, la *mantellata* se denominaba a sí misma “sierva y esclava de los siervos de Dios”, expresión que evocaba el de *Servus Servorum Dei*, título que el pontífice utilizaba desde el siglo VI y con el que iniciaba las bulas. De esta manera quería expresar que la autoridad de sus palabras se originaba en Dios que la había llamado a transmitirlas⁴⁹.

Catalina quería que el receptor de sus misivas realizara lo que era bueno para su alma. Escribía con caridad porque pensaba que el ser humano, creado por amor, solo comprendía y le atraía el lenguaje de la benevolencia⁵⁰. La autora solía conocer el carácter del destinatario, aspecto al que daba especial importancia⁵¹. Por otra parte, su personalidad vehemente se ve reflejada en las cartas a Gregorio XI, en las que conjugó el respeto a la autoridad con la claridad al exponer la verdad. Lo trataba con un tono familiar fundado en la convicción de la paternidad espiritual del pontífice⁵². Por eso la santa llamaba “padre” al romano pontífice de distintas maneras: “padre”⁵³, “padre mío”⁵⁴, “papaíto”⁵⁵, “dulce padre” o “papa”⁵⁶, “santísimo padre”⁵⁷, “dulce papaíto”⁵⁸, “benigno padre mío”⁵⁹, “padre en Cristo”⁶⁰. En algunas epístolas antes de pedirle algo importante, como trasladarse

⁴⁴ Ídem; Webb, H., “Catherine of Siena’s Heart”, op. cit., p. 804; Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., p. 301; Catalina menciona a Santo Tomás de Aquino expresamente en la carta n. 272.

⁴⁵ Murano, G., “Ó scritte di mia mano in su l’Isola della Rocca”, op. cit., p. 149.

⁴⁶ Falkeid, U., “Catherine of Siena and the Mystical body of the Church”, op. cit., p. 153.

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ Cartas nn. 185, 196, 206, 229.

⁴⁹ Falkeid, U., “Catherine of Siena and the Mystical body of the Church”, op. cit., p. 154.

⁵⁰ Cartas nn. 196, 270, 285.

⁵¹ Beattie, B., “Catherine of Siena and the Papacy”, op. cit., p. 96.

⁵² Beattie, B., “Catherine of Siena and the Papacy”, op. cit., p. 80; Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., p. 263.

⁵³ Cartas nn. 209, 299.

⁵⁴ Carta n. 206.

⁵⁵ Carta n. 218, 270.

⁵⁶ Cartas nn. 218, 255.

⁵⁷ Cartas nn. 252, 255.

⁵⁸ Cartas nn. 169, 206, 209, 218, 252, 255, 285.

⁵⁹ Carta n. 218.

⁶⁰ Cartas nn. 206, 209, 218, 230.

a Roma o cambiar aspectos de su carácter⁶¹, lo trata de manera muy afectuosa⁶². Es una forma común del lenguaje de los niños hacia sus progenitores, que en ella parece ser manifestación de la filiación divina y de la experiencia de haber tenido un progenitor comprensivo⁶³.

Con respecto al retorno del papa a Roma, la santa recordó varias veces a Gregorio XI que él mismo había llegado al convencimiento de trasladarse a la ciudad eterna. Asimismo, le insistió que era Voluntad de Dios⁶⁴. Le explicó que la mejor señal de ello era que mientras más obstáculos tuviera, más crecería en el pontífice la fortaleza para cumplir su deber aún en contra de su propio carácter⁶⁵. Por eso le pidió que se pusiera en marcha con premura y dejara de ser negligente⁶⁶, que fuera valiente y abandonara el amor propio⁶⁷, que desoyera los consejos contarios a su partida⁶⁸.

Le recordó que la tardanza en cumplir su promesa había provocado muchos males, que aumentarían si el papa no la cumplía cuando ya lo había anunciado, porque produciría un gran escándalo entre los cristianos, quienes se rebelarían espiritual y temporalmente⁶⁹. Al contrario, ir a Roma era consolar a los fieles y dar vida a la Iglesia⁷⁰. Por eso, del retorno a su sede legítima vendría la paz y la reforma eclesial⁷¹.

Que Gregorio XI se estableciera en la ciudad eterna estaba directamente relacionado con el ejercicio del poder para ser pastor y padre⁷². Era tomar posesión de la sede de Pedro⁷³. Vauchez señala que Catalina estimaba que solo del papa como cabeza de la Iglesia podía originarse una reforma eclesiástica eficaz y la pacificación de la península itálica. Además, solo viviendo allí el pontífice podía gobernar realmente la diócesis de Roma, de la que era el obispo titular⁷⁴. En este sentido, el servicio de la santa de Siena al vicario de Cristo fue coherente con la misión a la que Dios la llamó⁷⁵.

Podría afirmarse que Catalina fue una mujer escuchada porque sus cartas tuvieron efecto en sus receptores, como es el caso de Gregorio XI. Quizá no en una

⁶¹ Cartas nn. 185, 252, 270.

⁶² Por ejemplo, en la carta n. 299 antes de insistirle que vuelva a Roma.

⁶³ Luongo, T., *The saintly Politics of Catherine of Siena*, op. cit., p. 33.

⁶⁴ Cartas nn. 196, 206, 229, 231, 233, 238, 239, 252.

⁶⁵ Carta n. 238.

⁶⁶ Cartas nn. 185, 229, 231, 238.

⁶⁷ Cartas nn. 229, 231, 233, 238, 252.

⁶⁸ Cartas nn. 239, 233, 255

⁶⁹ Carta n. 239.

⁷⁰ Cartas nn. 185, 196, 231, 255.

⁷¹ Cartas nn. 206, 239.

⁷² Carta n. 239.

⁷³ Cartas nn. 196, 206, 252.

⁷⁴ Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, op. cit., p. 113.

⁷⁵ Beattie, B., "Catherine of Siena and the Papacy", op. cit., p. 73.

primera oportunidad, pero sí al final. Ella acompañaba sus misivas con oración y sacrificios. En ocasiones sus epístolas eran seguidas por ella misma, dado que acudía personalmente a reforzar la petición que había hecho de manera escrita, como es el caso de su viaje a Aviñón mencionado más arriba. Además, respondía las consultas que se le hacía, como en la carta n. 229 donde ella le dijo al pontífice que no aplace el viaje más allá de septiembre, consejo que el papa siguió.

3. El oficio del romano pontífice: pastor y bodeguero

El oficio eclesiástico del romano pontífice como cabeza visible de la Iglesia y titular de la plenitud de la potestad de régimen tiene su origen en las palabras y acciones de Cristo. Dentro de los textos del Nuevo Testamento que tratan del gobierno de la Iglesia, la tradición eclesial ha privilegiado los pasajes de Mateo 16: 16-19 y Juan 21: 15-17 como momentos concretos en los que Jesús dio el poder a Pedro sobre toda la comunidad de creyentes, con la capacidad de transmitirlo a sus sucesores.

Con su bagaje intelectual y espiritual, Catalina de Siena presentó a Gregorio XI cuál era su función en la Iglesia. Para esto, la autora usó imágenes que tomó de la misma Biblia, de la vida diaria y de su propia experiencia. En este acápite nos referiremos a dos de las metáforas aplicadas al romano pontífice, con las que sintetizó la doctrina sobre este oficio eclesiástico: pastor de las ovejas y bodeguero de la Sangre de Cristo.

3.1. Pastor y ovejas

El poder del romano pontífice es para ser pastor en el sentido bíblico. Con esta expresión se presenta Dios ante el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento⁷⁶, y en el Nuevo Testamento Jesús dice de sí mismo que es el Buen Pastor⁷⁷. Además, Cristo dio el mandato al apóstol Pedro de apacentar a sus corderos⁷⁸. Catalina usó ese término para referirse a quien tenía el oficio de cuidar espiritualmente a una comunidad de creyentes. El poder de Gregorio XI era para entregar a los cristianos los medios para vivir el Evangelio: la palabra de Dios y los sacramentos.

⁷⁶ Por ejemplo, en Isaías 40:11; Miqueas 4: 6-7; Salmos 23 y 78.

⁷⁷ Juan 10: 1-16.

⁷⁸ Juan 21: 15-19.

Catalina le dijo a Gregorio XI que debía ser un buen pastor, cuya primera ocupación fuera el honor de Dios y el bien espiritual de los cristianos⁷⁹. Ellos eran las ovejas que la santa de Siena llamaba “el tesoro de la Iglesia”⁸⁰. Para esto, el pontífice debía aprender de Jesús crucificado quien padeció por la salvación del mundo⁸¹. En consecuencia, el papa debía ser valiente, desarraigarse de su patria y su familia, abandonar el cuidado de los bienes materiales y entregar su vida si era necesario⁸². De esta forma, la autora conectaba el poder papal con su vida espiritual. El vicario de Cristo debía estar en sintonía con la voluntad divina para que dar el fruto espiritual esperado.

Catalina describía a Cristo-Pastor en consonancia con Juan 10: 1-16: Jesús es el Buen pastor que se entrega por el rebaño. En este pasaje de la Sagrada Escritura, no se dice si las ovejas son buenas o malas. La *mantellata* lo aplicó al papa en el sentido que el ejercicio diligente de su cargo no dependía de la lealtad de los cristianos, sino de su oficio como sucesor de Pedro. Esta analogía tenía pleno significado porque el pontífice no era querido ni obedecido en Italia y se rumoreaba que si iba a Romaaría envenenado⁸³.

La autora también se refirió a quienes detentaban otros cargos eclesiásticos. Las imágenes son elocuentes: “[...] el pastor no debe estar inflado de soberbia, ser un cerdo a causa de su inmundicia, una hoja que vuela al viento de las propias riquezas y de la vanidad del mundo [...]”⁸⁴. El mal clérigo es como el lobo que devora las ovejas⁸⁵, como una flor pestilente en el jardín de la Iglesia⁸⁶. Por eso la autora afirmaba que parte de la potestad primacial era castigar y remover de sus cargos a las autoridades eclesiásticas deshonestas⁸⁷. Su mal ejemplo hacía que los cristianos se alejaran de la fe y no obedecieran los legítimos mandatos del papa⁸⁸.

Para explicar al pontífice la grave situación de los cristianos al tener autoridades deficientes, Catalina añadió el olor en la relación pastor-ovejas. Ella consideraba que de los buenos pastores se desprendía un perfume espiritual⁸⁹. Por el contra-

⁷⁹ Carta n. 270.

⁸⁰ Carta n. 209.

⁸¹ Carta n. 185; Carta n. 196; Carta n. 239.

⁸² Cartas nn. 185, 239, 196 y 209. Con respecto al desarraigarse de su patria y de su familia Catalina utilizó la imagen del niño en el proceso de ser destetado para empezar a comer alimentos más sólidos. Además de contar el modo de efectuarlo común en su entorno, este proceso lo relaciona con las palabras del salmo 130 (actualmente 131) “*sicut ablactatus in sinu matris suae*”.

⁸³ Cartas nn. 229 y 238.

⁸⁴ Carta n. 209. En términos parecidos se refiere a ellos en la carta n. 206.

⁸⁵ Carta n. 185.

⁸⁶ Carta n. 206.

⁸⁷ Cartas nn. 270 y 285.

⁸⁸ Cartas nn. 185 y 196.

⁸⁹ Carta n. 271.

rio, los malos clérigos hedían debido a sus pecados⁹⁰. La autora afirmaba que los fieles “olían” la vida santa o los vicios de quienes gobernaban en la Iglesia, por eso se acercaban o se apartaban de ellos⁹¹. Con esta imagen la santa dio una nueva interpretación al pasaje de Juan 10. 1-16 mencionado más arriba. En ella Jesús es el personaje principal: es quien conoce al rebaño y este lo sigue. En cambio, en la metáfora utilizada por la escritora las protagonistas eran las ovejas.

Quizá en la realidad los fieles observaban la vida licenciosa de ciertos eclesiásticos, pero en la imagen ovejas-cristianos la *mantellata* no aplicó el sentido de la vista, el más desarrollado en los seres humanos y el más usado en el lenguaje común⁹², sino el del olfato que se encuentra más evolucionado en las ovejas⁹³. Por otra parte, hay estudios que afirman que las mujeres discriminan más aromas que los hombres⁹⁴. Además, en los escritos de mujeres místicas medievales las fragancias placenteras y dulces manifestaban a Dios y la santidad, mientras que el hedor era signo de pecado⁹⁵. En Catalina de Siena esto era una realidad, porque olía el mal de las personas hasta llegar a sentir náuseas⁹⁶. De lo anterior se puede afirmar que, al usar la percepción olfativa, la autora interpretó en clave femenina la imagen del buen pastor de Juan 10. 1-16, y tendría presente su propia experiencia espiritual.

3.2. El bodeguero de la sangre de Cristo

Jesús dijo que quien comiera de su carne y bebiera de su sangre tendría vida eterna⁹⁷. Preanunció así el misterio de la Eucaristía, instituido explícitamente en la Última Cena⁹⁸. Los escritos neotestamentarios expresan que Jesucristo obtuvo la redención del género humano por la entrega de su sangre⁹⁹. Catalina de Siena profundizó en

⁹⁰ Carta n. 206.

⁹¹ Carta n. 196.

⁹² San Roque, L., et al, “Vision Verbs Dominate in Conversation across Cultures, but the Ranking of Non-Visual Verbs Varies”, *Cognitive Linguistics* 26 n.º 1, 2015, pp. 31-60. <https://doi.org/10.1515/cog-2014-0089>

⁹³ Kendrick, K., “Sheep senses, social cognition and capacity for consciousness”, en *The Welfare of Sheep*, Cathy Dwyer (dir.), New York: Springer-Verlag, 2008, pp. 135-157. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8553-6_4

⁹⁴ Oliveira-Pinto, A. V., et al, “Sexual Dimorphism in the Human Olfactory Bulb: Females Have More Neurons and Glial Cells than Males”, *PLoS ONE* 9 no 11, 2014, pp. 1-9. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0111733>

⁹⁵ Robinson, K., “The Anchoress and the Heart’s Nose: The Importance of Smell to Medieval Women Religious”, *Magistra: A Journal of Women’s Spirituality in History* 19, n.º 2, Winter 2013, pp. 41-64.

⁹⁶ Robinson, K., “The Anchoress and the Heart’s Nose [...]”, op. cit., p. 44.

⁹⁷ Juan, 6:54.

⁹⁸ Mateo, 26:26-27.

⁹⁹ Por ejemplo, en la carta a los Romanos 5:9, san Pablo afirma que los creyentes han sido justificados en la sangre de Cristo. San Pedro en su primera carta señala que los cristianos han sido rescatados con la sangre preciosa de Cristo (1 Pedro 1:19). La carta a los Hebreos afirma que Jesús es el sumo sacerdote de la nueva alianza que consiguió la redención eterna por la entrega de su propia sangre (Hebreos 9: 11-14).

esta doctrina, por eso ha sido llamada la “mística de la sangre de Cristo”¹⁰⁰. Para ella era el mayor tesoro de la Iglesia y el romano pontífice era su bodeguero¹⁰¹.

La expresión “sangre de Cristo” tenía distintos niveles de significado en los escritos de la santa¹⁰². En primer lugar, resumía todos los dolores de Jesús en la pasión y era la suprema manifestación del amor de la Santísima Trinidad por el ser humano¹⁰³. También, la *mantellata* consideraba que dicho líquido suavizaba el espíritu de quienes se acercaban a Jesús, como los diamantes se ablandaban al contacto con el plasma según creencia de su época¹⁰⁴. Además, Catalina comparaba al alma con un jardín fértil regado con el fluido emanado del corazón del Salvador¹⁰⁵. Por otra parte, la santa afirmaba que escribía “desde la sangre de Cristo” lo que significaba que su mensaje era fruto de su íntima unión con Dios, por lo que el receptor debía atender a sus palabras.

En la Edad Media el vino y la sangre se asociaban porque se pensaba que en las personas tenían funciones análogas, equivalencia que se reforzaba al recibir la Eucaristía bajo las dos especies. Por otra parte, existía la tradición de pintar a Cristo como el viñador y las uvas al mismo tiempo, de modo que la prensa reemplazaba a la cruz como lugar del sacrificio redentor¹⁰⁶. Quizá Catalina conocía esa metáfora por crecer en la Toscana, una de las mejores zonas vitivinícolas de Italia. Ese licor era parte elemental de la dieta de su época y no existían barreras de género en su consumo¹⁰⁷. Hay constancia de que lo probó y posiblemente conocería su proceso de producción¹⁰⁸.

La santa de Siena integró el mundo vitivinícola con la doctrina sobre la Iglesia. Ella la representaba como un viñedo en cuyo centro estaba la bodega de la sangre de Cristo¹⁰⁹. Solo allí se podía obtener los méritos de la pasión del Hijo de Dios,

¹⁰⁰ Pablo VI, *Proclamazione di Santa Caterina da Siena Dottore della Chiesa*, op. cit.

¹⁰¹ Carta n. 209.

¹⁰² Wiseman, D. V., “Jesus Crucified and Gentle Mary”, *Marian Library Studies* 27, 2005, pp. 33-364.

¹⁰³ Salvador y Conde, J., O.P, “Espíritu y doctrina de Catalina de Siena”, op. cit., p. 222; Catalina de Siena, *Didlogo*, 60.

¹⁰⁴ Salvador y Conde, J., O.P, “Espíritu y doctrina de Catalina de Siena”, op. cit., p. 28.

¹⁰⁵ Webb, H., “The Lake of my Heart”: Blood, Containment, and the Boundaries of the Person in the Writing of Dante and Catherine of Siena, en *Blood Matters. Studies in European Literature and Thought, 1400-1700*, Bonnie Lander Johnson y Eleanor Decamp (dirs.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, pp. 31-42. <https://doi.org/10.9783/9780812295092-003>

¹⁰⁶ Dolan, F. E., “Blood of grape”, en *Blood matters. Studies in European Literature and Thought, 1400-1700*, Bonnie Lander Johnson y Eleanor Decamp (dirs.), Philadelphia: University Pennsylvania Press, 2018, pp. 211-301.

¹⁰⁷ Montanari, M., *Medieval Tastes. Food, Cooking, and the Table*, New York: Columbia University Press, 2012.

¹⁰⁸ Forbes, C., “The Radical Rhetoric of Caterina da Siena”, *Rhetoric Review* vol. 23 nº 2, 2004, pp. 121-140. https://doi.org/10.1207/s15327981rr2302_2

¹⁰⁹ Catalina de Siena, *Didlogo*, 267.

cuyo plasma daba vitalidad a todo su cuerpo místico¹¹⁰. La función del romano pontífice era ser el bodeguero de dicha sangre y únicamente de sus manos se la podía recibir¹¹¹. Con este símbolo quería que Gregorio XI asumiera con todas sus consecuencias su oficio y expresar que los cristianos debían unirse a él para recibir los sacramentos¹¹².

La figura del bodeguero evocaba al padre de familia. En la Edad Media, el vino era cultivado y elaborado por agricultores que trabajaban para el dueño del viñedo, quien distribuía la producción¹¹³. Además, como cabeza de la familia, tenía la llave de la bodega y compartía el licor con sus parientes y amigos¹¹⁴. Se puede sostener que Catalina al aplicar esta actividad al papa aludía a esta costumbre de su época, lo que es concorde con el trato filial que le demostraba en sus cartas. Asimismo, se puede señalar que con dicha analogía la santa concentró en el romano pontífice la sacramentalidad de la Iglesia¹¹⁵.

Finalmente, el vino es una imagen de la vida espiritual. Esta bebida es naturaleza “humanizada” por el trabajo¹¹⁶. Por este motivo, algunos autores cristianos señalaban que las tribulaciones de la existencia unidas a la pasión de Cristo se transformaban en un buen licor¹¹⁷. En este sentido, en las cartas de Catalina de Siena a Gregorio XI aparecía de muchas maneras la necesidad de que el papa se esforzara por adquirir las virtudes necesarias para su oficio. Por eso, lo exhortaba a tomar la cruz con brío¹¹⁸, a fotalecer su corazón¹¹⁹, a tener paciencia para gobernar la Iglesia¹²⁰. Es decir, lo animaba a ser un buen bodeguero de la sangre de Cristo.

Conclusiones

Catalina hizo converger todo su bagaje cultural a la misión encomendada por Dios, así como su personalidad y su vida espiritual. La autora escribió con fe y desde la fe. Por eso, fue capaz de reconocer a Gregorio XI como vicario de Cristo y sucesor del apóstol Pedro, aunque le criticara su falta de fortaleza.

¹¹⁰ Rodríguez, P., “La teología del papado en los escritos de Santa Catalina de Siena”, *Scripta Theologica* 16, 1984/1-2, pp. 291-301. <https://doi.org/10.15581/006.16.20600>

¹¹¹ Carta n. 278.

¹¹² Webb, H., “The Lake of my Heart”, op. cit., p. 35.

¹¹³ Montanari, M., *Medieval Tastes. Food, Cooking, and the Table*, op. cit., p. 136.

¹¹⁴ Salvador y Conde, J., O.P., “Espíritu y doctrina de Catalina de Siena”, op. cit., p. 220.

¹¹⁵ Rodríguez, P., “La teología del papado en los escritos de Santa Catalina de Siena”, op. cit., p. 296.

¹¹⁶ Montanari, M., *Medieval Tastes. Food, Cooking, and the Table*, op. cit., p. 130.

¹¹⁷ Por ejemplo, San Agustín, Comentario al salmo 83.

¹¹⁸ Carta nn. 185 y 270.

¹¹⁹ Carta n. 252.

¹²⁰ Carta n. 252, p. 878.

Las cartas de Catalina de Siena a Gregorio XI muestran su comprensión sobre el oficio de romano pontífice. Después de haber meditado la doctrina católica sobre el pontificado pudo expresarlo con imágenes de la vida cotidiana y de su propia experiencia. Manifestó en lenguaje femenino la finalidad del oficio primacial y su importancia para la Iglesia.

Catalina escribió sobre el oficio primacial articulando aspectos teóricos y prácticos. En sus palabras la potestad del papa era para ser pastor y bodeguero de la sangre de Cristo. El ejercicio de su poder era un tema que afectaba a todos los miembros de la Iglesia y su vida espiritual. El buen desempeño del cargo incluía la designación de obispos virtuosos que cuidaran a los fieles. Por otra parte, la unidad de la Iglesia como misión fundamental del sumo pontífice se traducía para Gregorio XI en el retorno a Roma, su legítima sede.

La santa planteó a Gregorio XI que se requería su respuesta personal para cumplir el oficio al que había sido llamado por vocación divina, lo que incluía la dimensión intelectual y espiritual, así como la humana. Por eso lo exhortó a moldear y fortalecer su carácter, desarraigarse de su patria y desprenderse de los lazos familiares. En resumen, poner toda su vida a disposición de la sangre de Cristo de la que el papa era su bodeguero.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beattie, Blake, "Catherine of Siena and the Papacy", en *A Companion to Catherine of Siena*, Carolyn Muessig, George Ferzoco y Beverly Kienzle (dirs.), Leiden: Brill, 2012, pp. 73-98. https://doi.org/10.1163/9789004225428_005
- Catalina de Siena, *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina*, traducido por José Salvador y Conde O.P. Salamanca: Editorial San Esteban, 1982.
- Catalina de Siena, *Didólogo, Oraciones y Soliloquios*, traducido por José Salvador y Conde O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Dolan, Frances E, "Blood of grape", en *Blood matters. Studies in European Literature and Thought, 1400-1700*, Bonnie Lander Johnson y Eleanor Decamp (dirs.), Philadelphia: University Pennsylvania Press, 2018, pp. 211-301.
- Falkeid, Unn, "Catherine of Siena and the Mystical body of the Church", en *The Avignon Papacy Contested: An Intellectual History from Dante to Catherine of Siena*, Unn Falkeid (dir.), Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2017, pp. 146-171. <https://doi.org/10.4159/9780674982871>
- Forbes, Cheryl, "The Radical Rhetoric of Caterina da Siena", *Rhetoric Review* vol. 23 nº 2, 2004, pp. 121-140. https://doi.org/10.1207/s15327981rr2302_2
- García Márquez, Gabriel, *Vivir para contarla*. Barcelona: Mondadori, 2002.
- Giunta, Diega, "Caterina da Siena e il ritorno del Papato a Roma", en *I Papi della memoria: la storia di alcuni grandi Pontefici che hanno segnato il cammino della Chiesa e dell'Umanità ed opere recuperate dall'Arma dei Carabinieri, Guardia di Finanza e Polizia di Stato*, Mario Lolli Ghetti (dir.), Roma: Gangemi Editore, 2012, pp. 29-32.
- Kendrick, Keith, "Sheep senses, social cognition and capacity for consciousness", en *The Welfare of Sheep*, Cathy Dwyer (dir.), New York: Springer-Verlag, 2008, pp. 135-157. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8553-6_4
- Luongo, Thomas. *The saintly Politics of Catherine of Siena*. Ithaca: Cornell University Press, 2006. <https://doi.org/10.7591/9781501728297>
- Mangano Ragazzi, Grazia, *Obeying the Truth: Discretion in the spiritual writings of Saint Catherine of Siena*, Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199344512.001.0001>
- Montanari, Massimo, *Medieval Tastes. Food, Cooking, and the Table*, New York: Columbia University Press, 2012.

Murano, Giovanna, “Ó scritte di mia mano in su l’Isola della Rocca”, *Reti Medievali Rivista* 18, n° 1, 2017, pp. 139-176.

Noffke, Suzanne O.P, “Introduction”, en *Catherine of Siena. The Dialogue*, traducido por Suzanne Noffke O.P., New York: Paulist Press, 1980, pp. 1-22.

Oliveira-Pinto, Ana V., *et al*, “Sexual Dimorphism in the Human Olfactory Bulb: Females Have More Neurons and Glial Cells than Males”, *PLoS ONE* 9 n.º 11, 2014, pp. 1-9. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0111733>

Pablo VI, *Proclamazione di Santa Caterina da Siena Dottore della Chiesa, Omelia del santo Padre Paolo VI*, 3 ottobre 1970. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19701003.html

Robinson, Katelynn, “The Anchoress and the Heart’s Nose: The Importance of Smell to Medieval Women Religious”, *Magistra: A Journal of Women’s Spirituality in History*, 19, no. 2, Winter, 2013, pp. 41-64.

Rodríguez, Pedro, “La teología del papado en los escritos de Santa Catalina de Siena”. *Scripta Theologica* 16, 1984/ 1-2, pp. 291-301. <https://doi.org/10.15581/006.16.20600>

Salvador y Conde O.P., José, “Espíritu y doctrina de Catalina de Siena”, en *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina*, traducido por José Salvador y Conde O.P. Salamanca: Editorial San Esteban, 1982, pp. 1-224.

San Roque, Lila, *et al*, “Vision Verbs Dominate in Conversation across Cultures, but the Ranking of Non-Visual Verbs Varies”. *Cognitive Linguistics* 26 n.º 1, 2015, pp. 31-60. <https://doi.org/10.1515/cog-2014-0089>

Scott, Karen, “St. Catherine of Siena, ‘Apostola’”, *Church History* 61 n.º 1, 2009, pp. 34-46. <https://doi.org/10.2307/3168001>

Vauchez, André, *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, Barcelona: Herder, 2017.

Villegas, Diana L, “Catherine of Siena’s Spirituality of Political Engagement”, *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77, n.º 2, 2021, a6319., pp. 1-9. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6319>

Villegas, Diana L, “Catherine of Siena’s crusade letters: Spirituality and political context”, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 77 n.º2, 2021, a6499, pp. 1-9. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6499>

Volpato, Antonio, “Le conoscenze scientifiche di s. Caterina”, en *Con l’occhio e con lume. Atti del corso seminariale di studi su S. Caterina da Siena*, Luigi Trenti y Bente Klange Addabbo (dirs.), Siena: Edizioni Cantagalli, 1999, pp. 191-202.

Webb, Heather, "Catherine of Siena's Heart", *Speculum* 80 nº 3, 2005, pp. 802-817. <https://doi.org/10.1017/S0038713400007971>

Webb, Heather, "The Lake of my Heart": Blood, Containment, and the Boundaries of the Person in the Writing of Dante and Catherine of Siena, en *Blood Matters. Studies in European Literature and Thought, 1400-1700*, Bonnie Lander Johnson y Eleanor Decamp (dirs.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, pp. 31-42. <https://doi.org/10.9783/9780812295092-003>

Wiseman, Denis Vincent, "Jesus Crucified and Gentle Mary", *Marian Library Studies* 27, 2005, pp. 33-364.



*Descartes' Laughter. Humor and
Philosophy in the Origins of Modernity*

*La risa de Descartes. Humor y filosofía
en los orígenes de la Modernidad*

VICENTE RAGA ROSALENY

Departament de Filosofia, Universitat de València
vicente.raga@uv.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.014>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 277-296
<https://orcid.org/0000-0002-3523-1453>



Recibido: 24/07/2023

Aprobado: 07/10/2023

Artículo realizado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación “Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas” (PID 2021 12612333NB-100) y del Grupo de investigación “Historia conceptual y crítica de la Modernidad” (GIUV2013-037). Agradezco al profesor Sacha Golob los iluminadores comentarios sobre la diferencia entre historia intelectual e historia de la filosofía.

Resumen

La tradición filosófica no se ha ocupado asiduamente de la risa, pero algunos pensadores han tratado de teorizar acerca de ella. Un ejemplo moderno de esto es el de Descartes, que en *Las pasiones del alma* dedica algunas secciones a reflexionar sobre la risa, con la peculiaridad de que, en dichos pasajes menciona el nombre, y la obra del humanista español Juan Luis Vives. La comparación entre ambos arroja luz acerca del fenómeno de la risa y los problemas que experimenta la filosofía a la hora de abordarlo.

Abstract

The philosophical tradition hasn't consistently focused on laughter, but some thinkers have attempted to theorize about it. A modern example of this is Descartes, who, in *Passions of the Soul*, dedicates some sections to reflect on laughter, with the peculiarity that, in those passages, he mentions the name and work of the Spanish humanist Juan Luis Vives. The comparison between both sheds light on the phenomenon of laughter and the problems that philosophy encounters when addressing it.

Palabras clave: Descartes, Humor, Juan Luis Vives, Modernidad, Risa.

Keywords: Descartes, Humor, Juan Luis Vives, Laughter, Modernity.

Introducción

Aunque, de acuerdo con la semblanza de su amigo, Norman Malcolm,¹ Wittgenstein dijese seriamente en cierta ocasión que se podría escribir un buen trabajo filosófico compuesto sólo de chistes, en general la filosofía ha tendido a desdeñar el humor como tema de reflexión. Parece que nuestra disciplina es lo suficientemente rigurosa, y atiende asuntos demasiado importantes, como para perder el tiempo con tales frivolidades.²

Es cierto que Freud dedicó un par de trabajos a la risa y sus isótopos, siendo el más conocido e influyente su texto de 1905, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1979).³ E incluso un filósofo como Bergson, igualmente a principios del siglo XX, trató dicho fenómeno en un pequeño volumen, en el que diseccionaba el carácter supuestamente enigmático, y un tanto perturbador, de lo cómico, en la medida en que lo que provoca las carcajadas sería, de acuerdo con este pensador, nuestra repentina mecanización, es decir, la inesperada transformación de los seres humanos en cosas, en un contexto cómico.⁴ No obstante, la obra de estos intelectuales está consagrada en gran medida a asuntos de “mayor calado”, y lo mismo puede decirse de los restantes pensadores, pasados y presentes.

Aun así, pese a su aparente cotidianidad y escasa importancia, la risa tiene algo que la torna misteriosa, o paradójica, y aunque se sitúe en un margen, atrae involuntariamente la solemne mirada filosófica. Después de todo, es claro que la risa tiene un lado corpóreo, una dimensión fisiológica innegable y, en la mayor parte de los casos, surge tan espontánea como inevitablemente. Pero, al mismo tiempo, goza de un cariz psicológico, y de un carácter socialmente mediado, así como de una significación cultural y social igualmente imborrables.⁵

Es este un fenómeno a caballo entre la naturaleza y la cultura que parece tener una difusión universal, puesto que no hay, o al menos no se ha descubierto hasta ahora, sociedad alguna en la que nadie ría y que carezca de expresiones humorísti-

¹ Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Mondadori, 1990, p. 40.

² Morreall, J., *The Philosophy of Laughter and Humor*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 1.

³ Freud, S., *Obras completas Vol. VIII: El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

⁴ Bergson, H., *La risa*, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 30-31.

⁵ Eagleton, T., *Humor*, Barcelona, Taurus, 2021, p. 16.

cas. De hecho, algunos autores, con Plessner a la cabeza,⁶ han defendido que la risa, junto con el llanto, sería una manifestación del carácter excéntrico del ser humano, distinto a los restantes animales, cuya vida está centrada, esto es, que no se distancian de sus experiencias inmediatas.

No es azarosa tan estrecha relación entre alegría y tristeza, cuyos emisarios, a menudo, son la risa y el llanto, pues ya en los inicios de la Modernidad, diversos autores habían resaltado la cercanía de ambas manifestaciones. Es sabido que el erudito Robert Burton (1577-1640), autor de la prolífica *Anatomía de la melancolía*, adoptó en ella el nombre de pluma de Demócrito el joven, haciendo eco de una anécdota, muy difundida del Renacimiento en adelante, recogida en la apócrifa “Carta a Damageto”, falsamente atribuida al médico de la Antigüedad, Hipócrates.⁷

De acuerdo con el pseudo-Hipócrates, el temperamento bilioso del atomista griego lo habría conducido a tener recurrentes ideas negras, hasta el punto de considerar seriamente el suicidio y sólo al habituarse a reír ante las inepcias humanas habría logrado sanar de su melancolía. Tal remedio para los males del alma, y el enigmático lazo que anuda la carcajada con las lágrimas, sigue vigente, y resuena incluso en los pensadores más serios: “Quizá lo que mejor sé es por qué el hombre es el único animal que ríe: es el único que sufre tanto que tuvo que inventar la risa. El animal más desgraciado y más melancólico es, exactamente, el más alegre”.⁸

Aquí vamos a centrarnos, no obstante, en la risa y los humores que la provocan, dejando para mejor ocasión la parte de las lágrimas y la tristeza. En ese sentido, de acuerdo con algún teórico, son tres las principales teorías del humor y de la risa: la teoría de la “superioridad”, atribuida a Platón y Aristóteles en el mundo clásico, así como a Hobbes, en la modernidad temprana; la del “alivio o descarga”, cuyos representantes más significativos serían Spencer y Freud; y la teoría de la “incongruencia”, que suele atribuirse a Kant y Schopenhauer, entre otros.⁹ No obstante, como veremos, las tres pueden presentarse combinadas, por lo que sus fronteras resultarían borrosas. Ese es el caso de René Descartes (1596-1650), autor cuyas reflexiones sobre la risa, al filo de la Modernidad, van a ser objeto de estudio en este artículo.

En efecto, Descartes dedicó a la risa algunas reflexiones en unos apartados de su última obra publicada, *Las pasiones del alma* (1649), un libro que para nosotros puede resultar peculiar, en la medida en que combina una aproximación fisiológica

⁶ Plessner, H., *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007, p. 57.

⁷ Burton, R., *Anatomía de la melancolía*, vol. I, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría, 1997, p. 42.

⁸ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2000, § 91.

⁹ Morreall, J., *Taking Laughter Seriously*, Albany, State University of New York Press, 1983, p. 47.

con un enfoque moral, pero que encaja con las preocupaciones del último período de su vida, tal y como refleja su correspondencia.¹⁰ De hecho, su interés por las pasiones se encuentra en sintonía con la atención a las mismas por parte de otros moralistas de su tiempo, como Jean-Pierre Camus o Marin Cureau de la Chambre, así como por pensadores neo-estoiicos, del estilo de Justo Lipsio o Pierre Charron.¹¹

Aunque, por otro lado, el filósofo francés fue muy crítico tanto con el ideal estoiico de la *apatheia* o insensibilidad (pues estos defendían el riguroso control racional de las pasiones, e incluso su eliminación, por parte del sabio), como con el enfoque puramente ético y retórico de los moralistas que, si bien valoraban positivamente los afectos, descuidaban su dimensión fisiológica. Por eso, quizás, el único pensador que Descartes cita por su nombre en el *Tratado de las pasiones* es el del humanista valenciano Juan Luis Vives, y precisamente lo hace al hilo de sus aportes al tema de la risa (que, por cierto, también vincula a las lágrimas).¹²

Esto resulta muy llamativo, porque el filósofo francés casi nunca menciona autoridades en su obra, para remarcar tanto la originalidad de su pensamiento como su distancia respecto del estilo escolástico, todavía dominante en su época. Sin embargo, en este caso se remite directamente a la obra de Vives, *El alma y la vida* (1538), publicada en Basilea dos años antes de la muerte del humanista. El motivo es fácil de entender, pues el valenciano precedió a Descartes en la aproximación fisiológica a las pasiones, así como en sus valoraciones morales, distantes del escolasticismo, y probablemente su influencia no se redujo a las consideraciones de Vives sobre la risa.¹³

¹⁰ Citaremos la obra de Descartes siguiendo en todos los casos la convención de mencionar en primer lugar el volumen y página de la edición canónica de Adam y Tannery (AT), Descartes, R., *Oeuvres complètes*, Paris, Vrin, 1996, para luego referirnos a la página de la traducción empleada.

¹¹ González Romero, F., *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, p. 19.

¹² AT XI, 422-423; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 2006, § 128.

¹³ Por ejemplo, parece que la relación de asociación entre movimientos del cuerpo y pensamientos del alma, que Descartes plantea en diversos pasajes de esta obra, tiene una de sus fuentes principales en el libro de Vives, como evidencia un ejemplo cartesiano: "Como cuando quienes, estando enfermos, han tomado con desagrado algún jarabe, después no pueden beber o comer nada de sabor parecido, sin sentir de nuevo el mismo desagrado. E igualmente no pueden pensar en la aversión que se tiene a los medicamentos sin que el mismo sabor les vuelva al pensamiento" (AT XI, 407; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 107). Pues recuerda claramente un famoso caso de asociación descrito por Vives, quien se remitía aquí a su infancia: "En cierta ocasión en que, de niño, en Valencia, estaba aquejado de fiebre y con mal sabor de boca, había comido unas cerezas, muchos años después cuantas veces probaba esa misma fruta, otras tantas me acordaba de la fiebre, y me parecía tenerla" (Vives, J. L., *Opera Omnia*, vol. III, Valencia, Monfort, 1782-1790, p. 350; Vives, J. L., *El alma y la vida*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992, p. 122). Siempre que citemos al humanista valenciano lo haremos remitiendo a la edición latina de las obras completas, llevada a cabo por el erudito Mayans, y a la traducción española contemporánea. Por otra parte, para encontrar más paralelismos y similitudes entre la obra de Vives y la de Descartes puede consultarse la recensión de Rodis-Lewis, G., "Une source inexplorée du *Traité des Passions*", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 138, 1948, p. 331, pionera a la hora de señalar el influjo

Por ello, en este artículo en un primer momento, me acercaré a la valoración que Vives realiza de la risa en la obra mencionada, destacando sus aspectos más originales, y que mayor incidencia tuvieron en el pensamiento cartesiano. Posteriormente, estudiare con un poco más de detalle lo que Descartes señala sobre la risa, y me de- tendré en sus diferencias con Vives, para finalmente concluir valorando su aporte, interrogándome acerca de los límites de su pensamiento humorístico y la relación que guarda con su filosofía en general.

1. La sonrisa de Vives

El humanista valenciano Juan Luis Vives fue, en su tiempo, uno de los intelectuales más reconocidos de Europa, junto con Erasmo, Moro o Budé, pero ni entonces le sonrió excesivamente la fortuna en las cortes europeas, a cuyos principes trató inútilmente de aconsejar para que buscasen la paz en tiempos de oscuridad, ni la posterioridad ha sido muy amable con su legado, que ha caído en gran medida en el olvido o, en el peor de los casos, ha sido un tanto tergiversado. Sea como fuere, los especialistas coinciden en que sus últimos años, retirado de la vida pública tras diversos reveses en las cortes española e inglesa, fueron los más brillantes en el campo filosófico, y en ellos se sitúa la obra que centra nuestra atención, *El alma y la vida*.

Sin duda este libro, y especialmente su tercera parte, dedicada a los afectos, atrae la atención del lector. Pues, si en un primer momento pudiese parecer que mantiene cierta continuidad con la tradición clásica, especialmente con la estoica, de cuyas descripciones pasionales bebe claramente, en su despliegue evita de manera consciente su perspectiva valorativa y moralista. En lugar de ello, en las páginas consagradas a las pasiones se dedica a describir estas con bastante objetividad, intentando poner de manifiesto lo que hoy denominaríamos los mecanismos fisiológicos y las dinámicas psicológicas de los afectos, con las limitaciones propias de la época.

Esto ha llevado a cierta confusión, hasta el punto de que el carácter aparentemente empírico de muchas de sus descripciones, y la importancia de sus ejemplos, extraídos de la observación personal, hizo que algunos, como el importante filósofo neokantiano del siglo XIX, Albert Lange, lo saludasen como el “padre de la psicología moderna”.¹⁴ Y, ciertamente, al abordar el alma Vives se distancia con mucha

del valenciano en el pensador francés, y su edición de Descartes, R., *Les Passions de l'Ame*, Paris, Vrin, 1970, que señala los pasajes en los que se nota la influencia de Vives.

¹⁴ Casini, L., “Juan Luis Vives and Early Modern Psychology: A Critical Reappraisal”, en P. J. J. M. Bakker & S. W. de Boer (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden & Boston, Brill, 2012, p. 81.

originalidad del enfoque aristotélico, y llega a decir cosas que suenan tan modernas como esta: “No nos interesa nada saber qué es el alma; en cambio, nos interesa muchísimo conocer cómo es y cuáles son sus operaciones”,¹⁵ lo que parece una declaración de intenciones anti-metafísicas.

No obstante, cualquier lectura mínimamente detenida evidencia que el autor valenciano dependía tanto de nociones aristotélicas y estoicas, como de su reformulación en el seno de la escolástica tomista, si bien es cierto que su aproximación fue mucho más directa, y atenta a la experiencia ordinaria, que la de muchos de sus pares académicos coetáneos. Vives no era médico, sino un erudito, buen lector de los clásicos, tanto de la filosofía griega como de la retórica latina. Pero esto no resta importancia a sus aportes, que en el caso concreto de la risa son bastante significativos, aunque permite evitar interpretaciones apresuradas, poco atentas a su contexto.

De hecho, es remarcable el interés del humanista por la etiología somática de las pasiones, lo que inspiró a su lector Descartes a la hora de cuestionar el rechazo estoico de los afectos. Si nuestros cuerpos tienen un papel ineludible en la manera en que nos emocionamos, tales experiencias no pueden ser anti-naturales, ni meros errores del juicio, como pretendían los seguidores de la Estoa, y para poder abordarlas será necesario conocer nuestra fisiología, sin que eso excluya su dimensión psicológica-cognitiva. Este es el caso de la risa, pues, aunque existen manifestaciones que son puramente corporales, como las que producen las cosquillas o, de manera más macabra, la muerte de los gladiadores por apuñalamiento en la axila,¹⁶ en muchos casos la risa procede del efecto combinado de las perspectivas corpórea y mental.¹⁷

Pero, más allá de lo puramente fisiológico, ¿qué es lo que Vives considera que nos hace reír? ¿Qué resulta cómico hasta el punto de desatar inevitablemente nuestras carcajadas? Podría pensarse que el humanista, en tanto que dependiente de las fuentes clásicas, no iría más allá de estas sosteniendo un enfoque médico-moral de la risa, bien sea para censurarla, bien para aconsejar la hilaridad como terapia. No obstante, su aportación resultó mucho más original y tuvo claras repercusiones en sus lectores.

Es cierto que Aristóteles alude en la *Retórica* a la importancia de lo inesperado como efecto cómico, y lo mismo cabe decir de Cicerón, quien refiere explícitamente las expectativas defraudadas como recurso retórico para suscitar la risa. No obstante, suele convenirse que la idea del humor como fruto de la incongruencia

¹⁵ Vives, J. L., *Opera Omnia*, op. cit., p. 332; Vives, J. L., *El alma y la vida*, op. cit., p. 92.

¹⁶ Vives, J. L., *Opera Omnia*, op. cit., p. 469; Vives, J. L., *El alma y la vida*, op. cit., p. 305.

¹⁷ El ejemplo de hilaridad fisiológica más famoso de Vives, citado por Descartes en *Las pasiones del alma* (AT XI, 422; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 127), es el de la risa que al humanista se le despertaba involuntariamente al ingerir los primeros bocados tras un prolongado ayuno. Lo interesante de esta anécdota biográfica es que también resulta ser un buen caso del tipo de asociación que, como dijimos, influyó en el pensamiento cartesiano de manera duradera.

no emerge con claridad hasta el siglo XVIII, primero con *Reflections upon Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees* (1750) de Francis Hutcheson, y luego con las elaboraciones conceptuales de Kant en la *Crítica del juicio*, y de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*.¹⁸ Parece entonces distintivamente moderna la idea de que lo cómico juega con una disyunción entre el modo en que parecen las cosas y la forma en que la broma las representa.

Pero, precisamente esa es la idea que encontramos en los pasajes de *El alma y la vida* de Vives dedicados a la hilaridad: “La risa que brota de un sentimiento es efecto de la alegría o de un nuevo deleite, puesto que surge de aquel primer contacto por el cual la alegría y el deleite reciente commueven al espíritu. Los acontecimientos inesperados y súbitos nos afectan más, suscitando una risa más fácil y fuerte”.¹⁹ Esto es, que lo inesperado nos sorprende o asombra, produciendo en nosotros un placer que desencadena casi inevitablemente la carcajada. Por supuesto que no siempre el contraste entre expectativa y realidad es placentero, ni toda sorpresa resulta cómica. Y así, quizá la incongruencia no constituya la explicación definitiva de por qué nos reímos, pero sin contar con la excitación mental de lo inesperado, parece que cuesta más reírse: “En todo lo cual agrada el elemento de sorpresa, ya que los hechos que discurren por la vía normal y ordinaria los dejamos pasar sin darnos cuenta, teniéndolos por viejos ya que en cierto modo están previstos, mientras que los hechos desviados del camino recto o irregulares nos afectan más por ser inesperados”.²⁰

En ese sentido, para el humanista valenciano la risa, que no es una pasión, nace de la alegría y el deleite, pero, sobre todo, adquiere su fuerza de un afecto que no llega a tematizar en su obra, como sí lo hará Descartes, la admiración fruto de la conciencia de estar ante algo novedoso. Y la mejor prueba de ello para Vives es que los sabios ríen cada vez menos, porque por el saber que han ido acumulando, apenas nada les sorprende, y por lo tanto de poco se asombran: “De hecho un pensamiento profundo impide tanto el sentimiento como la risa; por este motivo la risa de los hombres prudentes y sabios es menos frecuente y más moderada; más que risa es una sonrisa tanto porque sus pensamientos son nobles e intensos, como porque son pocas las cosas que les resultan nuevas e insólitas a causa de la previsión y el conocimiento reflexivo que tienen de toda la realidad”.²¹

Curiosa manera esta de retomar el pensamiento aristotélico, pues si para el estagirita ciertamente la filosofía empieza por la admiración: “(...) los hombres —aho-

¹⁸ Critchley, S., *Sobre el humor*, Torrelavega, Quálea, 2010, p. 18.

¹⁹ Vives, J. L., *Opera Omnia*, op. cit., p. 469; Vives, J. L., *El alma y la vida*, op. cit., p. 306.

²⁰ *Ibid.*, p. 470; *Ibid.*, p. 307.

²¹ *Ibid.*, pp. 469-470; *Ibid.*, p. 306.

ra y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose más perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo”,²² quizá nunca se le hubiera ocurrido que el camino del saber pudiese ser tan risueño, y que su culmen no sólo se resolvería en el conocimiento, sino que también incluiría una sonrisa.

Es importante insistir en esto: la risa para el humanista valenciano tiene un carácter marcadamente cognitivo. Ver el mundo bajo la máscara de la seriedad, o contemplarlo riendo, no se resume simplemente en un dejarnos llevar por un estado de ánimo fugaz u otro: al reírnos estamos atendiendo al mundo de una manera diferente y, por lo tanto, novedosa, con la misma profundidad, si no más, que cuando nos lo tomamos en serio. En ese sentido podría decirse que el humor se parece a la filosofía, como el paralelismo de Vives permite aventurar: lo cómico supone un cierto extrañamiento de lo acostumbrado, un cambio de nuestros engranajes mentales, la captación de conexiones que hasta el momento habían pasado desapercibidas, y ese es el mismo tipo de ejercicio que llevamos a cabo cuando empezamos a filosofar, admirados de que las cosas sean como son.

Pero, es que, para que una situación, o un discurso, nos resulte incongruente se han de poner en juego las propias capacidades racionales: lo inesperado o diferente, el sinsentido o lo absurdo, destaca sobre el trasfondo de las estructuras comunes y acostumbradas, de aquellos mecanismos mediante los que dotamos de sentido al mundo y que, de repente, quedan al descubierto, parecen desmentidos o tergiversados.²³ Aunque eso no excluye tampoco la dimensión emocional, al menos en Vives, porque claramente este señala que el origen de la risa es la alegría o el placer, de la que una carcajada es síntoma. Aunque, bien es cierto, las emociones muy fuertes, positivas o negativas, pueden impedir una reacción risueña:²⁴ si lo que nos sorprende llega a asustarnos no nos reiremos. Pero, hecha esta salvaguardia, la placentera sensación de que algo es divertido acompaña a la admiración y, sin duda, facilita la risa, además de activar nuestra atención y reforzar nuestras capacidades memorísticas.

De este modo, y si nos circunscribimos a las consideraciones de Vives a propósito de la risa, se evidencia que sus aportes y originalidad no fueron menores. En primer lugar, las pasiones en la obra del autor valenciano ya no son concebidas meramente como instancias pasivas, la risa no sólo es el resultado mecánico de circuns-

²² Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, 982b12-17.

²³ Koestler, A., *The Act of Creation*, New York, MacMillan, 1964, p. 35.

²⁴ Brown, D., “What Part of ‘Know’ Don’t You Understand?”, *The Monist*, 88 (1), 2005, p. 27.

tancias externas, que suscitan determinados afectos y que terminan imponiéndose sobre el sujeto desternillado. Reímos, entre otras cosas, porque somos capaces de detectar incongruencias en un discurso, el chiste, o en una situación determinada. A eso se suman nuestros humores, que nos hacen más o menos propensos a la carcajada: “Las personas en las que abunda la bilis amarilla son proclives a la risa, ya que el corazón se ensancha fácilmente por el calor excesivo; como, al contrario, los flemáticos y los que se ven hostigados por la bilis negra son tardos en reír a causa de la lentitud producida por el frío”.²⁵ Pero no somos esclavos de nuestras pasiones, y sin duda, contra los estoicos, no es necesario ser mortalmente serio, y por ende insensible, para experimentar la libertad.

En segundo lugar, filosofar puede ser aprender a reír, porque la carcajada ya no será vista como una mera reacción física, o como algo propio de gente grosera e ineducada. Si bien es cierto que, en consonancia con el desarrollo de tendencias muy posteriores, Vives indique que, cuanto más sabio es el que ríe, menos estentóreas serán sus expresiones. Pero esto no por algún tipo de censura moral, sino porque al admirarse menos también reirá más suavemente, aminorando las iniciales carcajadas hasta desembocar en una silenciosa sonrisa. Y esto nos conduce a una última novedad destacable, y es que, si la risa responde a nuestra naturaleza corpórea, y se vincula a nuestras capacidades racionales, no menos lo hace a nuestros afectos más positivos. Para Vives reír nunca será censurable en tanto que la risa, o la sonrisa, son manifestación de las mayores alegrías, aquellas que han de ver con una buena disposición corporal, o humoral, y con un intelecto activo que se relaciona ingeniosamente con el mundo y amistosamente con sus semejantes. Muchas de estas lecciones las heredará Descartes en su interpretación de las pasiones, y concretamente al aproximarse a la risa, aunque, cabe adelantar, tristemente, no todas.

2. Pienso, luego río

Aunque los avances de la anatomía, y de la medicina en general, apuntaban hacia el desarrollo del mecanicismo, en tiempos de Descartes todavía se mantenía vigente el paradigma humoral heredado de Galeno. Y, por lo que respecta a las pasiones, los moralistas de la época se aproximaban a ellas desde una perspectiva poco atenta a los desarrollos médicos, en la medida en que seguían muy de cerca la teoría escolástica.²⁶

²⁵ Vives, J. L., *Opera Omnia*, op. cit., p. 469; Vives, J. L., *El alma y la vida*, op. cit., p. 306.

²⁶ Perler, D., *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 38.

No obstante, es posible encontrar acercamientos al fenómeno pasional, e incluso a uno de sus corolarios, la risa, congeniales con el cartesianismo (así como con su precedente humanista, Vives), incluso en el seno de la escolástica, como sucede en el caso de su representante tardío, Francisco Suárez (1548-1617), concretamente en su “Comentario al *De anima* de Aristóteles” (1574). Pues en esta obra encontramos una concepción de la hilaridad que da cuenta detallada de su origen fisiológico, así como de la relación que guarda con la alegría, mencionando incluso la admiración como su causa, de un modo que recuerda tanto la interpretación iatromecánica, como la perspectiva sobre el alma indivisa del pensador francés.²⁷

De todos modos, ninguno de ellos adopta una postura tan radical como la del autor de *Las pasiones del alma*. Y así, aunque queden restos de la teoría humoral en el texto cartesiano, lo que prima en este es el movimiento de los corpúsculos: todo es producto de un dinamismo sin pausa, de la sangre y los espíritus animales, así como de otros fluidos, que circulan por el mecanismo hidráulico que es ahora el cuerpo-máquina.

Tal explicación mecánica abarca todas las pasiones, así como sus manifestaciones externas, incluyendo, claro está, la risa que, como sucede en el caso de los afectos, manifiesta una dualidad de perspectivas, y se incardina así en el centro de uno de los enigmas que proporcionó el cartesianismo a la Modernidad: la cuestión de cómo se relacionan mente y cuerpo. Y es que, cuando escuchamos un chiste se produce una sucesión de tensión (en espera del resultado, probablemente incongruente, de la gracia que nos están contando) y de alivio, ante la inesperada resolución, que se acompaña, en los casos adecuados, de una carcajada.

La risa es entonces un fenómeno muscular, una respuesta corporal ante un estímulo que puede ser muy abstracto, y que Descartes describió con mucho detalle: “La risa consiste en que la sangre que viene de la cavidad derecha del corazón por la vena arterial, al hinchar los pulmones súbitamente y varias veces, hace que el aire que contienen se vea forzado a salir con ímpetu por la garganta, donde forma una voz inarticulada y ruidosa; y tanto los pulmones al hincharse como ese aire al salir empujan todos los músculos del diafragma, el pecho y la garganta, por medio de lo cual hace mover los del rostro que tienen alguna conexión con ellos. Y no es más que esta acción del rostro, con esa voz inarticulada y ruidosa, lo que se llama la risa”.²⁸

Sin embargo, lo más interesante en este caso no es tanto la descripción puramente mecánica del fenómeno, sino, como ya sabemos, la interpretación cartesiana de

²⁷ Lázaro, M., “La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad Media al Barroco”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (1), 2012, pp. 79-80.

²⁸ AT XI, 419; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 124.

su origen mental, porque aquí la relación con Vives es explícita. Pues, de acuerdo con Descartes, al menos cuando aborda la risa que acompaña a la indignación, es lo inesperado o desusado del mal con que nos tropezamos aquello que, al impulsar la sangre más sutil al pulmón, nos causa accesos de hilaridad involuntaria, contribuyendo entonces a ello “el gozo, el odio y la admiración”.²⁹

Vale la pena detenerse un momento para apreciar lo novedoso de esta propuesta, incluso por relación a Vives, que nunca tematizó la admiración, pero especialmente en contraste con el modelo dominante a la hora de caracterizar las pasiones en tiempos de Descartes, el tomismo, que todavía dejó más en un segundo plano la afección admirativa. Sin duda, ni en Vives ni en Descartes aparece dividida el alma, ni se distinguen las pasiones de acuerdo con las facultades sensitivas, como en Tomás de Aquino, con su famosa división de las partes concupiscible e irascible del alma.³⁰ Pero la razón de tal diferencia es más clara en Descartes que en Vives, pues podemos entenderla en su caso al hilo de la importancia que otorga a la primera de las pasiones en su clasificación, la admiración.

De acuerdo con Tomás de Aquino, las pasiones reaccionan al entorno, orientándose hacia el bien, o alejándose y resistiendo el mal, sirviéndose de un impulso amoroso, pero entonces lo hacen en la medida en que la realidad, los objetos, son los que activan las facultades, como buenos o malos, y el alma es la que recibe esas formas, no el sujeto el que las evalúa.³¹ En el caso de Descartes, la pasión es un correlato del acto de evaluación y, por lo tanto, lo bueno o malo lo será para mí, por lo que los afectos responden al sujeto como principio epistemológico. Por eso, la admiración es la primera de las pasiones primitivas, y la única que no se caracteriza en función de los diversos modos en que las cosas pueden aprovecharnos o dañarnos: “De la misma consideración del bien y del mal nace en las demás pasiones”.³² Y es que, gracias a ella, nos acercamos a las cosas ignorando su valía, simplemente por su novedad o incongruencia, obedeciendo un impulso epistémico y estimativo: queremos conocer y valoramos aquello que nos sorprende.³³

Dicho esto, no insistiremos en los orígenes clásicos de esta admiración, referida tanto por Vives, como por Descartes, ni tampoco en que tal afecto juega un papel central en el pensador francés, pues ya indicamos que es la primera de las pasiones, dando origen a todas las demás. Aunque puede añadirse que esta afición se encuentra entre los componentes de la pasión-virtud principal, con la que

²⁹ Ibid., 422; Ibid., § 127.

³⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, vol. 2, Madrid, BAC, 2001, II Parte I-IIae C.56 a.4.

³¹ Ibid., C.27 a.4.

³² AT XI, 374; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 57.

³³ Raga-Rosaleny, V., “Una ciencia admirable: filosofía y admiración en Descartes”, *Filosofía Unisinos*, 22 (3), 2021, p. 8.

culmina la moral cartesiana, a saber, la generosidad, una suerte de admiración auto-reflexiva que experimentamos correctamente al descubrirnos como sujetos libres en un mundo mecánicamente determinado.³⁴ Además, el propio Descartes señaló, como vimos, el modo en que la incongruencia de determinadas situaciones y discursos, que nos sorprenden y admirran, puede provocar la risa, igual que en el caso del humanista valenciano. No obstante, en este mismo punto, en el que el autor francés reconoce su deuda, empieza a distanciarse de su fuente, Juan Luis Vives.

Pues, aunque Descartes introduce decididamente la pasión admirativa en su última obra, el ideal del conocimiento cartesiano es el de un saber desapasionado. A diferencia de lo que sucede en el caso de Vives, para quien el sabio cada vez se admira menos, pero nunca deja de maravillarse y, por lo tanto, de sonreír, para Descartes la concepción metódica del conocimiento se opone a la admiración de lo desconocido:³⁵ la curiosidad desmedida y el asombro insaciable son para Descartes un vicio, en última instancia un síntoma de mala ciencia, porque el método cartesiano, correctamente aplicado, garantiza la certeza.

La admiración se disipa con el conocimiento, y dado que la risa está vinculada a la novedad, a lo que nos sorprende por su carácter desusado o por su incongruencia, al final para Descartes su motivación tiende a extinguirse: un chiste viejo, una broma repetida, puede dejar de hacernos gracia. Más aún, aunque Descartes tiene en cuenta un tipo de admiración que no se extingue, el humor no entraría en el conjunto de cosas que suscitan una perenne actitud admirativa. La risa, para el pensador francés, no se relaciona con cosas tan grandes, puesto que sus orígenes son más bien cuestionables, vinculada ineludiblemente al cuerpo y entremezclada con el orgullo, la indignación y demás pasiones tristes.

Es cierto que, quizás siguiendo a Vives, Descartes empieza señalando que la risa es “uno de los principales signos del gozo”, pero a renglón seguido añade: “(...) sólo puede causarla cuando es mediocre y hay alguna admiración o algún odio mezclado con él. Pues por experiencia encontramos que, cuando estamos extraordinariamente gozosos, nunca el motivo de este gozo hace que estallemos de risa; e incluso no podemos vernos fácilmente incitados a ella por otra causa que no sea estar tristes”.³⁶ En suma, que la risa no es nunca pura y, en muchos casos, puede ser reprobable, por estar vinculada al odio, dedicada a ridiculizar al otro, sea o no merecida la burla. Aseveraciones estas que conectan el análisis cartesiano del humor con el paradigma clásico de la superioridad: al reírnos del otro nos ponemos por encima de él.

³⁴ Marion, J.-L., *Cuestiones cartesianas*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2012, p. 163.

³⁵ Renault, L., *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000, p. 44.

³⁶ AT XI, 420; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 125.

De hecho, que tal interpretación poco halagüeña de la risa se desprende del pensamiento de Descartes lo prueba que, cuando vuelve a mencionarla en la tercera parte de *Las pasiones del alma* (§§ 178-181), se refiere exclusivamente a ella en el contexto de la burla. Así pues, la alegría no desaparece en el tratamiento de las pasiones del alma, pues el objeto de la moral cartesiana, que se entrelaza con su aproximación a los afectos, es el de mostrarnos el camino a la beatitud o el gozo supremo en esta vida. Pero tanto la risa, como la sonrisa, han de borrarse del rostro verdaderamente alegre y moralmente intachable.³⁷

En esto, como en tantas otras cosas, Spinoza también dialoga con Descartes y lo cuestiona. Pues la risa es un signo de alegría mediocre para el cartesiano, vinculada a una admiración destinada a desaparecer, entremezclada de tristeza y odio y, por lo tanto, inadecuada cuando se experimentan las mayores alegrías, mientras que para el pensador judío: “El regocijo (*hilaritas*) no puede tener exceso, sino que es siempre bueno, y, por contra, la melancolía es siempre mala”.³⁸ Es decir, que la risa sería pura alegría y, en ese sentido, consiste para Spinoza en un aumento de la perfección. Por eso, no saber reír, como en el caso del cartesiano feliz, conlleva ignorar cierta plenitud.

Más aún, si, como dijimos, la risa ligada a la admiración pone de manifiesto una dimensión cognitiva relevante, al abandonarla perderíamos un precioso medio de relacionarnos con el mundo. El ridículo funciona, siquiera sea indirectamente, como un criterio de verdad, al dejar al descubierto la brecha existente entre lo que las cosas aparentan ser, lo que damos por sentado, y el modo en que el humor nos las presenta.

Quizá precisamente sea ese carácter problemático de la risa el que disuadió a Descartes de mantenerla, ni siquiera bajo la atenuada forma de una sonrisa. A esto se une el innegable carácter corporal, mecánico incluso, de la carcajada, que la vuelve mucho menos deseable que cualquier emoción intelectual, como, por ejemplo, el gozo del generoso. Ciertamente en su última obra Descartes reivindicará un lugar para la moral apasionada, pero, por su dimensión corporal, los afectos no dejarían de inquietarle. En ese sentido, su potencial deformante, similar al de una lente, los lleva a distorsionar todas las preocupaciones de la vida, aumentándolas.³⁹ Y, además, en el caso concreto de la risa, en la medida en que esta expresión de alegría supone un estallido, con la perdida absoluta del control del cuerpo, su existencia no parece encontrar acomodo en la serena moral cartesiana.

³⁷ AT IV, 305; Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999, p. 111, Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645.

³⁸ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007, IV, 42.

³⁹ AT IV, 305; Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, op. cit., p. 96, Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 1 de septiembre de 1645.

Claramente, las pasiones ocupan un lugar central en su búsqueda de la perfección axiológica y, en ese sentido, el autor francés se distancia tanto del estoicismo como del peripatetismo. Sin ellas, como muestra la admiración, no podríamos progresar en el conocimiento, ni mantener lo suficientemente firme nuestra voluntad para querer siempre lo que nos parece mejor, y esta, en definitiva, es la definición cartesiana de virtud. Pero la felicidad suprema, incluso en esta vida, se obtiene mediante un control indirecto de las pasiones, y la alegría más pura no podría incluir en su seno la descontrolada, incongruente y corpórea risa.

A eso apunta quizá uno de los más interesantes aportes cartesianos al estudio de las pasiones, su referencia a lo que llama “emociones interiores del alma”.⁴⁰ El caso es que, junto con las pasiones, de origen corporal y recibidas en el alma de manera pasiva, existen otras afecciones, cuyo origen es la propia alma, y que por eso Descartes distingue como emociones, podríamos añadir, intelectuales, en las que nuestro espíritu es, al tiempo, agente y paciente.⁴¹

En su mayor parte, estas emociones reciben el mismo nombre que las pasiones corrientes, así, hay un amor o un gozo intelectual, como lo hay de tipo meramente pasional, y por lo general se acompañan mutuamente, pero también pueden experimentarse en contradicción con las pasiones que predominen en nosotros en un momento determinado (como sucede en el famoso ejemplo cartesiano del viudo alegre: triste por la muerte de su esposa, pero con un secreto gozo interno, por no tener que volver a verla).⁴²

La cuestión es que Descartes distingue explícitamente, por ejemplo, en su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia “entre los placeres del cuerpo y los espirituales”,⁴³ al considerar que los primeros están sujetos a la constante variación de nuestra condición mundana, mientras que los segundos tienen un fundamento incombustible y nada puede socavarlos. Es por eso que el filósofo cartesiano debe aspirar a las pasiones del alma, y por encima de todas ellas a la generosidad, o conciencia de nuestro libre arbitrio, porque en ella reside el gozo intelectual, muy distinto, y distante, del corpóreo placer que nos proporciona la risa. El sabio cartesiano es feliz pero no ríe, ni sonríe, no solo porque ya no se sorprende con las incongruencias mundanas, sino porque no se deja dominar por el cuerpo, como quien se retuerce de risa con una broma.

⁴⁰ AT XI, 440-442; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., §§ 147-148.

⁴¹ Ibid., 350; Ibid., § 28.

⁴² Ibid., 440-441; Ibid., § 147.

⁴³ AT IV, 286; Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, op. cit., p. 98, Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 1 de septiembre de 1645.

3. Conclusión

Pese a descartar el humor de los reinos de la filosofía, la contribución de Descartes al estudio de la risa no es pequeña. A diferencia de lo que sostienen intérpretes tan insignes como Bergson, para quien lo cómico “exige una anestesia momentánea del corazón”,⁴⁴ por dirigirse a la inteligencia pura, para el autor de *Las pasiones del alma*, la dimensión cognitiva y la afectiva forman parte por igual de la comididad. Es cierto que las emociones excesivas pueden impedir que nos carcajeemos, pero quien ríe, de acuerdo con Vives y con Descartes, lo hace expresando tanto una comprensión diferente del mundo, o la captación de una incongruencia sorprendente, como porque es feliz.

No obstante, aunque la capacidad de maravillarse disminuya con el conocimiento, y la risa se vaya desvaneciendo de los rostros, de acuerdo con la lectura del humanista valenciano y del pensador francés, para este último existe un tipo de admiración inagotable. Junto con las cosas admirables por su novedad, que suscitan nuestra atención y facilitan el progreso de nuestro conocimiento, hasta que las dejamos atrás, existen otras que son intrínsecamente extraordinarias, y cuyo carácter maravilloso no agota nunca el conocimiento humano, como Dios, o aquello que más nos asemeja a este, nuestro libre arbitrio.⁴⁵ Pero, por desgracia, para el pensador francés tales maravillas perdurables carecen del factor sorpresa, del aspecto incongruente, que las tornaría aptas para suscitar la risa,⁴⁶ o al menos, como en el caso de Vives, para que el sabio conservase una leve sonrisa.

Así, igual que podemos encontrar dos tipos de admiración, tenemos por una parte “el gozo puramente intelectual, que le llega al alma sólo por su propia acción”⁴⁷ y, por otra, la pasión alegre, de origen corporal, aunque dirigida al alma, que la risa puede expresar adecuadamente. Es cierto que las emociones intelectuales no existirían sin los mecanismos corpóreos, pero pueden entenderse con independencia del cuerpo y, por eso, podemos prescindir de incómodos recordatorios de la corporalidad, como la risa, al referirnos al gozo supremo.

Desde una perspectiva opuesta, sin embargo, cabe señalar que el marco teórico cartesiano quizás no podía dar cuenta adecuadamente de la risa, igual que experimentó dificultades a la hora de atender a la relación entre mente y cuerpo. La comididad implica tanto un aspecto mental: captar una broma de carácter abstracto, o hacerse cargo de lo absurdo de una situación determinada; como una dimensión

⁴⁴ Bergson, H., *La risa*, op. cit., p. 14.

⁴⁵ AT II, 628, Carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1639.

⁴⁶ Brown, D., “What Part of ‘Know’ Don’t You Understand?”, op. cit., p. 27.

⁴⁷ AT XI, 397; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 91.

corpórea, cuando nos partimos de risa o se nos escapa una carcajada. La dualidad de planos que entrelaza el humor (no sólo lo mental y lo físico, o lo voluntario y lo involuntario, sino también el sentido y sinsentido de unas circunstancias dadas, por ejemplo) se resiste a las tentativas de explicación teórica, no sólo del cartesianismo, aunque el enfoque de este sea especialmente refractario a lo cómico, que podría considerar incluso una amenaza.

Podemos lamentar entonces que Descartes no se dejase influir aún más por Vives, puesto que el humanista conservó tanto la capacidad de admirarse del sabio, aunque en menor medida, como la progresiva transformación de la risa en una más civilizada sonrisa. En efecto, la tendencia ya en el Renacimiento, y sobre todo posteriormente, como señaló Skinner,⁴⁸ fue la de un mayor control de diversos movimientos corpóreos, antes clasificados como involuntarios, en pro del decoro y la civilidad, y entre ellos la risa, que para ser aceptable tuvo que transformarse en una pudorosa sonrisa. El humanista valenciano se adelantó así a su tiempo y señaló un camino de moderación del humor que Descartes no supo aprovechar, estableciendo con claridad la diferencia entre risa y sonrisa, como en un momento posterior lo hiciera Nietzsche: “*Risa y sonrisa*. Cuanto más alegre y seguro se vuelve el espíritu, tanto más desaprende el hombre la carcajada estruendosa; en cambio, continuamente le brota una sonrisa espiritual, un signo de su maravilla ante los innumerables placeres ocultos de la buena existencia”.⁴⁹

⁴⁸ Skinner, Q., “Why Laughing Mattered in the Renaissance: The Second Henry Tudor Memorial Lecture”, *History of Political Thought*, 22 (3), 2001, p. 444.

⁴⁹ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996, §173.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Bergson, H., *La risa*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Brown, D., “What Part of ‘Know’ Don’t You Understand?”, *The Monist*, 88 (1), 2005, pp. 11-35. <https://doi.org/10.5840/monist20058813>
- Burton, R., *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría, 1997.
- Casini, L., “Juan Luis Vives and Early Modern Psychology: A Critical Reappraisal”, en P. J. J. M. Bakker & S. W. de Boer (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden & Boston, Brill, 2012, pp. 81-150.
- Critchley, S., *Sobre el humor*, Torrelavega, Quálea, 2010.
- Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999.
- Descartes, R., *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1996.
- Descartes, R., *Les Passions de l’Ame*, Paris, Vrin, 1970.
- Eagleton, T., *Humor*, Barcelona, Taurus, 2021.
- Freud, S., *Obras completas Vol. VIII: El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- González Romero, F., *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012.
- Koestler, A., *The Act of Creation*, New York, MacMillan, 1964.
- Lázaro, M., “La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad Media al Barroco”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (1), 2012, pp. 65-96. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n1.39455
- Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Mondadori, 1990.
- Marion, J.-L., *Cuestiones cartesianas*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2012.

- Morreall, J., *The Philosophy of Laughter and Humor*, Albany, State University of New York Press, 1987.
- Morreall, J., *Taking Laughter Seriously*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2000.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996.
- Perler, D., *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Plessner, H., *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007.
- Raga-Rosaleny, V., “Una ciencia admirable: filosofía y admiración en Descartes”, *Filosofía Unisinos*, 22 (3), 2021, pp. 1-12. <https://doi.org/10.4013/fsu.2021.223.08>
- Renault, L., *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000.
- Rodis-Lewis, G., “Une source inexplorée du Traité des Passions”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 138, 1948, pp. 330-334.
- Skinner, Q., “Why Laughing Mattered in the Renaissance: The Second Henry Tudor Memorial Lecture”, *History of Political Thought*, 22 (3), 2001, pp. 418-447.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, vol. 2, Madrid, BAC, 2001.
- Vives, J. L., *El alma y la vida*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992.
- Vives, J. L., *Opera Omnia*, Valencia, Monfort, 1782-1790.

Estética y Teoría del Arte

Aesthetics and Theory of Arts





Aesthetic experience and remembrance in everyday objects

Experiencia estética y rememoración en los objetos cotidianos

M^a JESÚS GODOY DOMÍNGUEZ

godoydom@us.es
Universidad de Sevilla

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.015>
Bajo Palabra. II Época. N^o 34. Pgs: 299-318



Recibido: 16/03/2023

Aprobado: 07/10/2023

Este trabajo se enmarca en el proyecto I+D “Artesanas y Diseñadoras en Andalucía. De la Bauhaus al siglo XXI. Valores, análisis y archivo interactivo en red” (P20-01237, Universidad de Sevilla) y tuvo su origen en el VIII Encuentro Ibérico de Estética “Espacio y Tiempo en el Arte”, organizado por la Universidad Nova de Lisboa (Portugal) en octubre de 2022.

Resumen

Este trabajo aborda la capacidad estética y evocadora de los objetos de nuestros difuntos. Para ello, acude a la estética de lo cotidiano y su doble variante: en la “débil”, el trato con el objeto como reliquia hace que el recuerdo del ausente se quede en una mera conexión simpática. En la variante “fuerte”, devolviendo al objeto su utilidad, se produce en cambio un adentramiento empático en el fallecido, a quien se recuerda así de manera más intensa. El objetivo último es plantear la experiencia de rememoración de nuestros difuntos como una experiencia plenamente estética.

Abstract

In this paper, we study the aesthetic and evocative power of our deceased's belongings. For this aim, we lead to everyday aesthetics and its double version: in the “weak” version, the object, taken as a relic, turns the memory of our deceased into a mere sympathetic connection. The “strong” version, instead, restoring its utility to the object, allows an empathetic insight into the absent person, who is then remembered in a more intense way. The main goal here is to consider the experience of remembrance of our deceased as a fully aesthetic experience.

Palabras clave: estética de lo cotidiano, experiencia estética, memoria, afecto, fenomenología.

Keywords: everyday aesthetics, aesthetic experience, memory, emotion, phenomenology.

Los objetos que empleamos a diario hablan de nosotros y nos definen. Podemos decir, con Heidegger, que forman parte de nuestro estar-en-el-mundo al co-existir con nosotros en su estatuto de cosas, de entes cuyo ser-en-sí es estar-a-la-mano, o prestar el mejor servicio posible en el comportamiento práctico al que están destinados¹. Pero estando-ahí-a-la-mano, los objetos están paradójicamente menos-ahí-que-nunca, pues absorbidos en su función, desaparecen por completo de la mirada. Cumplen con tanta diligencia su cometido, que ni siquiera su dueño advierte muchas veces su presencia. Sólo un cambio en esa dedicación y entrega los rescata de su invisibilidad, como ocurre cuando el objeto se rompe o deja de funcionar²; circunstancias que hacen que salte de inmediato a la vista al mostrarlo como no-estando-a-la-mano y, de ese modo, como estando-ahí por primera vez. Pero es lo que ocurre también y, en especial para nosotros, cuando sobreviene la muerte de aquel en torno al cual giraba todo su estar-a-la-mano, quien fuera su usuario y, por lo general, su propietario. Mientras que la avería o la rotura confieren al útil un estar-ahí transitorio, el del desperfecto que aguarda impaciente el arreglo con el que dejar de estar otra vez, la muerte de quien lo hiciera funcionar le otorga, en cambio, un estar-ahí definitivo, el de lo inservible que ya no volverá más a estar-a-la mano; no, al menos, en el a-la-mano conocido hasta entonces.

Este último supuesto es el que abordaremos aquí, el de los objetos que ligados a la vida de nuestros seres queridos, pierden su razón de ser, su ocupación en término de Heidegger³, cuando éstos fallecen. Lo haremos, además, en el marco teórico de la estética de lo cotidiano, que sin haberse fijado expresamente en este tipo de objetos, es el ámbito de la estética que más se ha acercado al haber puesto el foco en los objetos y experiencias comunes, despreciados por la estética moderna en su preferencia por el objeto artístico en tanto objeto a-funcional y su experiencia única e incomparable. Acudiremos también a otros pensadores que desde planteamientos distintos han sabido valorar igualmente el objeto ramplón del día a día frente al

¹ Para Heidegger, el estar-a-la-mano es la determinación ontológico-categorial que define al objeto utilitario. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, ed. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2009, p. 99.

² Supuesto analizado por Heidegger (*Ibid.*, pp. 100-103) y, con posterioridad, por Arto Haapala para la estética de lo cotidiano. Ver Haapala, A., “On the Aesthetics of the Everyday: Familiarity, Strangeness and the Meaning of Place”, en A. Light y J. M. Smith (eds.), *The Aesthetics of Everyday Life*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, pp. 39-55.

³ *Ser y tiempo*, op. cit., p. 97.

reputado y distinguido objeto artístico, caso del citado Heidegger o de Ortega. Con todo ello, nuestro objetivo es presentar el recuerdo de nuestros difuntos, activado mediante sus pertenencias, como una experiencia plenamente estética. La doble variante –la débil y la fuerte- en que se ha escindido la estética de lo cotidiano nos será de gran ayuda a tal efecto⁴, como lo será también la reflexión fenomenológica de los afectos y la distinción llevada a cabo en su seno entre simpatía, empatía e identificación.

1. Los objetos del rastro y el rastro de los objetos

Para adentrarnos en nuestro objeto de estudio, partiremos sin embargo del hecho puramente artístico a fin de caracterizar a los objetos que aquí nos ocupan; en concreto, del relato literario *El Rastro* (1914), del escritor de vanguardia Ramón Gómez de la Serna⁵. A la manera de diario íntimo de las frecuentes idas y venidas de un *flâneur* –el propio escritor asumiendo esta identidad- al mercadillo madrileño, la narración informa de la multiplicidad de objetos con la que tropieza el yo poético del autor en sus paseos y la experiencia estética a la que ello da lugar. Así, cachivaches de lo más variopinto, típicos de la vida prosaica del momento -pipas de fumar, relojes de bolsillo, plumas estilográficas, tinteros, candelabros, navajas de afeitar, entre otros muchos-, todos ellos “trastos viejos e inservibles”⁶, devienen en ese emplazamiento y contra todo pronóstico, “cosas reveladoras en su insignificancia, en su llaneza, en su mundanidad”⁷, según el escritor. El espacio singular del rastro obra el milagro: mostrando cada uno de estos artilugios en su estricta *coseidad*, o sea, desprovistos de función y procedencia al tratarse de cacharros estropeados y, de ese modo, desechados por sus dueños, y desprovistos también de identidad al darse en esa “gran mezcolanza de todo”⁸ que es siempre el mercadillo callejero, acaba generando una profunda sensación de extrañamiento en quien se detiene con curiosidad a observar⁹.

⁴ Remitimos a las dos referencias capitales en este sentido: Dowling, Ch., “The Aesthetics of Daily Life”, *British Journal of Aesthetics*, vol. 50, nº 3 (2010), pp. 225-242; y Shusterman, R., “Back to the Future: Aesthetics Today”, *The Nordic Journal of Aesthetics*, vol. 43, nº 23 (2012), pp. 104-124.

⁵ Gómez de la Serna, R., “El rastro”, en *Obras completas III (Ramonismo I). El rastro, El circo, Senos* (1914-1917), Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1998, pp. 71-254.

⁶ *Ibid.* p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁹ Enfoque de César Moreno en su análisis del relato del escritor español. Véase “Una suerte de calma hechizada. Praxis de extrañamiento y trascendencia poética (Paseando por el Rastro con Gómez de la Serna)”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 21, nº 3 (2016), pp. 73-94.

El objeto *al desnudo* se torna, cuando menos, diferente. Es lo que se desprende del texto ramoniano y lo que es posible interpretar en clave de nuevo heideggeriana: en la medida en que ya no está-a-la-mano, en que ha sido desahuciado y rebajado a la categoría de inútil, el objeto instrumental hace aflorar todo el estar-ahí que llevaba dentro y recaba para sí toda la atención que antes nadie le prestaba. El rastro, para Gómez de la Serna, tiene la capacidad de volver extraño así lo familiar. En su interior, los objetos funcionales revueltos, amontonados y desubicados devienen ciertamente irreconocibles y son liberados así de su prisión en la rutina cotidiana. Eso les permite liberar ellos a su vez “las ideas más inauditas y curativas”¹⁰, gracias a las cuales el espectador, oprimido y asfixiado también, experimenta una especie de “suave escape”¹¹. Los aparatos y herramientas cotidianas resultan de ese modo un tónico para el ánimo apesadumbrado, una purga de las exigencias básicas del día a día.

Las semejanzas de este relato con la realidad a analizar aquí son evidentes, ya que al fallecer un ser querido, una larga estela de objetos le sobrevive; las que fueran sus pertenencias siguen hablando de él, pero ahora sin él y, por eso mismo, sin utilidad. Quienes en el pasado compartimos vida con esa persona, en el presente y ante esa avalancha de objetos nos sentimos como espectadores igualmente de una especie de rastro –privado esta vez, en lugar de público, al desarrollarse en el domicilio del difunto-, en la doble acepción del término: rastro, en primer lugar, como “almacén al por mayor”¹², en definición de Gómez de la Serna, puesto que en él se dan cita artefactos muy diversos, que aunque sin orden ni concierto una vez arrancados de su dueño, pertenecen todos ellos a un mismo circunmundo, que diría Heidegger; se adscriben al pequeño universo íntimo donde se desenvolvió existencialmente el desaparecido y donde aún permanecen. El abandono al que se ven abocados estos objetos en el que sigue siendo después de todo su hogar, nada tiene que ver, sin embargo, con malfuncionamiento o desperfecto alguno en su configuración, o con el desdén por parte de su propietario –como sucede a menudo con los chismes que van a parar al mercado callejero-, sino con una repentina orfandad que los deja, aun así, igual de inoperativos y olvidados.

A esta primera diferencia con el rastro callejero, se suma una segunda, asociada con la segunda acepción también del vocablo, esta vez como resto o vestigio. Porque, cuando se trata de un ser querido, los muchos objetos que éste deja tras de sí con su partida hacen las veces, efectivamente, de huella, traza o reliquia de una presencia devenida ausencia; presencia que estos artículos, asimilados aquí a

¹⁰ Gómez de la Serna, R., “El rastro”, op. cit., p. 77.

¹¹ Ibid., p. 75.

¹² Ibid., p. 229.

despojos, se encargan de documentar y, sobre todo, de mantener viva y recordar. Testigos excepcionales de su paso por la vida, los enseres que un día le pertenecieron, en su trato permanente con él, damos por hecho que quedaron impregnados de su esencia¹³. También los bártulos del rastro callejero -cada uno en su lugar de procedencia-, pero se desposeyeron de ella tan pronto como sus dueños les dieron este otro destino. De hecho, aunque “ llenos de vida interior”¹⁴, lo que celebra precisamente Gómez de la Serna de estos cacharros es la pérdida de esa vida, ese alma –así la llama expresamente el escritor¹⁵-, a su llegada al mercadillo, que hace *tabula rasa* con ellos; celebra, en definitiva, la pérdida del rastro de las cosas del rastro, o su *desfamiliarización*¹⁶, pues sin pasado ya y sin memoria, son un buen acicate para la imaginación, “un lugar de imágenes y de asociaciones de ideas”¹⁷. En nuestro caso, las cosas son también estimulantes, mágicas si se quiere, pero ya no por *desalmadas*, sino justo al revés, por conservar intacta la impronta –el alma- de quien un día las poseyó. Por eso, aunque de entrada pueden parecer extrañas, separadas como están de su dueño y sumidas así en una inacción desacostumbrada, recuperan su familiaridad al recobrar también su irreductible singularidad; es decir, en cuanto nosotros, allegados del ausente, reconocemos que el sombrero arrumbado del rincón no es cualquier sombrero, sino *su* sombrero, el que solía ponerse los domingos y el que guarda por eso *un pedacito de él*¹⁸. El camino estético que recorremos es el inverso entonces del recorrido por el literato: de lo ajeno y extraño, a lo hogareño y familiar.

El sombrero, *su* sombrero, al igual que *su* corbata o *su* transistor, generan una experiencia estética en toda regla como objetos a un mismo tiempo remisionales e impelentes, o sea, objetos capaces de hacernos recordar pero también imaginar¹⁹; o como dijera Heidegger de las botas de campesino que pintara Van Gogh, objetos capaces de trasladarnos “a un lugar distinto del que ocupamos normalmente”²⁰.

¹³ Seguimos a Korsmeyer, quien tras una larga discusión sobre el “pensamiento mágico” con el que puede vincularse esta creencia –se trata, a fin de cuentas, de atribuir irracionalmente a los objetos propiedades que en realidad no tienen-, acaba sumándose a los planteamientos de Paul Bloom, donde se señala que más allá del componente racional o irracional de la misma, es así como funciona la mente humana. Korsmeyer, C., *Things. In Touch with the Past*, Oxford, OUP, 2019, pp. 46-57.

¹⁴ Gómez de la Serna, R., “El rastro”, op. cit., p. 121.

¹⁵ Ibid., p. 108.

¹⁶ Término de Yuriko Saito en sus textos *Aesthetics of the Familiar*, Oxford, OUP, 2017 y “Everyday Aesthetics and Artification”, *Contemporary Aesthetics*, vol. 12, nº 4 (2012) [Consulta: 14/03/2023]. Disponible en: https://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics/vol0/iss4/5/

¹⁷ Gómez de la Serna, R., “El rastro”, op. cit., p. 78.

¹⁸ Korsmeyer ha resaltado esta dimensión cognoscitiva de la experiencia estética de aquellos objetos con un sólido componente temporal como los aquí abordados. Korsmeyer, C., *Things*, op. cit., pp. 32, 34, 64, 117-119.

¹⁹ Moreno Márquez, C., “De los objetos impelentes. ¿Quién iba a imaginarlos? Contribución a una fenomenología de la imaginación como configuración de escenas”, *Anuario Filosófico*, vol. 51, nº 2 (2018), pp. 275-300.

²⁰ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyre, Madrid, Alianza, 1996, p. 28.

Son remisionales, pues en su compromiso con la facticidad, remiten a un mundo previamente dado donde su identidad como utensilios –el ser-sombrero del sombrero, para entendernos- no sólo está clara sino garantizada: el objeto tiene un para-qué que acude de inmediato a nuestra mente al contemplarlo²¹. Pero esa remisión es menos previsible de lo que parece, de lo que refleja también la analítica heideggeriana, donde el instrumento tiene asignado un usuario prototípico –las botas, el campesino; como la barca, el barquero y la red, el pescador-. Nuestro usuario, en cambio, es quien poseyó en su día el objeto y lo disfrutó, lo que significa que dentro de las variaciones eidéticas imaginarias en torno a ese objeto –dicho en términos fenomenológicos-, rebasamos lo puramente fáctico²²: recreamos mentalmente escenas donde esa facticidad se concreta en momentos del ayer, cargados afectivamente hoy a la luz de la muerte, donde el ser-sombrero del sombrero era en realidad ser-*su*-sombrero. Es lo que explica que los objetos sean además impenitentes, no tanto como las cosas del rastro, que sin historia ya a sus espaldas, lanzan las posibilidades eidéticas al infinito, pero sin duda lo son²³: abriendo ante nosotros una puerta al pasado, nos impelen a cruzarla, a viajar imaginariamente allí donde el objeto existió en toda su verdad, para unas manos concretas –*sus* manos- y una manera singular de ser empleado –*su* manera²⁴.

2. *Mirando con las manos*

Impenitentes las dos como vemos, las cosas del rastro y las de nuestros seres queridos tienen, sin embargo, diferente comportamiento estético que intentaremos perfilar con ayuda de la estética de lo cotidiano y la doble lectura que han tenido sus plan-

²¹ Parsons y Carlson creen imprescindible conocer previamente el funcionamiento del objeto para poder apreciarlo estéticamente. Parsons, G. y Carlson, A., *Functional Beauty*, Oxford, OUP, 2008, pp. 91-110.

²² Hacemos referencia al horizonte de variaciones eidéticas imaginarias del objeto en Husserl, donde siendo “esto” el *factum* dado, su horizonte de posibilidades lo enlaza eidéticamente con todos los “estos” que comparten el mismo eidos, desde el más próximo al más alejado, que es el que potencia como ningún otro la acción imaginativa. Márquez Moreno, C., “De los objetos impenitentes”, op. cit.

²³ Como lo es la magdalena en el relato de Proust: como objeto intensamente impenitente, conduce a una zona de experiencia indeterminada –el narrador no atina inicialmente con el recuerdo que le despierta la magdalena al mojarla en té-, pero en todo caso más allá de la propia magdalena y su inmediato circunmundo –se concreta al final en la rememoración de su tía Leoncia, los domingos por la mañana, cuando era niño-. Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, trad. P. Salinas, Madrid, Alianza, 1985, pp. 61-62.

²⁴ Es inevitable mencionar aquí la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, que en su interés por lo cotidiano, se detiene en las cosas más triviales, una mesa por ejemplo; cosas que *son*, no de manera “objetiva”, cumpliendo una función o en su para-qué, sino insertas en un entorno familiar que las hace ser ellas y no otras: “en esta mesa discutimos entonces de esto y de aquello; aquí tomamos entonces tal decisión con un amigo, aquí se escribió tal trabajo, se celebró tal fiesta”. Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 116.

teamientos. Así, en la versión “débil” o “expansiva”, el objeto común es abordado como una obra de arte más y, revestido por tanto de aura, provoca una experiencia extraordinaria como la artística. Expone al respecto su portavoz más destacado, Thomas Leddy, que cuando apreciamos estéticamente las cosas mundanas, éstas abandonan por unos momentos el curso normal de la vida donde son prácticamente imperceptibles y las vemos como nunca antes las habíamos visto; las vemos, de hecho, como si fuera por primera vez –como ya señalara Heidegger-, pues las investimos de la excelencia y la superioridad de ese otro tipo de objetos, al margen de los demás, que son los poemas, los cuadros y las sinfonías²⁵. Hasta entonces, hasta que deviene estético volviéndose especial o suscitando una experiencia memorable –exactamente como la del arte-, lo cotidiano es nimio y aburrido, de escasa entidad. Se requiere entonces esa transformación que lo alza de lo pequeño e irrelevante a lo conspicuo y digno de recordar²⁶.

En la otra variante, la “fuerte” o “restrictiva”, lo cotidiano permanece en cambio tal cual, dentro de su contexto funcional y prestando el servicio que habitualmente presta. No hay sorpresas, por tanto, ni exilio a otros lugares y, así, en ese escenario tan poco cautivador, se produce la experiencia estética, que si algo tiene por eso es autenticidad. En su afán de preservar lo cotidiano como genuinamente “cotidiano”, esta otra modalidad pretende evitar que lo monótono y aburrido, pero también lo humilde y sencillo de nuestra vida ordinaria, quede sepultado bajo la grandiosidad y el espectáculo a los que nos tiene acostumbrados el arte. La voluntad, aclara Yuriko Saito, máxima promotora de esta corriente, es llevar hasta el radar estético todo lo que en nuestro tráfago diario pasa inadvertido, aunque sin la pátina de exotismo del arte; sin la frescura y novedad de las que se impregnán aun sin querer los objetos normales al ser llevados al terreno artístico²⁷.

De ambas interpretaciones de lo cotidiano, la que acude rápidamente a nosotros con los chismes del rastro es la “débil”, pues a ojos del paseante urbano, los miles de artículos que pueblan el rastro, sin señales ya de su origen, acaban provistos del aura característica del arte. Fruto del proceso de depuración al que son sometidos en su viaje hasta allí –transformación, para Leddy-, irradian esa especie de resplandor que hace descubrir en ellos un algo especial, similar al de las grandes obras maestras y que permanece oculto, sin embargo, para el común de los mortales. Y es que, según

²⁵ Leddy, Th., *The Extraordinary in the Ordinary. The Aesthetics of Everyday Life*, Ontario, Broadview Press, 2012, p. 112.

²⁶ Ibid., p. 142. En Leddy, el solo hecho de prestar atención a un objeto no lo vuelve estético, como sostienen otros teóricos de lo cotidiano como Sherry Irvin (“Scratching an Itch”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 66, nº 1 (2008), pp. 25-35); es preciso que esa atención sea además estética, lo que significa volverlo, en última instancia, extraordinario.

²⁷ Saito, Y., *Aesthetics of the Familiar*, op. cit., pp. 24-25.

Leddy, toda transfiguración estética, todo tránsito del no-arte al arte, depende únicamente del sujeto que mira y su capacidad para entrever en el objeto ese plus por obra del cual trasciende la normalidad práctica que le da inicialmente sentido²⁸. Ese don para encontrar en las cosas banales un lado misterioso lo tiene especialmente desarrollado el *flâneur* ramoniano, que libera entonces a los objetos de su alienación cotidiana mediante el extrañamiento con el que opera su mirada y, por medio de ella, su imaginación.

Esta misma versión de lo cotidiano encaja con los efectos personales de nuestros seres queridos; al fin y al cabo, estos objetos, elevados a la condición de reliquias a las que prácticamente venerar y asemejándose así a las piezas que con tanto celo custodian los museos, encierran un poder de fascinación equivalente al de los chismes del rastro para Gómez de la Serna. Como prueba de que esa persona realmente existió y, sobre todo, habiendo estado en contacto directo con ella, contienen para nosotros algo parecido al aura de Leddy, ya que los sentimos de manera particularmente intensa; y algo parecido también al aura de Benjamin en la que bebe Leddy²⁹, dado que este tipo de objetos nos inspira el mismo respeto que el objeto de culto o devocional. En el encuentro con ellos, los sentimos ciertamente especiales, pese a lo normales que son al mismo tiempo como meros instrumentos; distantes incluso, pese a lo cercanos que podemos llegar a tenerlos, como dice Benjamin³⁰, pues son los que tocó el desaparecido, los que rozaron su piel. La experiencia estética pasa de ese modo, en su caso, siguiendo a Korsmeyer, por tocarlos nosotros también, porque al hacerlo, creemos estar ante esa persona *encarnada* en dichos artilugios³¹. Así y aunque para el resto del mundo son útiles sin más, para nosotros tienen la propiedad estética de haber-estado-entre-sus-manos y, por eso, al colocarlos nosotros entre las nuestras, es como si de algún modo *acariciáramos* su rastro, como si hicieramos tangible a quien se ha vuelto del todo intangible³².

Esta invitación al tacto no desmiente el parecido con los cachivaches del rastro ni las obras de arte. La explicación la tenemos en los diversos grados en los que se concreta para la misma Korsmeyer esa invitación y que van desde el tacto real y

²⁸ Leddy se apropia expresamente del término “transfiguración” de Arthur Danto. Leddy, Th., *The Extraordinary in the Ordinary*, op. cit., p. 76.

²⁹ Influencia de la que, sin embargo, Leddy intenta desmarcarse, argumentando que en su caso no se trata de ninguna propiedad intrínseca del objeto –como en Benjamin–, sino una propiedad fenomenológica que éste adquiere en nuestra interacción con él. Ibid., p. 117.

³⁰ Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. A. E. Weikert, México, Ítaca, 2003, p. 47.

³¹ La explicación es que el tacto, sentido tradicionalmente corporal en la reflexión filosófica frente a la vista y el oído, sentidos más intelectuales –por poco corporales–, es el que da acceso a la realidad física del mundo y permite verificar su existencia. Korsmeyer, C., *Things*, op. cit., pp. 37-41.

³² Ibid., pp. 32 y 66.

efectivo, donde existe contacto físico con el objeto, pasando por el tacto posible, donde la inminencia al objeto permitiría alcanzarlo con solo alargar la mano, hasta el tacto hipotético, donde sólo es posible tocarlo en determinadas circunstancias³³. Es fácil deducir que mientras que con los bienes de nuestros difuntos el tacto operativo es el real –necesitamos palpar literalmente el objeto para tener la experiencia estética-, con los cacharros del rastro basta con saber que están a nuestro alcance –que podríamos tocarlos si quisieramos- y con las obras de arte, que pese a la prohibición de disfrutarlas con las manos con las que normalmente nos topamos –raras veces las instituciones artísticas acceden a lo contrario- podríamos hacerlo, de abrirse la vitrina, por ejemplo, que las contiene³⁴. Aunque cercanos físicamente, los bártulos del rastro y las piezas artísticas mantienen intacta así la distancia a la que se refiere Benjamin con relación al aura, de manera que el espectador se reduce a puro espectador en estos dos casos: se resigna a *tocar con los ojos* para extraerle al objeto toda su fuerza impelente. Las pertenencias de nuestros difuntos, en cambio, si bien distantes también y rodeados de ese halo especial que poseen las reliquias, devienen sin embargo muy próximos físicamente al dejarse tocar; hasta tal punto que, sin ese *mirar con las manos*, el espectador no puede aprehender la grandeza significativa –grandeza impelente- albergada en su interior³⁵.

3. Cuerpo, uso y somaestética

Pero ésta no es la única manera de afrontar estéticamente los enseres de nuestros difuntos. A diferencia de las cosas del rastro y las obras de arte, este otro tipo de objetos puede ser abordado también desde el enfoque de lo cotidiano “fuerte”, donde la familiaridad prevalece sobre la extrañeza y la normalidad, sobre la excepción.

³³ Ibid., pp. 41-43.

³⁴ No podemos tocar las obras de arte por razones obvias de conservación. Pero como en todo, también hay aquí excepciones, casi siempre relacionadas con la adaptación de las colecciones artísticas a personas invidentes. Aparte del Museo Tiflológico Español, creado por la ONCE para este tipo de colectivo, cabe citar en este sentido las iniciativas desarrolladas por algunos museos en los últimos tiempos, como las visitas táctiles del Victoria and Albert Museum, la experiencia de realidad virtual “Touching Masterpieces” de la Galería Nacional de Praga o el proyecto “Hoy toca el Prado” del museo madrileño. Otras veces, han sido los propios artistas los que han forzado a las instituciones museísticas a dar ese paso, al buscar sensaciones hapticas en sus creaciones para todos los públicos, como la instalación pionera Dylaby (1962), del artista Jean Tinguely, en el Stedelijk de Ámsterdam, cuyas salas se volvieron un laberinto inmersivo gracias a la escasa luz y los múltiples obstáculos colocados en ellas para provocar desorientación en sus visitantes.

³⁵ La actitud del espectador se asemeja mucho aquí a la del coleccionista al violar el precepto estético sagrado “*Noli me tangere*”, aunque intentando preservar al mismo tiempo el objeto de cualquier posible daño y extremando por eso mismo su cuidado. Para el espectador como coleccionista, véase Diaconu, M., “Collectors, Collecting and Non-collectibles. Between Everyday Aesthetics and Aestheticism”, *Espeos. The Slovak Journal of Aesthetics*, vol. 10, nº 2 (2021), pp. 134-150.

cionalidad. Las posesiones de nuestros seres queridos, permaneciendo en el entorno donde siempre han estado, son tomados así como los objetos puramente cotidianos que son, aun hallándose privados actualmente de uso por las circunstancias a las que se han visto arrastrados. Si como reliquia y objeto de tipo extraordinario, el sombrero incitaba como mucho a ser tenido entre las manos al haber estado antes entre las de su dueño, ahora se trata de restituirle la función que como sombrero requiere, sin límites corporales ya que valgan; convocando, de hecho, al cuerpo entero si hace falta –todo depende del objeto del que se trate- para hacer efectiva su utilidad. Ajustándolo así a nuestra cabeza, sintiendo con ello su forma, su tamaño y su textura; valorando, en definitiva, sus propiedades formales como sombrero, es como éste aparece como objeto impelente, no a pesar del contexto práctico donde se presenta, de su *facticidad*, sino precisamente gracias a ella³⁶. Lo que hace que el sombrero, como también el paraguas o el tocadiscos, devengan aquí estéticos es la oportunidad que les volvemos a dar como utensilios y que les hace ser ellos mismos, de acuerdo con Saito, para quien lo estético y lo utilitario van de la mano en lo cotidiano³⁷, pero de acuerdo también con Ortega, quien en su *amor por las cosas*³⁸, en especial las pequeñas, propone amarlas con todo lo que las conecta al mundo; amar la cosa-ella-misma y su circunstancia, el marco del cuadro por ejemplo, que en su *casi nada* como marco realza sin embargo la escena que contiene y, “cuando le falta, tiende a convertir en cuadro cuanto se ve a su través”³⁹. La incapacidad del marco de escapar a su ser-solo-marco pone en evidencia así la incapacidad de las cosas triviales de escapar a su facticidad como cosas serviles, de ahí que haciéndolas regresar a su actividad, las hagamos regresar también a su auténtico ser.

La concurrencia de todo el cuerpo –no sólo de las manos- en este tipo de objetos no es cuestión baladí. Frente al contacto meramente superficial con el objeto-reliquia a través del tacto, el que se produce con el objeto-utensilio implicando al cuerpo entero, es un contacto más vivo y profundo, que sumerge de lleno en el *aquí* del que se fue. Porque el cuerpo, como ha indicado la fenomenología a través de Merleau-Ponty, es crucial en nuestra percepción del mundo y la percepción de no-

³⁶ Al devolverle el uso al objeto y según la lectura que hace Molina Barea de las dos memorias de Bergson, la memoria corporal, la del propio manejo del artefacto, tiraría de la memoria pura o espiritual, la que conserva propiamente el registro de momentos pasados que se extiende –en la *durée* típicamente bergsoniana- hasta el presente. Molina Barea, M. C., “La estética cotidiana, entre el objeto y la memoria”, en M. Bermúdez Vázquez, M.L. Vadillo Rodríguez y E. Casares Landrau (coords.), *Humanismo poliédrico. Nuevas apuestas de estética, arte, género y ciencias sociales*, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 53-67.

³⁷ Saito, Y., *Everyday Aesthetics*, Oxford, OUP, 2007, p. 26.

³⁸ “¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!”. Ortega y Gasset, J., “Meditaciones del Quijote”, en *Obras Completas I*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 747-748.

³⁹ Ortega y Gasset, J., “Meditación del marco”, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, p. 432.

sotros mismos en él: *desde el cuerpo*, ordenamos los estímulos que nos llegan de fuera y, *en el cuerpo*, no sentimos orientados gracias a ello. Este juego constante entre el *cuerpo objetivo* –el de nuestra realidad epidérmica- y el *cuerpo fenoménico* –el de esa realidad vivida desde dentro- da forma a nuestro ser-en-el-mundo, permitiéndonos comprender todo lo que sucede a nuestro alrededor⁴⁰. También la fenomenología nos ha hecho saber –por medio en este caso de Husserl- que el *aquí* y el *allí* de dos sujetos son fácilmente intercambiables, de manera que siendo *aquí* donde el yo de uno aprehende y existe físicamente –donde está su cuerpo objetivo-, pasa al *allí* del otro para ser *yo mismo allí*⁴¹ –en forma de cuerpo fenoménico-. Así, lo que antes era *simplemente allí* deviene un nuevo *aquí* pero *allí*, un modo concreto y diferente de acceder a la realidad cuyo conocimiento se produce exclusivamente desde la propia experiencia, pues sólo es posible conocer al otro *en mí*⁴². Aplicando todo ello al caso que nos ocupa, resulta que a tenor del contacto mantenido con el difunto en vida, el objeto del que participamos corporalmente tras su muerte dándole uso, nos permite tomar conciencia de su realidad corpórea, aun estando ausente físicamente, sin cuerpo propiamente dicho, porque está su bastón, donde al apoyarnos –al trasladar nuestro *aquí* de ahora a su *allí* de entonces- deducimos lo menguada que devino su altura; está su cinturón, que al ponerlo sobre nuestra cintura nos habla de su última pérdida de peso, o su teléfono, que al accionarlo nos cuenta lo aguda que llegó a ser su sordera. Pero nos hace tomar conciencia también de su cuerpo fenoménico o vivencial –el *aquí* del *allí*-, de lo que tuvo que suponer para él, al fin y al cabo, sobrevivir en tan adversas circunstancias.

La experiencia estética de los objetos de nuestros difuntos tiene mucho así de somaestética, de reflexión sobre lo que el propio cuerpo hace y siente como cuerpo vivo. Explica su mentor Richard Shusterman que, superando el clásico antagonismo mente/cuerpo, la somaestética procura un doble deleite: el de la propia ejecución corporal y el que se obtiene además cuando al examinar dicha ejecución la mejoramos⁴³. El autoconocimiento a través del cuerpo redunda entonces en un mayor control de nuestros hábitos corporales del que es posible valerse para, si es el caso, modificarlos y, si no, sentirnos bien con nosotros mismos en todo lo que hacemos, por cotidiano que sea. Esta agudización cognoscitiva y reconfiguración corporal de nosotros mismos están presentes sin duda cuando manejamos los objetos de nuestros difuntos. Al darles nueva utilidad, al llevarlos a su plenitud por

⁴⁰ No pudiendo detenernos en este *ser carnal* nuestro y todo lo que ello conlleva, remitimos al texto clásico de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Barcelona, Península, 1975.

⁴¹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, ed. M. A. Presas, Madrid, Tecnos, 2006, p. 154.

⁴² Ibid., p. 193.

⁴³ Shusterman, R., *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, CUP, 2011, p. 6.

el camino más corto como dice Ortega⁴⁴, no nos conformamos con devolverles el uso que han perdido: desde una intensa conciencia corporal, procuramos que cada uno de nuestros movimientos sea adecuado al objeto que utilizamos, de modo que acabamos haciendo del cuerpo un lugar estético donde todo está perfectamente medido y calculado⁴⁵. En la interacción con el objeto, ponemos nuestro mejor empeño, pues, no sólo para sacarle provecho como cosa otra vez *a-la-mano*, sino para dispensarle el mejor trato posible. Queremos estar *a la altura de las circunstancias y no defraudarlo*, por lo que el cuidado estético se vuelve a la postre nuestro mejor aliado⁴⁶.

4. Empatía *versus* simpatía

La ventaja de afrontar las posesiones de nuestros difuntos de esta manera es considerable desde el punto de vista afectivo, sobre todo comparado con lo que sucede en la variante “débil”. En ésta, al tomar los objetos como reliquias y tocarlos, pero manteniendo la distancia reverencial, el tímido contacto que tenemos con ellos – apenas los rozamos- limita también lo que podemos experimentar en nuestra evocación nostálgica del ausente. Palpando los objetos con las manos, nos sentimos unidos a esa persona, pero nuestro papel de meros espectadores con escueto derecho a roce impide que esa unión sea algo más que la tendencia natural a congeniar con un semejante, que es en lo que consiste la simpatía en general para los pensadores ilustrados británicos⁴⁷. Como el vínculo con el fallecido ha sido muy fuerte en vida, la capacidad de conectar simpáticamente con él deviene muy poderosa también tras su muerte, según la importancia que Hume en particular concede a las relaciones intersubjetivas en el diseño de este nexo afectivo⁴⁸; pero todo se reduce a eso, a una adhesión al otro donde la idea recabada del sentimiento ajeno se convierte, ya en nosotros, en impresión primero y en sentimiento *con toques parecidos* después,

⁴⁴ Ortega y Gasset, J., “Meditaciones del Quijote”, op. cit., p. 747.

⁴⁵ Según el objetivo último de la somaestética. Shusterman, R., *Body Consciousness*, op. cit., p. 19.

⁴⁶ Aunque el cuidado es la categoría estética por antonomasia en Yuriko Saito (*Aesthetics of Care. Practice in Everyday Life*, Londres/Nueva York/Dublín, Bloomsbury Academic, 2022), está presente también en la somaestética de Shusterman por la influencia oriental, sin duda, en ambos autores.

⁴⁷ La naturaleza es el punto de partida y de llegada en todas las reflexiones sobre la simpatía en el siglo XVIII, de lo que en la época se conoce como *sympathy* o *fellow-feeling*.

⁴⁸ La simpatía depende en Hume de nuestras relaciones con los demás, sean éstas de causalidad, semejanza o contigüidad. Su importancia radica en “su influencia para convertir nuestras ideas de los sentimientos ajenos en estos mismos sentimientos, por medio de la asociación entre la idea de las personas que lo tienen y nuestro propio yo”. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. F. Duque, Madrid, Tecnos, 2005, p. 446. Cuanto mayor es la relación que mantenemos con nuestros semejantes, mayor es así la simpatía y la capacidad de sentirnos afectados por ellos y al revés, al debilitarse la relación, se debilita el nexo simpático y la afectación.

según el escocés⁴⁹. En nuestro caso, esto quiere decir que confraternizamos con el ausente en su disfrute pasado al valerse del instrumento –rememoramos pasajes de su vida en que esto sucedió-, aunque no llegamos a adentremos en esa experiencia. El carácter extraordinario y, por ende, distante que adquiere el objeto en su falta actual de uso deviene un obstáculo insalvable para ello, para situarnos imaginariamente en el lugar del que se fue.

Ese obstáculo desaparece al poner en marcha de nuevo el objeto. Meciéndonos en *su* mecedora, refrescándonos con *su* abanico, es como penetramos en nuestro ser querido, según las tesis de algunos de los teóricos principales del enlace emocional que aquí se activa: la empatía o endopatía; según las tesis de un pionero como Herder, quien desde el ámbito de la hermenéutica histórica, presenta dicha empatía como una simpatía *en diferido*, o que ha asumido la distancia temporal -que aún se echa en falta en Hume- como medio para comprender textos pretéritos. Herder invita así a trasladarse mentalmente hasta la época que alumbró el documento⁵⁰, pero sobre todo, a devolver a la vida a lo que ya no la tiene⁵¹: el autor pretérito, los personajes y acciones sobre los que éste escribiera, reviven a través del lector presente, que esforzándose por adentrarse en el texto y su contexto, consigue finalmente desentrañarlo. Algo parecido sucede con los objetos de nuestros difuntos: poniéndolos otra vez en marcha, hacemos revivir el espíritu de su antiguo usuario cuyo lugar ocupamos ahora nosotros; usuario que alcanza con ello cierta inmortalidad –como le ocurre al escritor, según Herder, con la lectura posterior de su texto- y que, sobrevolando el nuevo uso, facilita la inmersión en lo que él debió sentir accionando el mismo mecanismo que ahora accionamos nosotros.

En el campo de la psicología perceptiva, las tesis de Theodor Lipps completan las de Herder, al hacer de la empatía o *Einfühlung* el método de conocimiento de nuestros iguales por proyección de nosotros mismos en ellos⁵². La empatía se perfila entonces como el proceso mental por el que aprehendemos el estado emocional del otro mediante la exteriorización del nuestro. Ello significa, en nuestro caso, que

⁴⁹ El factor cognoscitivo es crucial para Hume en la simpatía, donde se llega al *sentir* mediante el *pensar*. Nos hacemos eco por eso de la expresión del escocés cuando afirmando que “en todo juicio acerca de la belleza se tienen en cuenta los sentimientos de la persona afectada”, añade a renglón seguido que “éstos comunican al espectador *toques parecidos de dolor y placer*” (énfasis nuestro). Hume, D., “Investigación sobre los principios de la moral”, en *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, trad. J. de Salas y G. López Sastre, Tecnos, Madrid, 2017, p. 348. Esto supone excluir el contagio emocional que existe, en cambio, en sus contemporáneos Shaftesbury y Hutcheson. Véase Infante del Rosal, F., “Simpatía, naturaleza e identidad en Hume”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, nº 51 (2013), pp. 179-204.

⁵⁰ Herder, J. G., “Otra filosofía de la historia”, en *Obra selecta*, ed. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 296.

⁵¹ Para Contreras Peláez, la empatía en Herder es fundamentalmente re-vivencia. Contreras Peláez, F., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004, p. 114.

⁵² Habla Lipps de un “estado interior exteriorizado”. Lipps, Th., *Los fundamentos de la estética*, ed. E. Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1923, p. 108.

conocemos lo vivido por nuestro ser querido proyectando lo que nosotros mismos vivimos al activar el artilugio. Pero Lipps introduce un matiz decisivo, asociado a los dos tipos de empatía que él establece según que los sujetos aproximados permanezcan diferenciados –en la empatía negativa- o se fundan por el contrario en uno solo –en la positiva-. El ejemplo aducido del acróbata es absolutamente esclarecedor: expone Lipps que yo como espectador no ejecuto los movimientos corporales del gimnasta, por lo que a nivel físico o externo somos dos personas distintas. Pero a nivel interno o de conciencia, sí me siento allí arriba y me identifico con él: yo soy él ocupando su lugar y por eso experimento lo que él dentro de él, que es donde me encuentro mentalmente tras haberme proyectado⁵³. Lipps valora así la empatía positiva como empatía perfecta gracias a la identificación en la que ella culmina, a diferencia de la negativa, empatía imperfecta porque el yo de aquí se sabe distinto del de allí o porque, habiéndose fundido con él, recupera inmediatamente la diferencia y vive la fusión desde el recuerdo, sin el brío por tanto de la original. Este último supuesto sería el aplicable a nuestro caso: la muerte que nos arrebata al ser querido condiciona nuestra proyección, que se produce pero *a destiempo*, siendo así una proyección imperfecta en la tipología de Lipps, ya que toda fusión entre esa persona y nosotros, todo sentir lo que ella ocupando su lugar –cosiendo con su máquina de coser, por ejemplo- está mediado por el recuerdo del pasado, que impide que la empatía acabe, como dice Lipps, en identificación o que podamos sentir realmente lo que ella.

Ambos lazos afectivos –empatía e identificación- son escindidos definitivamente por Edith Stein mediante el binomio fenomenológico originariedad/no-originariedad, fundamental para nosotros. Afirma Stein que, al igual que otras vivencias de la conciencia como la espera o el recuerdo, la empatía es una vivencia no-originaria porque se da *en diferido* –tiene que ver con lo ocurrido en el pasado-, aunque a diferencia de ellas, el sujeto de la primera vivencia y el de la segunda son distintos⁵⁴. Existe un desajuste así entre el sujeto de la vivencia empatizada y el que desarrolla el vínculo empático, de manera que no hay fusión en una sola conciencia⁵⁵. Acudiendo al ejemplo del acróbata de Lipps, explica que cuando yo empatizo con el gimnasta, lo que sucede en realidad es que la originariedad de sus movimientos existen en mí de manera no-originaria, que es como únicamente pueden existir, con lo cual mi

⁵³ Ibid., p. 119.

⁵⁴ “Para cada vivencia existe la posibilidad del darse originario, es decir, la posibilidad de existir ya como corporalmente propia para la mirada reflexiva del yo viviente en ella. Existe además la posibilidad de un modo no-originario de darse las vivencias propias: en el recuerdo, la espera, la fantasía”. Stein, E., *Sobre el problema de la empatía*, trad. J. L. Caballero Bono, Madrid, Trotta, 2004, p. 24.

⁵⁵ Ibid., p. 27.

yo de aquí abajo no se une en ningún momento al yo del acróbata allí arriba⁵⁶. Aun así, el carácter no-originario de la propia vivencia no impide captar la originariedad de la vivencia ajena, siendo posible aprehender la alegría por ejemplo del otro, aun cuando nosotros no lleguemos propiamente a sentirla y no alcancemos por eso el co-sentir típico de la identificación. Este sentir-a-una-unificadamente puede venir después, como consecuencia de un enlace empático duradero, pues para Stein la empatía pueda derivar en identificación, si bien, cuando esto sucede, la empatía como tal desaparece y lo que hay es un sentir-lo-del-otro. Como fenomenóloga, Edith Stein está convencida de que la vivencia es siempre vivencia de la propia conciencia; sin ese requisito como en la identificación, no hay vivencia que valga. A lo que se reduce por eso la identificación es a ocupar el sitio del otro, sin que haya vivencia de la conciencia ajena, como sí sucede, en cambio, en la empatía.

Como experiencia empática, en la experiencia estética de los objetos de nuestros difuntos existiría así un doble sentimiento: por un lado, un placer *extemporáneo*, pues placer es lo que a buen seguro sintió el fallecido haciendo uso de su bufanda, su cafetera o su sofá. Sintiéndolo-a-una con el ausente, este disfrute lo sentimos nosotros de manera no-originaria o por delegación, pues lo sentimos *a través* de nuestro *alter ego* en el pasado, de ese yo distinto del nuestro que suponemos que sintió lo que sentimos ahora nosotros en la misma situación, como usuarios de pleno derecho. A este primer sentimiento, añadimos nosotros un segundo, una profunda nostalgia, que sentimos *en vivo y en directo* o de manera originaria; nostalgia por un tiempo que se fue y alguien irreemplazable que ya no volverá. Estos dos sentimientos –el vivido por nuestro ser querido y por nosotros y el vivido sólo por nosotros- conformarían el estado afectivo en que nos sumimos al devolver a la práctica el objeto instrumental, porque así, *llevándolo a su plenitud*, es como el útil despliega todo su potencial como objeto imponente, toda su hondura y reverberación⁵⁷.

5. Conclusión

La pérdida de un ser querido es siempre una experiencia trágica: el vacío que éste deja al marcharse no sólo es inmenso, sino imposible de llenar. Sin embargo, nunca se va del todo: las cosas que compartieron vida con él se quedan y ayudan de ese modo a mantener vivo su recuerdo. El encuentro con estos objetos se torna estético entonces por una de estas dos vías: o porque habiendo estado en íntima comunión

⁵⁶ Ibid., p. 33.

⁵⁷ Cuando Ortega insta a conducir a cada cosa hasta su plenitud, dice que hay que hacerlo hasta lograr que lance sus “innumerables reverberaciones”. Ortega y Gasset, J., “Meditaciones del Quijote”, op. cit., p. 747.

con el difunto, los vemos como reliquias de las que gozamos tocándolas; o porque, tomándolas como cosas *mondas y lirondas*⁵⁸, las rescatamos para el uso que perdieron y nos volcamos corporalmente en ellas. El encuentro físico, en todo caso, con el objeto nos transporta nostálgicamente al pasado, estableciendo, en el primer caso, una unión simpática con el ausente, por obra de la cual comprendemos su satisfacción antaño teniendo a-la-mano el objeto, y un adentramiento empático, en el segundo, donde de la comprensión damos el salto a la satisfacción -*su satisfacción*-, que hacemos nuestra y compartimos hogaoño.

Más tenue y vaporoso en el primer caso, más agudo e intenso en el segundo, el recuerdo de nuestros difuntos mediante sus pertenencias resulta así una experiencia estética: partiendo de la percepción sensible del objeto -con las manos o el cuerpo entero-, dejamos el camino expedito a la imaginación que, trasladándonos a otro tiempo, nos hace finalmente sentir; revivir, incluso, al desaparecido, cuya esencia, transferida a dicho objeto, grabada en él como la huella del campesino en las botas de Van Gogh que analizara Heidegger, nos acompaña durante toda la experiencia. Esta esencia nos hace conscientes en el presente del paso inexorable del tiempo y nos invita a aferrarnos a los momentos felices del pasado. Pero nos muestra también que es posible mantenerse unidos en la distancia. Remisionales e impelentes, los objetos portadores de ese alma nos lo repiten sin cesar y, al hacerlo, en correspondencia por salvarlos nosotros de su inacción, son ellos los que nos salen al encuentro y nos rescatan; son ellos, como dice Ortega, los que *nos salvan*⁵⁹.

⁵⁸ Gómez de la Serna, R., *La sagrada cripta de Pombo*, Madrid, Visor/Comunidad de Madrid, 1999, p. 664.

⁵⁹ "Cuando hemos llegado a los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación *capaz de salvarnos*, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano –como los moribundos recuerdan al punto de la muerte toda suerte de nimiedades que les acaecieron. Vemos, entonces, que no son las grandes cosas, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una moza gentil" (énfasis nuestro). Ortega y Gasset, J., "Meditaciones del Quijote", op. cit., p. 758.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. A. E. Weikert, México, Ítaca, 2003.
- Contreras Peláez, F., *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004.
- Diaconu, M., “Collectors, Collecting and Non-collectibles. Between Everyday Aesthetics and Aestheticism”, *Espej. The Slovak Journal of Aesthetics*, vol. 10, nº 2 (2021), pp. 134-150.
- Dowling, Ch., “The Aesthetics of Daily Life”, *British Journal of Aesthetics*, vol. 50, nº 3 (2010), pp. 225-242. Doi: <http://dx.doi.org/10.1093/aesthj/ayq021>
- Gómez de la Serna, R., “El rastro”, en *Obras completas III (Ramonismo I). El rastro, El circo, Senos (1914-1917)*, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1998, pp. 71-254.
- Gómez de la Serna, R., *La sagrada cripta de Pombo*, Madrid, Visor/Comunidad de Madrid, 1999.
- Haapala, A., “On the Aesthetics of the Everyday: Familiarity, Strangeness and the Meaning of Place”, en A. Light y J. M. Smith (eds.), *The Aesthetics of Everyday Life*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, pp. 39-55.
- Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyre, Madrid, Alianza, 1996.
- Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, ed. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2009.
- Herder, J. G., “Otra filosofía de la historia”, en *Obra selecta*, ed. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.
- Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. F. Duque, Madrid, Tecnos, 2005.
- Hume, D., “Investigación sobre los principios de la moral”, en *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, trad. J. de Salas y G. López Sastre, Madrid: Tecnos, 2017, pp. 287-412.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, ed. M. A. Presas, Madrid, Tecnos, 2006.

- Infante del Rosal, F., “Símpatía, naturaleza e identidad en Hume”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, nº 51 (2013), pp. 179-204.
- Irvin, S., “Scratching an Itch”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 66, nº 1 (2008), pp. 25-35. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1540-594X.2008.00285.x>
- Korsmeyer, C., *Things. In Touch with the Past*, Oxford, OUP, 2019. Doi: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190904876.001.0001>
- Leddy, Th., *The Extraordinary in the Ordinary. The Aesthetics of Everyday Life*, Ontario, Broadview Press, 2012. Doi: <https://doi.org/10.5040/9781350928527>
- Lipps, Th., *Los fundamentos de la estética*, ed. E. Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1923.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Barcelona, Península, 1975.
- Molina Barea, M. C., “La estética cotidiana, entre el objeto y la memoria”, en M. Bermúdez Vázquez, M.L. Vadillo Rodríguez y E. Casares Landauro (coords.), *Humanismo poliedrico. Nuevas apuestas de estética, arte, género y ciencias sociales*, Madrid, Dykinson, 2022, pp. 53-67.
- Moreno Márquez, C., “Una suerte de calma hechizada. Praxis de extrañamiento y trascendencia poética (Paseando por el Rastro con Gómez de la Serna)”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 21, nº 3 (2016), pp. 73-94. Doi: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v25i3.11566>
- Moreno Márquez, C. “De los objetos impelentes. ¿Quién iba a imaginarlos? Contribución a una fenomenología de la imaginación como configuración de escenas”, *Anuario Filosófico*, vol. 51, nº 2 (2018), pp. 275-300. Doi: <https://doi.org/10.15581/009.51.2.275-300>
- Ortega y Gasset, J., “Meditaciones del Quijote”, en *Obras Completas I*, Madrid: Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 745-825.
- Ortega y Gasset, J., “Meditación del marco”, en *Obras completas II*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2004, pp. 431-436.
- Parsons, G. y Carlson, A., *Functional Beauty*, Oxford, OUP, 2008. Doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199205240.001.0001>
- Proust, M., *En busca del tiempo perdido*, trad. P. Salinas, Madrid, Alianza, 1985.
- Saito, Y., *Everyday Aesthetics*, Oxford, OUP, 2007. Doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199278350.001.0001>

Saito, Y., *Aesthetics of the Familiar*, Oxford, OUP, 2017. Doi: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199672103.001.0001>

Saito, Y., "Everyday Aesthetics and Artification", *Contemporary Aesthetics*, vol. 12, nº 4 (2012) [Consulta: 14/03/2023]. Disponible en: https://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics/vol0/iss4/5/

Saito, Y., *Aesthetics of Care. Practice in Everyday Life*, Londres/Nueva York/Dublín, Bloomsbury Academic, 2022. Doi: <https://doi.org/10.5040/9781350134225>

Shusterman, R., *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, CUP, 2011.

Shusterman, R., "Back to the Future: Aesthetics Today", *The Nordic Journal of Aesthetics*, vol. 43, nº 23 (2012), pp. 104-124. Doi: <https://doi.org/10.7146/nja.v23i43.7500>

Stein, E., *Sobre el problema de la empatía*, trad. J. L. Caballero Bono, Madrid, Trotta, 2004.

Filosofía Española e Iberoamericana

Spanish and Iberoamerican Philosophy





María Zambrano at the II International Congress of Writers for the Defense of Culture. (About a mutilated article: recovery and edition)

*María Zambrano en el II Congreso
Internacional de Escritores para la
Defensa de la Cultura. (A propósito de
un artículo mutilado: rescate y edición)*

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN

Universidad de Turín
francisco.martin@unito.it

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.016>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 321-340



Recibido: 23/08/2023

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

Resumen: Rescate y edición de un artículo parcialmente olvidado de María Zambrano, concretamente el dedicado al II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura (julio 1937), del que se conocía su edición chilena en la revista *Ercilla* y ahora se descubre que era una edición mutilada con relación a su edición argentina en el diario *Crítica* de Buenos Aires.

Palabras clave: María Zambrano; Guerra civil española; II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura.

Abstract

Abstract: Edition of a recovered article by María Zambrano dedicated to the Second International Congress of Writers for the Defence of Culture (July 1937). The article had been known as published in the Chilean journal *Ercilla*, but the present edition proves that that was only a mutilated version of a more extended earlier version published in Argentina in the Buenos Aires journal *Crítica*.

Keywords: María Zambrano; Spanish Civil War; Second International Congress of Writers for the Defence of Culture.

Tras un breve período de intensa actividad en Chile, adonde había ido al poco de empezar la guerra civil acompañando a su marido, el diplomático Alfonso Rodríguez Aldave, y donde iba a moverse dentro de la eficaz red de propaganda republicana que allí había tejido aquel “embajador rojo” que decían de Rodrigo Soriano¹, María Zambrano volvió a España el 19 de junio de 1937, justo el día de la caída de Bilbao, tal como señala su más acreditado biógrafo². De aquel viaje de vuelta se trajo una honda reflexión que publicó con el título de “Españoles fuera de España” en el número de julio de *Hora de España*, revista a la que ese mismo mes, según consta en la mancheta, iba a incorporarse como miembro del equipo de redacción. Enseguida participó en el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, sin duda la acción intelectual más importante y de mayor impacto internacional en apoyo a la causa republicana durante la guerra³. El congreso, como es sabido (hay abundante bibliografía), se celebró en

¹ Para una comprensión más amplia del contexto de vida y escritura de Zambrano en Chile, me permito reenviar a mis trabajos: “María Zambrano en la trinchera chilena de la Guerra civil española (De un contexto de escritura y a propósito de la razón poética)”, en *RiCognizioni. Rivista di lingue, letterature e culture moderne*, n. 14, 2020, pp. 15-25; “Zambrano en Chile: artículos argentinos olvidados (Rescate y edición)”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n. 3, 2022, pp. 737-758; y “María Zambrano y Gregorio Marañón en la trinchera de la propaganda de la Guerra civil española (Microhistoria de un episodio mínimo)”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n. 3, 2023, pp. 575-600.

² Moreno Sanz, J., “Cronología de María Zambrano”, en Zambrano, M., *Obras completas*, vol. VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 65.

³ “Este congreso fue la culminación de los esfuerzos culturales de la República durante la guerra civil. Una organización prodigiosa permitió que llegara a España un centenar de delegados de más de treinta países en lo que se convirtió en una escenificación impresionante de la solidaridad de los intelectuales del mundo con la República. Se ha dicho, con razón, que hubo invitados de poco peso y que pesaba más, en ocasiones, la ortodoxia política que la calidad literaria, pero el valor simbólico del Congreso no deja de ser espectacular”, Binns, N., *Voluntarios con gafas. Escritores extranjeros en la Guerra civil española*, Madrid, Mare Nostrum, 2009, p. 19. En palabras de Zambrano: “El Congreso Internacional de Intelectuales para la Defensa de la Cultura, celebrado en Madrid, Valencia y Barcelona, ha sido quizás el acto de más trascendencia organizado por la Alianza [de Intelectuales Antifascistas]. [...] El Congreso ha tenido una gran trascendencia desde el punto de vista de su significación moral y de solidaridad. El simple hecho de reunirse en nuestro suelo y muy especialmente en Madrid tiene ya un gran simbolismo que va más allá de los discursos pronunciados [...]”, Zambrano, M., “La Alianza de Intelectuales Antifascistas”, en *Tierra Firme. Revista de la Sección Hispanoamericana del Centro de Estudios Históricos*, n. 3-4, 1936 [pero editado posteriormente, sin duda a partir de julio o agosto de 1937, o más probable en algún mes sucesivo, pues la última sección, que es donde se incluye el artículo de Zambrano, lleva por título “Testimonios. Un año de labor cultural de la República española (Julio 1936 – Julio 1937)”; aquí se cita por la edición de la Sociedad Estatal de Commemoraciones Culturales / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Residencia de Estudiantes, Madrid 2008, pp. 611-612, y por su sucesiva inclusión en Zambrano, M., *Obras completas*, vol.

Valencia del 4 al 10 de julio, con un desplazamiento de los congresistas a Madrid el día 5, con regreso el 9, y otro a Barcelona tras la clausura valenciana, desde donde seguirían hasta París para el último acto del 16 al 18 de julio. El nombre de María Zambrano aparece en el programa del congreso como integrante de la delegación española dentro de un nutrido y no mejor especificado grupo de jóvenes, a la postre firmantes –excepto Zambrano– de la Ponencia colectiva que leyó Arturo Serrano Plaja en la sesión matutina del 10 de julio.

La revista *Hora de España* dedicó su número de agosto enteramente al suodicho congreso⁴: lo abría Corpus Barga con un artículo entre descriptivo y valorativo en el que daba cuenta de su significación, seguían algunos discursos, tal vez los que pudieron recogerse o una selección de ellos (Machado, Benda, Bergamín, Seghers, Ehrenburg, Last, Tzara, Spender, Marinello, etc.), y se cerraba con la ya citada Ponencia colectiva de los jóvenes intelectuales españoles. En propósito hay que decir que Zambrano no participó en dicha ponencia, en contra de lo que a veces se ha dicho⁵ y luego sin contraste otras repetido, o si lo hizo fue sólo en su fase final (acaso porque de Chile llegó a Valencia muy justa de tiempo antes del congreso) y sin que ello diera pie o justificara que su nombre apareciera entre los firmantes⁶, lo cual queda claro tanto en la publicación completa del texto en *Hora de España* (n. 8, agosto 1937, p. 81) como en la incompleta de *El Mono Azul* (n. 26 y 27, respectivamente del 29 de julio y del 5 de agosto de 1937).

I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 315. Con todo, no es ocioso recordar aquí que no faltaron tensiones (críticas y disensos) en un congreso en el que la línea oficial (que es la que a la postre representa Zambrano en el artículo citado y fue impuesta por Bergamín en su calidad de presidente de la Alianza de Intelectuales Antifascistas) se plegó al estalinismo en lo que hacía al “caso Gide”, por ejemplo, aunque no sólo, lo cual dejó un tanto marginados a los simpatizantes trostquistas y anarquistas; vid. “Discrepancias con la ortodoxia estaliniana. César Vallejo en el Congreso de Escritores Antifascistas”, en la página web del Grupo de investigación “El impacto de la Guerra civil española en la vida intelectual de hispanoamérica”: <https://www.ucm.es/impactoguerracivil> (consultado: 05.05.2023).

⁴ El II Congreso de Escritores tuvo un importante seguimiento en los diarios y revistas de la zona republicana. *Hora de España* no fue la única, pero sí tal vez la más implicada y la que aquí más nos interesa por lo que hace al caso de Zambrano. También la revista *Nueva Cultura* dio cuenta de manera exhaustiva del congreso en su número doble 4-5 correspondiente a los meses de junio-julio de 1937, y, en menor medida por las características de su formato, *El Mono Azul* en sus entregas del mes de julio y de primeros de agosto. La prensa diaria (buena parte incautada desde el inicio de la guerra) también se ocupó del seguimiento del congreso, así por ejemplo *El Sol*, *ABC* (Madrid), *El Mercantil Valenciano* y *La Vanguardia*.

⁵ Moreno Sanz, J., “Cronología de María Zambrano”, op. cit., p. 65.

⁶ Que son, según el orden más fiable de *Hora de España*: Antonio Sánchez Barbudo, Ángel Gaos, Antonio Aparicio, Arturo Serrano Plaja, Arturo Souto, Emilio Prados, Eduardo Vicente, Juan Gil-Albert, José Herrera Petere, Lorenzo Varela, Miguel Hernández, Miguel Prieto y Ramón Gaya. En la lista de *El Mono Azul* no aparecen Eduardo Vicente, Lorenzo Varela y Miguel Prieto, y añade el nombre de Eduardo Bituñe que no aparecía en la lista de *Hora de España*. Sobre la Ponencia colectiva vid. López García, J. R., “Representaciones del humanismo: de la ‘ponencia colectiva’ a Edward Said”, en *València, capital cultural de la República (1936-1937)*, ed. de M. Aznar Soler, J. L. Barona y J. Navarro, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pp. 785-806.

Del congreso en cuestión Zambrano escribió un artículo en cierto modo semejante al ya citado de Corpus Barga, con el que mantiene coincidencias y comparte orientación y detalles (es claro que Zambrano pudo leer el texto de Corpus Barga, no lo es al contrario). Tal vez Zambrano lo escribió con la idea de sacarlo en *Hora de España* (nótese que publica en los números de julio y septiembre y salta precisamente agosto) y ante la recepción de otro semejante, que era además de uno de los ponentes con discurso de la delegación española en el congreso, declinó en su idea y se movió para publicarlo en otro sitio. Que a la sazón pensara en Chile y/o Argentina como destino de su artículo no es en modo alguno extraño, siendo como eran los lugares donde más había publicado durante los meses pasados de su reciente vida chilena.

Por lo demás, que pensara en publicarlo fuera de España casa perfectamente con el espíritu del congreso en aras a la difusión de la verdad que promovía: cuanto sucedía en España era parte de una causa mundial que tenía que ver con la defensa de la democracia frente al auge y creciente avance del fascismo. Y casaba también con los objetivos propagandísticos de la Alianza de Intelectuales Antifascistas, a la que ella pertenecía desde su fundación al poco de emperzar la guerra: el antifascismo fue factor de cohesión y expresión de un mismo horizonte de verdad política insostenible sin la amenaza de un enemigo común⁷. Nótese además que al mismo horizonte de escritura del artículo sobre el Congreso de Escritores pertenece ese otro artículo ya citado precisamente sobre “La Alianza de Intelectuales Antifascistas”, publicado en la revista que impulsaba Américo Castro y dirigía Enrique Díez-Canedo en el Centro de Estudios Históricos, *Tierra Firme*, a partir de julio o agosto de 1937⁸.

Del artículo de Zambrano sobre el Congreso de escritores se conocía hasta ahora el texto de su edición chilena, publicado en la revista *Ercilla* el 27 de agosto de 1937 (núm. 121, pág. 9) y después rescatado por Soto García en 2005 con el título de “El II Congreso de los Intelectuales”⁹ –texto luego incorporado sin ningún otro tipo de averiguación a la edición de *Los intelectuales en el drama de España*

⁷ Vid. Seidman, M., *Antifascismos (1936-1945). La lucha contra el fascismo a ambos lados del Atlántico*, Madrid, Alianza Editorial, 2017, pp. 23 y sigs.; vid. también en propósito, sobre todo en lo que hace al deslinde de las distintas familias políticas dentro del antifascismo español, el trabajo de Hugo García, quien es además el traductor del libro de Seidman, “¿La República de las pequeñas diferencias? Cultura(s) de izquierda y antifascismo(s) en España, 1931-1939”, en *Del franquismo a la democracia (1936-2013)*, coord. de Pérez Ledesma, M. y Saz, I., Madrid, Marcial Pons, 2015.

⁸ *Tierra Firme. Revista de la Sección Hispanoamericana del Centro de Estudios Históricos*, n. 3-4, 1936 [1937], Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Residencia de Estudiantes, Madrid 2008, pp. 610-612 (también en Zambrano, M., *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, pp. 312-316). El detalle de la fecha de la publicación efectiva (después de julio de 1937) es importante para fundar la vecindad y pertenencia a un mismo horizonte de escritura entre el artículo sobre la Alianza de Intelectuales Antifascistas y el del Congreso de Escritores (vid. nota n. 3).

⁹ Soto García, P., “María Zambrano en Chile”, en *República de las Letras*, n. 89, 2005, pp. 187-189.

y otros escritos de la guerra civil incluida en las *Obras completas* de Zambrano¹⁰. De reciente, siguiendo la pista de los artículos que Zambrano publicó en Argentina durante su estancia chilena¹¹, hemos descubierto una versión de este mismo artículo considerablemente más amplia que la publicada en Chile y conocida hasta ahora: el artículo argentino lleva por título “La inteligencia del mundo está junto a la España leal” y fue publicado en el diario *Crítica* de Buenos Aires el 2 de agosto de 1937 en la página número 7. Aquí, pues, se procede al rescate y edición de este otro artículo argentino de María Zambrano (vid. Apéndices 1 y 2)¹².

Vale la pena recordar que Zambrano ya había publicado en el susodicho diario *Crítica* los cuatro artículos que luego pasarían a conformar la segunda parte de *Los intelectuales en el drama de España*, libro cuya primera edición vio la luz precisamente en Santiago de Chile en junio de 1937¹³. A publicar en *Crítica* Zambrano llegó a través del embajador Rodrigo Soriano, quien a su vez había sido colaborador del diario en su exilio uruguayo durante la dictadura de Primo de Rivera y había hecho amistad con su propietario, el magnate del periodismo rioplatense Natalio Botana¹⁴.

Las diferencias entre ambos textos, el de *Crítica* y el de *Ercilla*, son mínimas (alguna errata, signos de interpunción, etc.), o de escasa importancia a efectos de contenido (aunque sí tipográfica: *Ercilla* introduce apartados y los separa titulándolos), salvo en lo que hace a la extensión: el artículo de *Crítica* es una tercera parte más amplio que el de *Ercilla*, y, por lo que luego se dirá, el de *Ercilla* reproduce el de *Crítica* hasta un cierto punto, introduciendo, además de la división en apartados, un corte sustancial en el razonamiento, desarrollo argumental y contenido del texto, privándolo de este modo de la eficacia retórica de su final efectivo. Debe ser claro que *Ercilla*, anticipando forzadamente el final del artículo con dicho corte, elimina las 569 palabras finales de un artículo de 1528 totales

¹⁰ Zambrano, M., *Obras completas*, vol. I, op. cit., pp. 316-319 y 905 nota 210.

¹¹ Martín, F. J., “Zambrano en Chile: artículos argentinos olvidados (Rescate y edición)”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n. 3, 2022, pp. 737-758.

¹² Las operaciones de rescate y edición que aquí se llevan a cabo con relación al artículo de Zambrano caen dentro del horizonte metodológico de la llamada “filología del exilio”, siendo claro cómo esa específica filología que se reclama para las circunstancias editoriales ligadas al exilio puede y/o debe reclamarse también para otro tipo de circunstancias especiales, o de excepción, no propia ni necesariamente de exilio, como es, por ejemplo, el caso de la guerra civil española (vid. Martín, F. J., “Por una filología del exilio” en *ABC Cultural*, n. 1187, 16 de mayo de 2015, p. 17).

¹³ Para la correspondencia entre los “artículos argentinos” publicados durante el mes de marzo de 1937 y los capítulos del “libro chileno” vid. Martín, F. J., “Zambrano en Chile: artículos argentinos olvidados (Rescate y edición)”, op. cit., pp. 739-744.

¹⁴ Detalles de la relación entre Soriano y Botana, pero contados desde la perspectiva de Botana, se encuentran en Abós, Á., *El Tábano. Vida, pasión y muerte de Natalio Botana*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001, y en Piñeyro, A., *Natalio Botana y Salvadora Medina Onrubia. Dos voces para «Crítica»*, Montevideo, Rumbo Ediditorial, 2014.

(títulos y firma excluidos). Es decir, que lo no publicado en la edición chilena no es cosa de poco.

Un simple cotejo entre ambos textos deja bien en claro que el artículo completo es el de *Crítica* y que el de *Ercilla* está mutilado. Este es el hecho textual que en adelante habrá de tenerse en cuenta. El proceso es de mutilación a partir de un texto más amplio, no de ampliación a partir de otro más breve: en favor de ello hablan claro las fechas de publicación (2 de agosto para *Crítica* y 27 de agosto para *Ercilla*) y el análisis de la coherencia y engarce de la parte mutilada. Sobre el porqué de la mutilación, a la que sin duda podría calificarse de burda, sólo cabe hacer conjeturas (por carencia de datos y testimonios específicos), y las que aquí haremos a continuación intentan ser razonables y filológicamente fundadas.

El artículo publicado en *Crítica* llevaba la siguiente nota: “Especial para *Crítica*. Prohibida su reproducción total o parcial”. Ello hace pensar que era la cabecera portentía la destinataria del artículo (o destinataria principal, si se hipotiza un destino doble contemplado por Zambrano), y que de su publicación chilena en la revista *Ercilla*, sucesiva aunque de poco (es siempre agosto de 1937), cabe razonablemente hacer la hipótesis de la piratería. Téngase presente que poco después, en noviembre de ese mismo año y desde las páginas de la revista *Sur*, Victoria Ocampo iba a levantar el problema del “pirataje”, como decía ella, de las editoriales chilenas con un artículo especialmente duro: “Plagas. La langosta y los gangsters de las ediciones clandestinas” (en el mismo número iba también un artículo de José Ortega y Gasset sobre lo mismo: “Ictiosauros y editores clandestinos”). Más allá de lo episódico del caso, la denuncia de Ocampo ponía en evidencia una práctica consolidada que venía de atrás y era de uso común en el mundo editorial chileno¹⁵.

Es razonable pensar, pues, que las cosas pudieran ser así, es decir, que el artículo se publicara primero en *Crítica* (dato incontestable) y que la publicación de *Ercilla* se hiciera a partir de la de *Crítica*, cambiando el título y recortando el artículo de aproximadamente un tercio de su extensión (esto tal vez sólo por motivos de empaginación, aunque tampoco hay que descartar que con la modificación que introducía el recorte de la revista se quisiera evitar su identificación con el artículo del diario, algo a lo que también apuntaría el cambio de título).

No puede descartarse que fuera la propia Zambrano quien enviara el artículo también a Chile (tal vez no directamente a la revista, puesto que nunca antes ha-

¹⁵ Ocampo, V., “Plagas. La langosta y los gangsters de las ediciones clandestinas”; Ortega y Gasset, J. “Ictiosauros y editores clandestinos. Urgencia de una rectificación moral”, ambos en *Sur*, noviembre 1937, pp. 68-73 y 40 bis y sigs., respectivamente; vid. en propósito el interesante artículo de Martínez Becerra, P., “De libros y ediciones chilenas. Una polémica en torno a la piratería editorial”, en *Recepciones de Ortega y Gasset en Chile*, número especial de *Otrosiglo. Revista de filosofía*, vol. 7, n. 1, 2023, pp. 75-91.

bía publicado en ella, sino por intermediación acaso de Alberto Romero, como se verá después), solicitando en caso alguna modificación, o tal vez modificándolo ella misma (no puede descartarse aunque es poco probable), para no incurrir en problemas con *Crítica* (donde sí había publicado con anterioridad y siempre bajo el signo exigido por el diario de la exclusividad). En cualquier caso, lo que no puede no tenerse en consideración es la lógica de la propaganda y la estrategia de la mayor difusión (aprendidas por Zambrano en la Embajada de Santiago con Rodrigo So-riano) que ofrecía el diario argentino respecto a la revista chilena¹⁶: *Crítica* era uno de los diarios de mayor difusión de la región y trascendía las fronteras nacionales, mientras que *Ercilla* era una revista de índole cultural muy apreciada pero de escasa difusión fuera de Chile. Es claro, pues, en este orden de cosas, que se privilegia la publicación argentina y que la chilena se hace acaso buscando un resultado que no sea fácilmente reconducible al artículo de *Crítica*.

El artículo publicado en *Ercilla* se abría con una nota en resalto en la que se atribuye el envío a la propia Zambrano: “Desde el Madrid rodeado por la tragedia de la Guerra Civil, nos envía este artículo sobre el Segundo Congreso de Escritores celebrado últimamente en España, una vieja amiga nuestra: María Zambrano, la conocida intelectual y escritora que hasta hace [poco] estuviera entre nosotros, en donde supo conquistarse afectos y simpatías profundas, y que abandonara la tierra chilena, guiada por el doble objetivo de no permanecer inactiva ante el drama de su patria, y por acompañar a su esposo, Jaime [sic] Rodríguez Aldave, miembro de la Embajada en Santiago, y hoy miliciano en uno de los frentes. // Como se sabe, dos chilenos asistieron al congreso: Alberto Romero y Pablo Neruda”¹⁷. La redacción de *Ercilla* se olvida –tal vez a propósito– de un tercer integrante de la delegación chilena: Vicente Huidobro (es sabido que hubo de mediar un peso pesado de la poesía de entonces, como era Tristan Tzara, para que Neruda y Huidobro aparcaran sus diferencias y aceptaran participar ambos dentro de la representación chilena en dicho Congreso de Escritores¹⁸).

Ahora bien, una cosa es lo que la nota dice (“nos envía este artículo [...] una vieja amiga”) y otra su correspondencia efectiva con los hechos. Porque a la luz del descubrimiento del artículo publicado en *Crítica* se abren camino algunas dudas.

¹⁶ “*Crítica* es un diario que cultiva como elemento de difusión el sensacionalismo, con lo cual llega al espíritu de una gruesa cantidad de sus lectores. Es el diario de las masas, prestas a ir en la dirección del soplo que las lleva. De ahí el éxito de este diario, éxito casi sin precedentes, por su forma, en la historia del periodismo argentino. Tiene, además de sus servicios noticiosos, en lo que poco puede envidiar a los mejores del mundo, muchas secciones con un rico plantel de colaboradores”, Galván Moreno, C., *El periodismo argentino*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1944, p. 278.

¹⁷ Zambrano, M., “Palparon los escritores del mundo la gran herida sangrante de España. El II Congreso de los intelectuales”, en *Ercilla*, n. 121, 27 de agosto de 1937, p. 9.

¹⁸ Costa, R., “Sobre Huidobro y Neruda”, en *Revista Iberoamericana*, vol. 45, n. 106, 1979, pp. 381-382.

La principal es que el corte del artículo es poco probable que lo hiciera Zambrano, pues deja en el aire y sin continuidad una argumentación –y sin fundamento una idea– que quedan así apenas apuntadas. Es razonable pensar que, llegado el caso de tener que cortar, Zambrano lo hubiera hecho en otro sitio (tal vez antes, o tal vez hubiera podado aquí y allá para salvar la eficacia retórica del final del artículo, cosa que ahora conocemos a través del descubrimiento del texto publicado en *Critica*). Y si no lo hizo Zambrano, el corte, que es la hipótesis más probable, hay que pensar que lo hizo la redacción de la revista (nótese otra vez que la redacción introduce también la división del artículo en apartados y los correspondientes títulos), lo cual pone en entredicho la nota antes citada: porque si lo envió Zambrano lo cierto es que la revista no lo publicó integralmente.

Hay que decir también que lo que se ha transscrito como título del artículo de *Ercilla*, “El II Congreso de los Intelectuales”, acaso no sea sino el subtítulo, pues aparece debajo y en carácter menor que este otro: “Palparon los escritores del mundo la gran herida sangrante de España” (aunque también cabe la posibilidad de que esto último fuera un resalto obra de la redacción y no de Zambrano). El artículo llevaba además una caricatura de Juan Negrín y una fotografía de Alberto Romero con el siguiente pie: “Alberto Romero, nuestro gran novelista, asistió al Congreso de Valencia. De regreso a Chile *Ercilla* publicará en su próximo número un sensacional reportaje con sus impresiones”¹⁹. Así fue, en efecto, y sería una suerte de antícpo del libro que publicaría al año siguiente: *España está un poco mal*. En él cuenta Romero que fue Zambrano quien, con una llamada telefónica desde la Embajada de España en Santiago, lo invitó a participar en el II Congreso de Escritores para la Defensa de la Cultura, y más adelante tiene para ella un recuerdo entrañable de sus conversaciones durante los días del congreso²⁰. Romero era entonces vicepresidente de la Sociedad de Escritores de Chile y en esos años publicaba en Ediciones Ercilla, que también publicaba la revista homónima, con lo que puede hipotizarse que fuera él quien hizo llegar el artículo de Zambrano a la revista, bien por propia iniciativa o por iniciativa de Zambrano, pero con las recomendaciones señaladas para no incurrir en problemas con la exigencia de exclusividad de *Critica*: se trataba de difundir lo más posible, sin duda, pero sin molestar al diario que mayor difusión garantizaba, siendo ésta una difusión transnacional y siendo el diario además el más importante apoyo en la región a la causa republicana.

También el diario *Critica* anteponía al artículo una breve nota de presentación de la autora: “Conocida escritora española, que ha viajado recientemente por Amé-

¹⁹ Zambrano, M., “Palparon los escritores del mundo la gran herida sangrante de España. El II Congreso de los intelectuales”, op. cit., p. 9.

²⁰ Romero, A., *España está un poco mal*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1938, pp. 14 y 128 respectivamente.

rica, dejando en la Argentina y Chile la grata impresión de sus pensamientos y comprensión". La brevedad del caso se debe a que Zambrano ya había sido presentada por extenso al público del diario en ocasión de sus colaboraciones de marzo de ese mismo año²¹. Zambrano, pues, no necesitaba intermediación ninguna para enviar el artículo al diario, pero también pudo servirse de Cayetano Córdova Iturburu para hacerlo llegar con mayor rapidez y seguridad (Córdova Iturburu era corresponsal de *Crítica* en la guerra y participó en el Congreso de Escritores como representante de la delegación argentina; también él, como el antes citado Alberto Romero, publicó al año siguiente un libro sobre su experiencia en la guerra: *España bajo el comando del pueblo*).

En cuanto al corte chileno, hay que decir que interrumpe el desarrollo de un argumento fundamental para la economía y equilibrios del artículo: "allí, a dos pasos de la línea de fuego, en el dolorido y luminoso Madrid, con su clara luz de siempre, se vivió algo inolvidable, pase lo que pase". Así termina el artículo de *Ercilla*, pero el de *Crítica* continúa a renglón seguido de este modo: "Algo absoluto y cuya sola existencia ya nada podrá desvirtuar. La fusión entre el pueblo combatiente y el intelectual". A la expresión de esa idea de fusión entre el intelectual y el pueblo Zambrano no hubiera renunciado nunca, pues era sin duda uno de los ejes de su pensamiento en ese tiempo de guerra, acaso su vector principal, capaz por sí sólo de explicar la pasión intelectual de su entrega a la causa republicana a través de su defensa de una "razón armada" que se proponía como paso adelante en la búsqueda de una nueva razón²². Calificarlo, pues, de simple corte acaso sea poco y no dé la justa medida del atropello cometido²³.

²¹ Dicha extensa presentación al público del diario se llevó a cabo el 20 de marzo de 1937, a la sazón en el tercero de sus artículos publicados en *Crítica*, "Carta al Dr. Maraño", y se reproduce en Martín, F. J., "Zambrano en Chile: artículos argentinos olvidados (Rescate y edición)", op. cit., p. 750.

²² La búsqueda zambraniana de una "nueva razón" debe ser justamente comprendida como contribución al desarrollo de la *koiné* orteguiana (vid. en propósito: Martín, F. J., "España y Europa: la Generación de 1914 y sus discípulos", en *Guía de Historia de la filosofía española*, ed. de J. L. Mora y A. Heredia, Granada, Comares, 2022, pp. 230-235). Es obvio que, después, las circunstancias sucesivas de la guerra civil y del exilio rompieron aquella convergencia de la que era centro Ortega en la España de los años 20 y 30 del siglo pasado, dando lugar a lo que bien puede considerarse como la "diáspora del orteguismo". Lo que en este punto debe ser claro es que la búsqueda de la joven Zambrano de una "nueva razón" y de una "reforma del entendimiento" se forjan dentro de los horizontes del vario desarrollo del orteguismo: es en su seno que adquiere pleno sentido la variada modulación adjetival que acompaña a la nueva razón (poética, armada, militante, cívica, misericordiosa, mediadora, etc.). En lo que hace al tiempo del artículo que es aquí objeto de examen, que no es otro que el de la guerra, hay que decir que de "razón poética" habla Zambrano por vez primera en el "Epílogo a los poetas de *Madre España*", de enero de 1937, y de "razón armada" en los artículos de poco sucesivos (marzo de 1937) publicados en el diario *Crítica* y luego recogidos en la segunda parte de *Los intelectuales en el drama de España* (vid. Zambrano, M., *Obra completa*, vol. I, op. cit., pp. 378 y 166 respectivamente).

²³ Nótese que esa centralidad del "pueblo" aparece en ese otro artículo gemelo del que estamos comentando, el ya mencionado "La Alianza de Intelectuales Antifascistas", y que ambos, como atrás queda dicho, conforman un mismo horizonte de escritura, lo cual queda claro tanto por las fechas de publicación de los artículos como

El corte, o por mejor decir, la mutilación, pues, no sólo dejaba fuera ese paso central sin el cual el último párrafo y el mismo final del artículo de *Ercilla* tienen poco sentido (por omitir la “verdadera significación del congreso”), sino que eliminaba también las concretas referencias a Minglanilla y Peñíscola, a la doble experiencia de duelo y fiesta a la que los congresistas asistieron como testigos de excepción. Nótese que a la de Minglanilla también se refiere Corpus Barga en el ya citado artículo, y no sólo él, índice de su importancia en lo que podría considerarse como el paratexto del congreso²⁴. No se trata de ejemplificaciones prescindibles, sino de lo concreto necesario a una modalidad filosófica que sólo permite la abstracción del pensamiento cuando está radicada en la experiencia: de una experiencia de la que se da testimonio. Eran detalles, sí, pero necesarios a la expresión de una filosofía que se quería nueva –tal vez porque era precisamente en los detalles que esa filosofía nueva, como la novela de antaño, de Galdós a Cervantes, se la jugaba.

por las ideas de fondo que los sustentan. En este otro dice Zambrano que “dos anhelos nos movían a los que nos congregamos en aquellas primeras reuniones [de la Alianza]: unirnos a una comunicación más constante, más consistente que la de unas simples conversaciones y encontrar el camino de un acercamiento a ese afán vivo que percibíamos en el pueblo”, Zambrano, M., “La Alianza de Intelectuales Antifascistas”, en *Obras completas*, vol. I. op. cit., p. 313; más adelante queda explicitada que la bandera del compromiso intelectual y político de la Alianza era de “servicio al pueblo” (*ibid.*, p. 316). Como detalle más altamente revelador cabe indicar en este punto el abandono, precisamente en esta época de la guerra, de la categoría orteguiana de “masa” en favor de la de “pueblo” (que a Zambrano llega a través de una vía institucionista y en la convergencia del pensamiento apócrifo de Machado y de las representaciones literarias de la vida popular en las novelas de Galdós).

²⁴ “Pero donde las letras, todas las letras extranjeras venidas a España, hasta las de un letrado chino, se encontraron y se entendieron con el pueblo que canta y no escribe, fue en un lugar castellano –Minglanilla– en el camino de Madrid a Valencia. Allí las mujeres, los niños y los viejos –todos los habitantes– vinieron a cantar bajo las ventanas del Ayuntamiento donde los hombres de letras extranjeras partían los buenos panes redondos que aún se cuecen en los hornos de Castilla la Nueva”, Corpus Barga, “El II Congreso Internacional de Escritores. Su significación”, en *Hora de España*, n. 8, 1937, p. 8. Y poco más adelante, de manera aún más plástica, describe esa fusión entre los intelectuales y el pueblo a la que se refiere Zambrano en la parte cortada por *Ercilla* del artículo de *Crítica*: “Decían verdad las vecinas de Minglanilla y mienten los gobiernos de Europa. La castellana analfabeta había encontrado a una de su pueblo en la escritora inglesa [...]”, *ibid.*, p. 9. De la significación de la parada de la comitiva en el pueblo de Minglanilla, en provincia de Cuenca, y de su importante impacto entre los congresistas también dejó constancia el chileno Alberto Romero en un entero capítulo de su *España está un poco mal*, op. cit., pp. 142-147 (capítulo que lleva por título precisamente “Minglanilla”). Así también Alejo Carpentier: “si preguntáis a los ciento cincuenta escritores que asistieron a este congreso dónde sintieron, en España, su más intensa emoción, todos os responderán sin vacilar: ¡En Minglanilla!”, cit. por Binns, N., *Voluntarios con gafas. Escritores extranjeros en la Guerra civil española*, op. cit., p. 433.

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

- Abós, Álvaro, *El Tábano. Vida, pasión y muerte de Natalio Botana*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001.
- Binns, N., *Voluntarios con gafas. Escritores extranjeros en la Guerra civil española*, Madrid, Mare Nostrum, 2009.
- Cámara, Madeline, “Chile: la experiencia latinoamericana de la ‘solidaridad’ para María Zambrano”, en *Aurora*, n. 14, 2013, pp. 18-25.
- Corpus Barga, “El II Congreso Internacional de Escritores. Su significación”, en *Hora de España*, n. 8, 1937, pp. 5-10.
- Costa, René de, “Sobre Huidobro y Neruda”, en *Revista Iberoamericana*, vol. 45, n. 106, 1979, pp. 379-386.
- Galván Moreno, C., *El periodismo argentino*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1944.
- García, Hugo, “¿La República de las pequeñas diferencias? Cultura(s) de izquierda y antifascismo(s) en España, 1931-1939”, en *Del franquismo a la democracia (1936-2013)*, coord. de Pérez Ledesma, M. y Saz, I., Madrid, Marcial Pons, 2015, pp. 207-237.
- López García, José Ramón, “Representaciones del humanismo: de la «ponencia colectiva» a Edward Said”, en *València, capital cultural de la República (1936-1937)*, ed. de M. Aznar Soler, J. L. Barona y J. Navarro, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pp. 785-806.
- Martín, Francisco José, “María Zambrano en la trinchera chilena de la Guerra civil española (De un contexto de escritura y a propósito de la razón poética)”, en *Ri-Cognizioni. Rivista di lingue, letterature e culture moderne*, n. 14, 2020, pp. 15-25.
- Martín, Francisco José, “Zambrano en Chile: artículos argentinos olvidados (Rescate y edición)”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n. 3, 2022, pp. 737-758.
- Martín, Francisco José, “María Zambrano y Gregorio Marañón en la trinchera de la propaganda de la Guerra civil española (Microhistoria de un episodio mínimo)”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n. 3, 2023, pp. 575-600.
- Martín, Francisco José, “España y Europa: la Generación de 1914 y sus discípulos”, en *Guía de Historia de la filosofía española*, ed. de J. L. Mora y A. Heredia, Granada, Comares, 2022, pp. 219-238.

Martín, Francisco José, “Por una filología del exilio” (reseña de M. Zambrano, *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015), en *ABC Cultural*, n. 1187, 16 de mayo de 2015, p. 17.

Martínez Becerra, Pablo, “De libros y ediciones chilenas. Una polémica en torno a la piratería editorial”, en *Recepciones de Ortega y Gasset en Chile*, número especial de *Otrosiglo. Revista de filosofía*, vol. 7, n.e. 1, 2023, pp. 75-91.

Moreno Sanz, Jesús, “Cronología de María Zambrano”, en M. Zambrano, *Obras completas*, vol. VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, pp. 45-126.

Ocampo, Victoria, “Plagas. La langosta y los gangsters de las ediciones clandestinas”, en *Sur*, año 7, noviembre 1937, pp. 68-73.

Ortega y Gasset, J. “Ictiosauros y editores clandestinos. Urgencia de una rectificación moral”, en *Sur*, año 7, noviembre 1937, pp. 40 bis (1-8), después recogido en *Obras completas*, vol. V, Madrid, Taurus, 2006, pp. 433-437.

Piñeyro, Alberto, *Natalio Botana y Salvador Medina Onrubia. Dos voces para «Crítica»*, Montevideo, Rumbo Edidorial, 2014.

Seidman, Michael, *Antifascismos (1936-1945). La lucha contra el fascismo a ambos lados del Atlántico*, Madrid, Alianza Editorial, 2017.

Soto García, Pamela, “María Zambrano en Chile”, en *República de las Letras*, n. 89, 2005, pp. 48-68 y 166-191.

Romero, Alberto, *España está un poco mal*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1938.

Zambrano, María, “La Alianza de Intelectuales Antifascistas”, en *Tierra Firme. Revista de la Sección Hispanoamericana del Centro de Estudios Históricos*, n. 3-4, 1936 [1937], Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Residencia de Estudiantes, 2008, pp. 611-612.

Zambrano, María, “La inteligencia del mundo está junto a la España leal”, en *Crítica* (Buenos Aires), 2 de agosto de 1937, p. 7.

Zambrano María, “Palparon los escritores del mundo la gran herida sangrante de España. El II Congreso de los intelectuales”, en *Ercilla* (Santiago de Chile), agosto 1937, p. 9.

Zambrano, María, *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.

APÉNDICE I:

Documentación fotográfica del artículo de María Zambrano sobre el II Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura publicado en el diario *Critica* de Buenos Aires y en la revista *Ercilla* de Santiago de Chile.



APÉNDICE 2:

LA INTELIGENCIA DEL MUNDO ESTÁ JUNTO A LA ESPAÑA LEAL^{25*}

María Zambrano^{26**}

Se ha celebrado en tierras de España el II Congreso de Intelectuales Antifascistas para la Defensa de la Cultura. El acuerdo fue tomado en Londres antes de que estallara la actual contienda, y ha sido posteriormente ratificado. Y hace unos días realizado en nuestras doloridas ciudades, en el Madrid tan próximo a la línea de fuego y en la línea de fuego misma.

Tres etapas ha tenido el congreso en España: Barcelona, Valencia y Madrid, y aun otra de mayor interés: el camino y los pueblos que los congresistas han tenido que recorrer entre las ciudades. Y hasta es posible que lo espontáneo que ha saltado al camino, como tanto sucede entre españoles, haya superado en sentido y emoción a lo organizado y planeado de antemano.

No sabemos aún el efecto que haya causado a los escritores llegados de afuera lo visto ni las consecuencias que en su mente van a sacar de ello. Esperamos sus artículos, sus libros, sus conferencias vivamente. Pero hoy, y aprovechando el haber nosotros llegado no ha mucho de lejanas tierras, vamos a recapitular, a sacar una visión esquemática de lo que a través del congreso ha ido apareciendo de la tremenda realidad española.

No ha sido lo principal del congreso los debates habidos en él, ni los discursos, ni los temas tratados, con no carecer de contenido y belleza. En el ánimo de todos estaba que el protagonista no era lo que allí se trataba, ni lo importante lo que se decía. El protagonista era el pueblo español combatiente, y la mayor edad del congreso, el hecho magnífico de la estancia entre nosotros, de esos hombres y mujeres

²⁵ * La presente edición corrige erratas y actualiza la acentuación, pero no interviene en la interpunción, ni aun en casos de evidente incompatibilidad o de notable distanciamiento con los usos actuales, pues se ha considerado más importante, incluso necesario, sobre todo en esta fase y en aras de futuros trabajos de edición de esta parte del corpus zambraniano, reproducir la forma textual filológicamente más exacta del artículo. También se señala en nota el punto exacto donde terminaba el artículo de *Ercilla* (N.d.E.).

²⁶ ** Nota de la Redacción del diario: "Conocida escritora española, que ha viajado recientemente por América, dejando en la Argentina y Chile la grata impresión de sus pensamientos y comprensión. (Especial para *Critica*. Prohibida su reproducción total o parcial)".

que, abandonando sus todavía tranquilas tierras, sus afanes no perturbados por la metralla, los dejaron para venir a compartir el riesgo, la angustia y el peligro de esta guerra, la más cruel e inhumana de todas cuantas se han conocido. Al revés que los diplomáticos congresos internacionales, donde las palabras rara vez van más allá de una cortés convivencia, en este congreso se respiraba desde primera hora una atmósfera de fraternidad. Los españoles vivimos hoy de cara a la muerte, burlándola en cada instante hasta llegar a la mayor naturalidad en el riesgo: es precisamente cuando alguien llega a compartirlo cuando nos damos cuenta plenamente de su existencia y recobramos el sentido de la vida normal; cuando recordamos que hay todavía lugares tranquilos en el mundo, techos bajo los cuales el sueño no amenaza tornarse eterno, cielos despejados, horizontes sin amenazas. Y esta cercanía de la muerte, cuya despierta conciencia recobramos ante la presencia del prójimo, es lo que hace mirarle como hermano. Y ese sentimiento, que rara vez se vierte en palabras, pero que está como fondo permanente de todo cuanto se hace o se dice, es el fondo que presta profundidad a las palabras, a los sucesos al parecer triviales, transformándolos en acontecimientos cargados de significación.

En esta atmósfera se ha desarrollado el congreso; no importa que los congresistas habláramos mucho o poco: el sentido de la fraternidad estaba allí, en el fondo de todas las miradas y de todos los corazones.

Cada ciudad ha tenido una significación distinta. En Valencia, centro hoy de todas las actividades de la retaguardia, se celebró la sesión inaugural, la de clausura y todos aquellos actos en que el gobierno de la República ha querido manifestar a los escritores llegados de afuera su agradecimiento, al par que su empeño por que se llevaran una visión justa de nuestro drama. Personalidades de tan elevada representación oficial como Negrín y Álvarez del Vayo, hablaron a los congresistas con un sentido objetivo y familiar. En su casa les hablaban de los graves conflictos de su casa, con esa difícil medida de la sinceridad y el pudor, puesto que no se trataba de implorar una simpatía, ni de pedir nada, sino de poner en evidencia la justicia profunda que nos asiste en esta tremenda lucha sin precedentes.

En la última sesión dos de nuestras más destacadas figuras intelectuales hablaron: Antonio Machado y Fernando de los Ríos. El sentido hondo de nuestras tradiciones, la voluntad imperecedera de nuestro pueblo, la continuidad de nuestro espíritu y cultura. De este misterio del español que no podrá comprender quien no esté dispuesto a admitir el absurdo, nos habló Fernando de los Ríos. De la diferencia entre "masa" y pueblo, Antonio Machado, afirmando su teoría de que "las masas" es la expresión burguesa para designar al pueblo, nacida de quienes lo explotan económica y al llamarle así le rebajan de dignidad humana y categoría espiritual. Y de esa profunda humildad con que el poeta se ha acercado siempre al pueblo y a

sus profundos saberes, lejos de toda pedantería y de ese menoscabo disfrazado de quienes creen que hacer cultura popular es bajar de tono, vulgarizar la cultura que ellos tienen.

En esta atmósfera de dignidad intelectual terminó el congreso en Valencia en sus sesiones de trabajo. Después, Barcelona nos ofreció el descanso de una ciudad lejos de la línea de combate, perfectamente organizada, casi intacta. La Universidad ofreció una bellísima fiesta de cantos y danzas catalanes. Y la Alianza de Escritores Catalanes, un espléndido concierto de Pablo Casals. Era casi la paz, después de la vertiginosa Valencia, del dramático Madrid.

Madrid. En “el bonito, alegre y limpio” Madrid, como decía Alexis Tolstoy, se verificó la verdadera significación del congreso. Fue una comunión constante con los combatientes del frente de batalla. Literalmente bajo los obuses fascistas, bajo los combates de aviones, oyendo casi continuamente el sonar de los cañones que los madrileños han bautizado con graciosos motes, allí, a dos pasos de la línea de fuego, en el dolorido y luminoso Madrid, con su clara luz de siempre, se vivió algo inolvidable, pase lo que pase.^{27***} Algo absoluto y cuya sola existencia ya nada podrá desvirtuar. La fusión entre el pueblo combatiente y el intelectual. Nunca hubiéramos pensado en que soldados con casco y bayoneta montaran guardia a un escritor que hablaba; nunca hubiéramos pensado en la elocuente sencillez que hacía recordar otras épocas, en la aurora de la civilización, cuando la misma razón estaba armada, de esta unión, de esta confraternidad de las armas y la palabra. No tenía nada que ver con las frías ceremonias tradicionales ya vaciadas de sentido; por el contrario, una brisa de aurora, de algo naciente, quizá balbuciente en su expresión atravesaba la sala del Auditórium de la Residencia de Estudiantes, cada vez que una representación de las brigadas combatientes en el frente de Madrid, acompañadas de sus banderas, subían a saludar al congreso. Palabras ingenuas que aparecían descubiertas de nuevo al salir tan verdaderamente, tan fielmente sentidas. Palabras más cortas que la verdad que expresaban. Definitivamente quedábamos obligados ante quienes así hablaban, corroborando con su sangre sus palabras. Esto fue Madrid.

Minglanilla. Peñíscola. Un pueblo atormentado y un pueblo feliz nos salieron inesperadamente al camino. Camino de Valencia a Madrid, hicimos alto en Minglanilla para almorzar. El fervor popular, ese rumor de colmena que adquiere el pueblo cuando se despierta, cuando con su rumor nos advierte, cuando nos pregunta por algo que a todos nos importa, cuando nos recuerda, al esperar de nosotros, nuestros

²⁷ *** En este punto termina el artículo de *Ercilla* y de consecuencia también el incluido en las *Obras completas* de Zambrano (vol. I, op. cit., p. 319). Nótese cómo el corte chileno interrumpe el desarrollo sintáctico y argumentativo del período en cuestión, y cómo, de consecuencia, desatiende o rompe el implícito “horizonte de espera” que la lectura del texto había ido configurando en su desarrollo.

deberes. Mujeres de negro, angustiadas mujeres de Extremadura, la dulce y pétreas Extremadura, nos salieron al encuentro y lloraban, los ojos enrojecidos, la voz desgarrada, “¡sálvennos, sálvennos del fascismo!”, y seguían: “que es algo muy terrible, ¡ustedes no saben!”. Mujeres, madres angustiadas, lejos de sus casas blanqueadas, de sus olivos natales, de sus encinas familiares, de sus hijos, de todo lo suyo; mujeres traspasadas de dolor, sangre de nuestra misma sangre, en vuestro dolor, sumergidos, comprendemos toda la monstruosidad sin límites, todo lo imborrable del crimen de quien llenó vuestras vidas de angustia, de quien enturbió vuestra frente ennoblecida por todo lo que en el ser humano puede haber de santo.

Y por las carreteras, entre los olivos y los chopos, saliendo de las humildes casas pegadas a la tierra, salían los hombres que trabajan con las yuntas en las eras, los que cuidan las viñas y amasan el pan y saben de la mudable fortuna que se lleva la cosecha y de la fecundidad sagrada de la tierra, de los vientos y de las lluvias, salían los hombres del campo y dura la mirada, arrugada la frente, levantaban el puño. Y nos cruzábamos con los camiones donde los mozos van a la llamada de los regimientos, y ellos son los más alegres; las canciones de guerra: “Guerrillero, guerrillero / Extremadura te llama”, “Puente de los Franceses / nadie te pasa”... Con naturalidad y con alegría marchan hacia la muerte probable.

Ya de retorno a Barcelona, un regalo, una fiesta: Peñíscola. La península donde el Papa Luna estableciera su solio irreductible frente a Roma. Todo un símbolo: España frente a Roma, ayer como hoy. Calles azules, rosadas, encaladas, llenas de tiestos de geranios y claveles, intimidad limpia, misterio ante la luz. Todo el pasado de nuestro pueblo haciéndose presente, transparente, perfecto. Todo un pueblo feliz viviendo en la belleza tan sutilmente creada por sus propias manos, viva cultura que nada más hace desear. La felicidad y la paz que España merece y que el mundo necesita.



Traces of Krausist doctrine in Ensayos Literarios by Carmen de Burgos: moral progress and women's education

Huellas de la doctrina krausista en Ensayos Literarios de Carmen de Burgos: el progreso moral y la educación de la mujer

MENGXUE NIU

Universidad Autónoma de Madrid
mengxue.niu@estudiante.uam.es

MARTA NOGUEROLES JOVÉ

Universidad Autónoma de Madrid
marta.nogueroles@uam.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.017>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 341-358
Orcid: 0009-0008-9035-5636



Recibido: 28/07/2023

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

Carmen de Burgos fue una figura activa en la primera ola del feminismo en España a finales del siglo XIX y principios del XX. En el presente artículo, deseamos explorar la estrecha relación entre su pensamiento femenino y el krausismo, analizando las similitudes con el krausismo plasmadas en su obra temprana *Ensayos literarios* en la defensa de las reformas educativas, el respeto al talento de la mujer y el énfasis en la higiene y la salud. Concluiremos que su pensamiento feminista no surgió de forma casual y aislada, sino que fue influenciado significativamente por el krausismo.

Palabras clave: Krausismo, feminismo, Carmen de Burgos, educación de las mujeres.

Abstract

Carmen de Burgos was an active figure in the first wave of feminism in Spain in the late nineteenth and early twentieth centuries. In this article, we wish to explore the close relationship between her thinking on women and Krausism, by analyzing the similarities with Krausism embodied in her early work *Ensayos literarios* in the defense of educational reforms, respect for women's talent, and emphasis on hygiene and health. We will conclude that her feminist thought did not emerge casually and in isolation but was significantly influenced by Krausism.

Keywords: Krausism, feminism, Carmen de Burgos, women's education.

Introducción

Fue durante el periodo krausista cuando la cuestión femenina pasó realmente a primer plano. Sería inútil y superficial intentar identificar, entre los cientos de obras de Carmen de Burgos, cómo incorporó a su pensamiento lo mejor de la herencia de la doctrina educativa krausista y lo plasmó en un solo ensayo. Dada la amplitud de su prolífica producción, utilizaremos el hilo conductor de su krausismo y la educación de la mujer como guía, centrándonos en su primera obra publicada *Ensayos literarios* como material textual, ya que las huellas del krausismo son particularmente evidentes en el pensamiento feminista temprano de Carmen de Burgos. El artículo comienza con una breve introducción al krausismo y su filosofía educativa, centrándose en su visión de la mujer y la práctica de la educación femenina. A continuación, se describen los vínculos de Carmen con el krausismo en su activismo social y su carrera docente como maestra. Por último, se analizan las perspectivas krausistas reveladas en las reflexiones de Carmen sobre el sistema educativo y sobre la condición de la mujer. Al igual que los krausistas, Carmen de Burgos considera la educación de la mujer como la piedra angular del progreso de la civilización española. Lamentablemente, sus ideas fueron enterradas durante mucho tiempo por el régimen franquista, por lo que resulta crucial recuperar sus ideas sobre la mujer y devolver a nuestra autora al lugar que se merecía en su época.

II. El krausismo y su visión de la mujer

Para observar las huellas del krausismo en Carmen de Burgos, resulta esencial realizar un repaso exhaustivo, aunque breve, de la entrada de esta filosofía en el ámbito cultural español y de sus ideas fundamentales, para entender mejor el pensamiento educativo krausista y por qué está tan vinculado al feminismo.

El krausismo es una doctrina idealista a caballo entre el teísmo y el panteísmo, que se denomina panenteísmo, fundada por el filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) e introducida en España por Julián Sanz del Río (1814-1869). De hecho, antes de Julián Sanz del Río, Ruperto Navarro Zamorano ya había traducido en 1841 la obra *Curso de derecho natural o de filosofía del derecho* del discípulo de Krause, Heinrich Ahrens, lo que inició la difusión del krausismo

en el mundo cultural español. Con el esfuerzo de Julián Sanz del Río y sus compañeros como Francisco Giner de los Ríos, Fernando de Castro, Federico de Castro y Fernández, Adolfo González Posada, el krausismo en España no se limitaba a la filosofía pura, sino que el Derecho y sus diferentes ramificaciones, la sociología y la antropología, la ciencia social y política, la pedagogía seguían impregnados de krausismo en España anterior a 1936¹, y también se aplicó en las instituciones del Estado español y en la reforma social.

Dado el estado de España en aquel momento, la elección del krausismo por parte de Julián Sanz del Río estaba justificada. Enfrentándose a las poderosas fuerzas conservadoras en España, Julián Sanz del Río trató de encontrar una doctrina idealista dentro del marco del liberalismo que apoyara la reforma política y ofreciera una alternativa liberal al catolicismo conservador sobre la base de una ética laica y religiosa, requisito que cumplía la ética distintiva del krausismo. El krausismo establece la ética como principio primordial de toda reforma social, enfocándose en la moral, el derecho y la sociabilidad en el sentido religioso. En lugar de concebir al individuo como una entidad independiente y aislada, para el krausismo, el “hombre” tiende a convertirse en un ser social. Sin embargo, la salvación de la humanidad debe comenzar por el autoperfeccionamiento del individuo a nivel personal. Esta concepción de la humanidad es el punto de partida del énfasis krausista en la educación y la base de la preocupación del krausismo por la cuestión de la mujer y el respeto a la dignidad humana.

El problema fundamental del krausismo es el problema del ser. Dios es el único ser infinito que contiene a todos los demás seres, es decir, “El mundo no es Dios, sino que está en Dios, pero no hay en esto antítesis entre Dios y el mundo”². El mejor de los mundos posibles es aquel en el que, mediante la mejora progresiva de las instituciones humanas, todos los seres tienden hacia la perfección en el abrazo de Dios de forma armoniosa, libre y ordenada. El universo, como un todo orgánico, consiste en las esferas de la razón y la naturaleza, los integra y los une, mientras que la humanidad ideal es la encarnación armoniosa de ambos en el conjunto de la sociedad humana. “Dios, que se conoce a sí y se siente a sí, conoce y siente entonces todo lo que está dentro de él, también el hombre”³. En el sistema panenteísta de Krause, es la íntima conexión entre Dios y el hombre la que proporciona la oportunidad de que el hombre se comunique con Dios y sea posible la autoconciencia y el pleno autoconocimiento. Según Krause:

¹ Gonzalo Capellán de Miguel, *La España armónica: el proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Colección Historia Biblioteca Nueva, 2006, p.21.

² Jesús Pedro Payo de Lucas, “Krause y Sanz del Río: principales influencias en el humanismo de Francisco Giner de los Ríos”, *Ápeiron: estudios de filosofía*, n.7, 2017, p. 48.

³ Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause: génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998, p.623.

“El hombre, imagen viva de Dios, y capaz de progresiva perfección, debe vivir en la religión unido con Dios y subordinado a Dios, debe realizar en su lugar y esfera limitada la armonía de la vida universal, y mostrar esta armonía en bella forma exterior: debe conocer en la ciencia a Dios en el mundo; debe en el claro conocimiento de su destino educarse a sí mismo”⁴.

Los krausistas insisten en que, en términos de desarrollo histórico, la humanidad avanza hacia la perfección y acabará alcanzando las alturas de Dios, lo que es la fuente del optimismo krausista sobre el futuro de la humanidad y la base de su activa defensa positiva del reformismo institucional. Para alcanzar las alturas de Dios, es necesario tanto regular el comportamiento humano mediante la moral, la ley y la religión, como educar a las personas mediante la ciencia, el arte y la estética, para que puedan liberarse de la ignorancia y acercarse espontáneamente a lo más elevado y bello que hay en su interior.

Para Krause, el concepto de “hombre” trasciende a todas las personas concretas que existen en el mundo; el concepto de “lo puramente humano” (*Das Reinmenschliche*), que él subraya, es una persona eterna, universal, que lo abarca todo. En este nivel, todas las personas son completamente iguales, hombres y mujeres, independientemente de su raza e historia. A diferencia de Hegel, para Krause la esencia de la humanidad femenina no procede del varón, sino que le pertenece esencialmente a ella; ella misma es el sentido de su propio ser. “La mujer es, en todas las capacidades del espíritu, del ánimo y del cuerpo, tan capaz y original como el varón con respecto a todas las partes del destino humano”⁵. Tanto el hombre como la mujer son hijos íntimos de Dios, que comparten un vínculo de amor. El krausismo insiste en un cosmopolitismo fraternal que reúna a todos los seres humanos de la tierra de manera estable, poderosa y armoniosa a través de la socialización y el amor, formando un todo orgánico, armónico y vivo para alcanzar la perfecta grandeza física y espiritual, en armonía con Dios a todos los niveles.

Así, en la filosofía pedagógica y práctica de la educación que los krausistas españoles desarrollaron posteriormente, insistían en la coeducación y se centraban en la educación física de ambos sexos, no solo en la intelectual. El hombre debe amar y respetar las virtudes peculiares y la dignidad de la mujer, hacerla más verdadera, más noble y comprensiva a través de la educación, y desarrollar en ella todas las facultades socioemocionales e intelectuales que sean compatibles con su carácter y destino. Si las mujeres -la mitad de la humanidad- no son respetadas y desarrolladas, es mucho menos probable que se haga realidad lo ideal de toda la humani-

⁴ Karl Christian Friedrich Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, Imprenta de F. Martínez García, 1871, p.33.

⁵ Rafael V. Orden Jiménez, “Krausofeminismo: de Krause al Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americanano”, *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2022, p.192.

dad. Por eso, la relación entre krausismo y feminismo es muy estrecha, y su mejor ejemplo es la publicación en 1899 de la obra del krausista español Adolfo Posada titulada *Feminismo*, en la que analiza la situación política y social de las mujeres en la España decimonónica y defiende a ultranza la coeducación. Cabe destacar que el término “feminismo” era entonces un término incómodo con tintes de misoginia y exclusión en el contexto sociocultural estructuralmente patriarcal.

III. El krausoinstitucionismo y su relación con Carmen de Burgos

El logro y la concentración más destacados del krausismo en la educación fue la creación de la Institución Libre de Enseñanza (ILE). La ILE fue fundada en 1876 por Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), discípulo de Julián Sanz del Río, con la misión pedagógica de fomentar la libertad de cátedra para el maestro y la de pensar para el estudiante.

La Junta para la Ampliación Estudios (JAE) fue una institución creada en 1907 en el marco de la ILE. Se ofrece becas a candidatos seleccionados varones o femeninos, manteniendo así a los vínculos intelectuales y culturales de España con Europa y Estados Unidos. Muchos viajes de Carmen de Burgos se realizaron a través de la JAE como pensionista del Ministerio de Instrucción Pública para estudiar los sistemas de enseñanza de otros países europeos. Sus viajes enriquecieron sus horizontes culturales europeizados y confirmaron su interés por la reforma educativa. Tomó conciencia del atraso del sistema educativo español y afirmó que la falta de educación afectaba a la formación intelectual y la condición inestable de las mujeres.

La ideología regeneracionista de la ILE impregnó el sistema educativo del país, con la aparición de varios centros de educación femenina, como la Residencia de Señoritas, fundada en 1915, y el Lyceum Club Femenino, fundado en 1926. Este último sigue el modelo del primer Lyceum creado en Londres en 1904, donde Carmen fue invitada a asistir a la conferencia, y su libro *Por Europa* figura en la biblioteca del club. Carmen publicó artículos sobre la trayectoria del Lyceum Club de Londres y su expansión a otros países y se lamenta el retraso de la educación de las mujeres en España: “existen círculos derivados del Lyceum hasta en el Sur de África..., en todas partes, menos en España. ¡Y aun dicen que nos europeizamos!”⁶.

Carmen trabajó como maestra de enseñanza primaria y maestra de escuela normal. Los vínculos entre las ideas pedagógicas de Carmen de Burgos y la filosofía

⁶ Concepción Núñez Rey, *Carmen de Burgos, Colombine en la Edad de Plata de la literatura española*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005, p.216.

krausista y el institucionalismo son incuestionables. Por un lado, es evidente su amistad con muchos krausistas, el haber pedido consejo a Giner de los Ríos sobre el divorcio, el haber homenajeado al krausista almeriense Nicolás Salmerón y el haber establecido contactos con muchos escritores de la generación del 98 y destacados intelectuales de la época organizando tertulias literarias. Por otro lado, sus ideas educativas se hacían eco de muchas reivindicaciones krausistas. En primer lugar, sus ideas educativas están guiadas por el espíritu europeizador, utilizando los sistemas educativos de algunos países europeos como modelos a estudiar por España. Propone incansablemente que ocuparse de la educación de la mujer es ocuparse de la regeneración y el progreso de la humanidad. En segundo lugar, insiste en la justicia y la libertad, abogando por la ilustración, la luz y la tolerancia, rechazando la torpeza, la rigidez, el oscurantismo y el dogmatismo que dominan el espíritu de la sociedad española. Es una firme defensora de la abolición de la pena de muerte, explicándola con una naturaleza femenina al perdón. En tercer lugar, promueve la salud y la higiene para todos, que los seres humanos toquen la naturaleza y vivan en armonía con ella.

La educación es el tema de toda la vida de Carmen. Además de compartir las preocupaciones y ambiciones transformadoras de los krausistas, el pensamiento pedagógico de Carmen de Burgos también compartió las limitaciones del krausismo, aunque con el tiempo las fue superando hasta trascenderlas por completo. Las huellas de la doctrina krausista en su pensamiento pedagógico son, por tanto, especialmente evidentes en la etapa embrionaria de su pensamiento.

IV. La religión y la ética

Hay que recordar que el krausismo nunca se opone al papel de la religión para el hombre, ya que “no entendía la religión como confesión, sino como unión íntima del hombre con Dios a la que aspiran todos los hombres por igual”⁷, y que la llamada historia del progreso humano no es más que el proceso de ir de Dios a Dios, ya que podemos utilizar nuestro poder divino de la razón dado por Dios para desarrollar nuestras propias facultades. La exaltación de la razón no es incompatible con la fe en Dios; los conocimientos y la fe deben ir de la mano. Como dice la racionalista Carmen de Burgos, la razón despeja la niebla ante nosotros, “La razón nos dá el conocimiento de nuestra propia dignidad, de la sublime misión que tenemos que

⁷ Capellán de Miguel, *La España armónica: el proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, op. cit., p.58.

llenar en la tierra y de los sagrados deberes que nos están encomendados”⁸. Carmen nunca se opone a la religión sino a la superstición, y afirma con firmeza que toda la labor que los educadores tienen que realizar para perfeccionar sus facultades debe basarse en un fundamento sólido y verdadero, que es la religión, la que nos libera de la anarquía y de la esclavitud.

La religión es la encarnación de la divinidad, el estudio moral del bien y del mal, y como tal tiene el poder de guiar al pueblo hacia el bien, de hacer que la gente distinga lo verdadero de lo falso y abandone el mal por la bondad. Para los krausistas, el hombre debe vivir de acuerdo con la naturaleza divina y “De ahí que los atributos o categorías divinas del Bien, la Belleza, la Justicia y la Verdad determinen la vida del hombre en sus respectivas esferas, Moral, Arte, Derecho y Ciencia”⁹.

El krausismo considera la ética como el principio primordial de las reformas, una ética que hace hincapié en las relaciones sociales, es decir, en la autorrealización del progreso moral individual dentro de la estructura social. En el campo de la moral, los krausistas buscan una moral desinteresada que busca el bien por el bien mismo¹⁰. La búsqueda de la moral desinteresada lleva a Delia Manzanero Fernández a afirmar que la educación moral krausista serviría para mantener vivo el fuego de la solidaridad y del amor al prójimo¹¹. A partir de la creencia en la perfectibilidad moral de la humanidad y en la armonía humana, los krausistas creen que es posible unir y cohesionar a la humanidad como un grupo esencialmente social y lograr una unión del todo. “Lo puramente humano es el lazo esencial que une a todos los hombres y aúna todas sus uniones sociales”¹².

El krausismo tiene una creencia inquebrantable en el triunfo final del bien y la justicia, y Carmen comparte la convicción de que la bondad humana, el amor entre los seres humanos, es esencial para construir una sociedad mejor, y por eso en sus cuentos el amor tiene a menudo un poder redentor y las personas están unidas por él porque “nuestro corazón late de amor, fe y esperanza”¹³. Según Carmen de Burgos, el amor es innato. El primer sentimiento que se desarrolla en el alma de un niño es el amor, y que lo único que tiene que hacer el educador es mantener y desarrollar su amor, de lo que brota la caridad, que a su vez se extiende a todos sus

⁸ Carmen de Burgos, *Ensayos Literarios*, Almería, 1900, p.68.

⁹ Capellán de Miguel, *La España armónica: el proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, op. cit., p.60.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹¹ Delia Manzanero Fernández, “La modernización del sistema educativo y penitenciario de la mujer: el impacto de la herencia krausista en la obra de Concepción Arenal”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, n.43, 2020, p. 537-559.}

¹² Ricardo Pinilla Burgos, “Krausismo y humanismo: la idea de humanidad en la filosofía de Krause”, *Teoría del Humanismo*, vol. 7, 2010, p.162.

¹³ Burgos, *Ensayos Literarios*, op. cit., p.14.

compañeros, para que se cumpla “la hermosa máxima del Crucificado que envuelve toda la moral de la ley divina: Amaos los unos a los otros”¹⁴.

En el cuento de *Dos madres*, la bondadosa la señora de Fiscobís salva la vida de María Manuela y su hijo que se han desmayado de hambre, y unos años más tarde María Manuela salva la vida del hijo de Fiscobís haciéndole una transfusión de sangre. Dos mujeres que, por bondad, compasión, gratitud y ternura maternal, han logrado la salvación de ambos. Cuando las dos mujeres se estrechan en un fuerte abrazo, es exactamente la imagen ideal de la feminidad que Carmen pretende: aunque las dos sean de muy distinta condición, “pero a quienes la nobleza de sus almas hacía iguales y se veían unidas por los lazos más sagrados que existen en la tierra; el amor maternal, el agradecimiento y la caridad cristiana”¹⁵.

En otro cuento *Las almas hermanas*, la autora expresa la amistad entre dos muchachas como un sentimiento hermoso, que, aunque menos intenso, no es menos dulce, poético y consolador que el amor entre un hombre y una mujer. Sus almas se comprenden, se aman, piensan de la misma manera en el camino de la vida, se unirán e incluso se sacrificarán la una por la otra, como ocurre en el cuento. Cuando dos almas sienten y piensan de la misma manera en el camino de la vida, se conocen, se comprenden y se aman. Es la visión que Carmen tiene del amor y su reivindicación subyacente de una profunda conexión emocional entre los hombres. Esta búsqueda de un amor de calidad, conectado con el alma, nos hace comprender mejor por qué se mostraba tan inflexible en su postura sobre el divorcio, ya que el matrimonio requiere un ajuste espiritual perfecto entre dos personas. Esta visión del matrimonio también encuentra su base en el krausismo. Para Krause, el hombre y la mujer se unen armoniosamente a través del matrimonio:

“La sociedad del varón y la mujer en el matrimonio sólo es legítima a sus ojos, cuando hombre y mujer forman verdaderamente un individuo superior, un cuerpo y un alma, y rechaza indignado el comercio pasajero que busca la satisfacción grosera del sentido, y que profana en nuestra humanidad el santo orden de Dios”¹⁶.

Cabe destacar que en *Ensayos Literarios* Carmen combina a menudo la grandeza y el poder de Dios con la maternidad, y rinde un alto tributo al amor materno: “No existe amor en el mundo como el maternal amor, ¡Que sublime! El sentimiento de la madre del Creador.”¹⁷ Este brillo maternal es particularmente evidente en

¹⁴ Ibid., p. 66.

¹⁵ Ibid., p. 12.

¹⁶ Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, op. cit., p.95.

¹⁷ Burgos, *Ensayos Literarios*, op. cit., pp.35-36.

todas las madres que aparecen en la obra, todas ellas abnegadas y bondadosas, sin excepción. Todas las madres aman a sus hijos, dependen de ellos, rezan por ellos y derraman lágrimas por ellos. La madre es la encarnación de la caridad sublime, y el niño, desde su más tierna infancia, está abierto a todos los sentimientos de profundo afecto a través de su caricia y amo. Gracias al amor, las familias son estables, las naciones armoniosas y el amor une a la humanidad.

V. La educación y la dignidad de la mujer

En la filosofía krausista, cada uno de los seres dentro de Dios, una entidad única que conforma el todo lo real, disfruta de “sus mismas propiedades, respetando siempre la diferencia de planos ontológicos entre la unidad, Ser, y la variedad inmanente, así como también la especificidad esencial de lo concreto”¹⁸. Mientras tanto, el hombre, como ser más cercano a Dios e imagen viva de Dios capaz de progresiva perfección, debe desarrollar las facultades diferenciadas de todos los individuos por la educación hacia la armonía última del todo. Haciéndose eco de esta filosofía, Carmen propone que:

“El ser humano recibe en el momento de su animación, en estado de germen todas las facultades de que Dios lo ha dotado, y si bien es verdad que estas facultades se desarrollan por sí mismas en virtud de las leyes de la Naturaleza, no podrían nunca alcanzar más que un desarrollo imperfecto, á no ser por la educación que es la que las desenvuelve de un modo conforme con su naturaleza y les hace alcanzar el mayor grado de perfección posible”¹⁹.

La mujer es la primera persona que desempeña el papel educador con la que un niño entra en contacto desde su nacimiento, “El que deseé hombres grandes y virtuosos, que eduque á las mujeres en la grandeza y la virtud”²⁰, por eso para Carmen de Burgos y los krausistas la educación femenina es tan necesaria e imprescindible que “En la educación de la mujer está la solución de los problemas sociales que tanto nos afectan”²¹, y el progreso de la civilización y la regeneración social dependen de la cultura y la educación de la mujer.

La educación y la feminidad, y especialmente la maternidad, están intrínsecamente unidas. En el crecimiento personal, la maestra asume la función educativa de la madre

¹⁸ Orden Jiménez, “Krausofeminismo”, op. cit., p.188.

¹⁹ Burgos, *Ensayos Literarios*, op. cit., p.64.

²⁰ Ibid., p. 63.

²¹ Ídem

y debe formar el carácter de las niñas, desarrollar sus talentos y capacidades, guiar sus instintos y emociones, enriquecer su intelecto con conocimientos y hacerles comprender sus grandes responsabilidades morales para que más tarde puedan convertirse en excelentes administradoras del hogar, madres que cuidan y educan a sus hijos con el amor, en compañeras y esposas que pueden tanto calmar suavemente a sus maridos como aconsejarles con sabiduría para superar las tormentas de la vida.

Carmen subraya que la verdadera educación no reside en la educación adornadora popular entre la aristocracia. La educación que ella respalda no es una educación dividida por clases, sino la educación de cualquier ciudadano, una amplia educación popular centrada en la formación de la personalidad. El progreso moral es la búsqueda educativa del krausismo, y mientras tanto, en la educación estética de Carmen se señala la necesidad de enseñar a las mujeres a perseguir la verdadera belleza, una belleza más noble y elevada que la belleza material, a saber, la belleza moral y espiritual.

“La educación no consiste en ciertos adornos que comúnmente se le enseñan á la mujer, sino en el desarrollo y perfección de todas sus facultades, enseñándola más é pensar que á brillar; más á ser respetable que fascinadora, inculcarles los sentimientos religiosos y el hábito del trabajo para que comprendan que todos, hasta las clases más altas de la sociedad, tienen el deber de contribuir con su trabajo físico ó intelectual al desarrollo y progreso de la humanidad evitando la ociosidad, causa y raíz de los vicios”²².

Esto sugiere que la educación de las mujeres por parte de Carmen va más allá del aprendizaje de las habilidades domésticas llamadas “femeninas”, como cocinar, coser y bordar, que tradicionalmente se consideraban apropiadas para las mujeres, hasta el refinamiento y la mejora de los conocimientos en los campos intelectuales y artísticos. En defensa de esta visión de la educación, en primer lugar, Carmen rechaza el argumento fisiológico de que las mujeres son intrínsecamente menos inteligentes que los hombres por las diferentes estructuras cerebrales de los dos sexos. Afirma que prácticamente la presencia de mujeres en estudios superiores y en los salones de la ciencia es una prueba del talento intelectual de las mujeres, “únicamente la falta de cultura en que se le tiene sumido es lo que dá esa apariencia de superioridad intelectual al hombre”²³. La ausencia actual de mujeres en la esfera intelectual se debe a la privación del derecho a la educación cultural, artístico y científico que deberían haber recibido. Por tanto, es una injusticia social más que una elección natural, en una línea similar a la famosa frase original de Simone de Beauvoir: “No se nace mujer, se llega a serlo...”. No es de extrañar que Mercedes

²² Ibid., p. 65.

²³ Ibid., p. 70.

Gómez Blesa comente que Carmen se adelanta a Beauvoir en la teoría del género como un constructo social y cultural²⁴.

En segundo lugar, Carmen cree que las mujeres tienen sus propias áreas de talento y que no están subordinadas a los hombres, sino que cada género tiene su propio papel que desempeñar y complementa al otro. Para Carmen, el físico de las mujeres hace que su sistema nervioso sea más sensible y posiblemente más delicado que el de los hombres²⁵. La imaginación romántica y el sentimiento estético son dos dones máspreciados de las mujeres. Su amor por la belleza las lleva siempre a buscarla en el orden material y moral. Una mujer puede alegrarlo y embellecerlo todo, su buen gusto artístico hace la vida interesante y su rico afecto puede reconfortar a un marido cansado. También por este motivo la mujer debe ser educada, porque solo a través de la razón que se forma por la educación pueden controlar su imaginación desbordante, para que juzguen con verdad, estén libres de error y no se pierden en la ilusión de magníficas ilusiones, “La mujer bien educada debe estar por encima de estas debilidades, porque la educación la hace ser culta, discreta, indulgente, sensata, fiel y modesta”²⁶.

La educación de las labores es especialmente importante por la necesidad de controlar y explotar la imaginación femenina. Porque el trabajo puede ser una forma eficaz de pasar el tiempo libre y salvar a la mujer del peligro de la pereza, ejerciendo, por tanto, un importante impacto moral; también puede permitir desarrollar la imaginación de la mujer y, tal vez, crear obras de arte con sentido estético, algo que, obviamente, solo es posible para las mujeres de las clases acomodadas. La plena afirmación de Carmen de los aspectos positivos del trabajo como medio de subsistencia para los pobres y recurso de la clase media para aliviar la presión del gasto sugiere que Carmen intentaba liberar a las mujeres de la noción de que era un estigma para ellas trabajar fuera de casa, una noción que era un elemento extendido del modelo femenino del “ángel del hogar” que había sido popular desde el siglo XIX.

“Tal y como se deduce de lo expuesto hasta ahora, las mujeres de las clases populares no fueron tenidas en cuenta cuando se vino a definir ideológicamente el modelo social de mujer como “ángel del hogar”. No obstante, ello no fue óbice para que las mujeres de los grupos más deprimidos también lo adoptaran como punto de referencia y aspiración personal”²⁷.

²⁴ Mercedes Gómez Blesa, “Presentación”, *La mujer moderna y sus derechos Introducción*, Madrid, Huso, 2018, p.25.

²⁵ Burgos, *Ensayos Literarios*. op. cit., p.66.

²⁶ Ibid., p. 67.

²⁷ María Ángeles Cantero Rosales, «De “perfecta casada” a “ángel del hogar” o la construcción del arquetipo femenino en el siglo XIX», *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, n.14, 2007, p.29.

Aunque Carmen sigue reconociendo que la familia es la vocación y el trono de la mujer, respeta igualmente el derecho de la mujer a ejercer todas las profesiones y oficios, y añade un argumento trascendental al afirmar que si a las mujeres se les proporcionara una profesión que les satisficiera para ganarse la vida, se evitarían las desgracias de muchas mujeres porque no tendrían que tomar decisiones en contra de su corazón y de su razón. Como la mujer no cuenta con más carrera que el matrimonio, el matrimonio se convierte en una transacción económica para ambas partes, por lo que un gran número de matrimonios se celebran sin amor desinteresado ni reflexión profunda, comprometiendo la calidad del matrimonio y creando una miseria sin fin. Carmen menciona que en Estados Unidos y en algunos países europeos, como Suecia y Francia, las mujeres reciben una educación profesional que les permite ejercer muchas profesiones y trabajos, contribuyendo generosamente al progreso de la sociedad y extendiendo su ternura del hogar a la sociedad; eso debería ser también el camino que seguir para España.

Nos recuerda José Luis Felipe que en la ILE la educación física, el deporte y las actividades al aire libre fueron pilares fundamentales²⁸. En línea con la visión krausista, Carmen apoya la educación física:

“No menos importante es la educación física para el buen éxito de la educación Psíquica, porque el cuerpo es el instrumento de que se vale el alma para manifestarse al exterior, y cuanto más apto sea, mejor podrá ejecutar sus concepciones”²⁹.

Es necesaria la educación física, como la popularización de la gimnasia y la enseñanza de conocimientos sobre higiene en las escuelas para garantizar que las mujeres sean fuertes, energéticas, sanas y bellas, porque necesitan cuerpos fuertes para mantener a sus familias y trabajar. Carmen señala que toda ropa que vaya en contra del desarrollo corporal femenino natural y perjudique la salud de las mujeres debería prohibirse, porque es una estética malsana. En lugar de ser perjudicial, el desarrollo físico es beneficioso para la belleza, que es una belleza natural.

VI. Las limitaciones krausistas en el pensamiento de Carmen de Burgos

Rafael Orden Jiménez destaca que ni Krause ni su discípulo Ahrens restringen nunca a la mujer a la limitada esfera de actividad del hogar, sino que creen en su capa-

²⁸ José Luis Felipe, “La Institución Libre de Enseñanza: sus principios pedagógicos innovadores y su presencia en el currículo de la educación física actual. El primer centro docente español que utilizó el deporte como elemento educativo.”, *Citius, altius, fortius: humanismo, sociedad y deporte: investigaciones y ensayos*, 7(2), 2014, p.57.

²⁹ Burgos, *Ensayos Literarios*. op. cit., p.66.

cidada para participar en pie igualmente en la ciencia y las artes como los hombres³⁰. Sin embargo, tenemos que admitir que la defensa krausista de los derechos de la mujer no rompe el marco del patriarcado, como tampoco lo hace Carmen en esta época.

En primer lugar, la mayoría de las imágenes de mujeres descritas por Carmen en *Ensayos Literarios* siguen siendo las del “ángel del hogar”, la Virgen modesta, pura, bondadosa y abnegada, carente de espíritu de rebeldía y libertad.

En segundo lugar, aunque Carmen apoya que las mujeres abandonen el hogar para buscar trabajo, lo hace más por la necesidad de que las mujeres resuelvan sus problemas económicos que por el reconocimiento del papel fundamental de la independencia económica para la libertad y la independencia personal de las mujeres y su lucha por la igualdad de estatus legal, político y social. No es tan explícita como Concepción Arenal al afirmar que “mientras económica, social y legalmente la mujer sea inferior al hombre, habrá siempre un número considerable en que la falta de recursos y de consideración se convierta también en una falta de dignidad”³¹.

En tercer lugar, aunque Carmen concede a la educación de las mujeres la importancia suficiente para influir en el futuro de la nación y de la humanidad, este énfasis no se basa en el valor social que las mujeres crean con su talento, sino que se proyecta más bien sobre su valor familiar. Celebra la maternidad como una virtud exclusiva de las mujeres cuando afloran de nuevo dos cualidades exigidas a las mujeres: el amor y el sacrificio; para Carmen, “todo, en fin, la inclina á la vida tranquila y pacífica del hogar, donde ella tiene su trono”³². En este discurso moral, hay que tener cuidado con la trampa de la tarea femenina propuesta por Cantero Rosales³³: El amor y el sacrificio se convierten en obligatorios para las mujeres, privándolas así de sus deseos y suprimiendo su capacidad y voluntad de elegir.

Es cierto que se la eleva a la mujer a la categoría de “compañera del hombre” en pie de igualdad con él, pero la jerarquía establecida entre los sexos sigue siendo evidente y el hombre sigue asumiendo el papel de iniciación y protección de la mujer. Justo lo que Espinosa Gutiérrez señala el defecto del krausismo: “el krausismo no fue un movimiento claramente emancipacionista con respecto a la mujer, ya que faltó una mayor apuesta la ilustración de la misma, y un discurso más igualitario”³⁴.

³⁰ Orden Jiménez, “Krausofeminismo”, op. cit., p.200.

³¹ Concepción Arenal, *El pauperismo*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1897.

³² Burgos, *Ensayos Literarios*, op. cit., p.70.

³³ Cantero Rosales, «De “perfecta casada” a “ángel del hogar” o la construcción del arquetipo femenino en el siglo XIX», op. cit.,p.37.

³⁴ Espinosa Gutiérrez Jesús, “Discursos de hombres en los márgenes del patriarcado. Progresistas, profeministas e igualitarios en España (1868-1939)”, *Aportaciones a la investigación sobre mujeres y género: V Congreso Universitario Internacional Investigación y Género*, Sevilla, 2015, p.90.

Aunque se valora el trabajo realizado por la mujer, se sigue perpetuando el sistema familiar tradicional patriarcal, por lo que la mujer sigue en la misma posición sin cambios.

Conclusión

Debemos reconocer y elogiar tanto a Carmen de Burgos como a los krausistas por su valiosa contribución a la lucha por los derechos de las mujeres y su apasionada defensa de la igualdad de género en diversos ámbitos, incluida la educación. En definitiva, en *Ensayos Literarios* de Carmen de Burgos aún podemos observar las limitaciones culturales de la época y el constante enfrentamiento entre la tradición y el futuro, lo que refleja los obstáculos y las vacilaciones que tuvo que atravesar la incipiente primera ola del feminismo. No obstante, la estrecha conexión entre Carmen de Burgos y el krausismo deja claro que Carmen fue una intelectual feminista liberal profundamente influida por el krausismo, y que el krausismo fue el punto de partida y el soporte de sus ideas feministas, al menos en los primeros años de su producción literaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

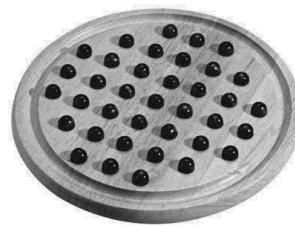
- Arenal, Concepción, *El pauperismo*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1897.
- Burgos, Carmen de, *Ensayos Literarios*, Almería, 1900.
- Cantero Rosales, María Ángeles, «De “perfecta casada” a “ángel del hogar” o la construcción del arquetipo femenino en el siglo XIX», *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, n.º 14, 2007.
- Capellán de Miguel, Gonzalo, *La España armónica: el proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- Espinosa Gutiérrez, Jesús, “Discursos de hombres en los márgenes del patriarcado. Progresistas, profeministas e igualitarios en España (1868-1939)”, *Aportaciones a la investigación sobre mujeres y género: V Congreso Universitario Internacional Investigación y Género*, Sevilla, 2015, pp. 78-102.
- Felipe, José Luis, “La Institución Libre de Enseñanza: sus principios pedagógicos innovadores y su presencia en el currículo de la educación física actual. El primer centro docente español que utilizó el deporte como elemento educativo.” *Citius, altius, fortius: humanismo, sociedad y deporte: investigaciones y ensayos*, 7(2), 2014, pp. 57-82.
- Gómez Blesa, Mercedes, “Presentación”, *La mujer moderna y sus derechos*, Madrid, Huso, 2018.
- Krause, Karl Christian Friedrich, *Ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, Imprenta de F. Martínez García, 1871, pp. 9-31.
- Lucas, Jesús Pedro Payo de, “Krause y Sanz del Río: principales influencias en el humanismo de Francisco Giner de los Ríos”, *Ápeiron: estudios de filosofía*, n.º 7, 2017, pp. 45-56.
- Manzanero Fernández, Delia, “La modernización del sistema educativo y penitenciario de la mujer: el impacto de la herencia krausista en la obra de Concepción Arenal”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 22(43), 2020, pp. 537-559.
- Núñez Rey, Concepción, *Carmen de Burgos, Colombina en la Edad de Plata de la literatura española*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005.
- Orden Jiménez, Rafael V, *El sistema de la filosofía de Krause: génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Vol.15, 1998.

_____. “Krausofeminismo: de Krause al Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-American”, *Mujer y filosofía en el mundo iberoamericano*, Universidad de Salamanca, 2022, pp.187-214.

Pinilla Burgos, Ricardo, “Krausismo y humanismo: la idea de humanidad en la filosofía de Krause”, *Teoría del Humanismo*, Vol.7, 2010, pp.151-174.

Lógica, Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje

*Logic, Philosophy of Science
and Philosophy of Language*





The influence of scientific metaphors on our conception of the Earth

La influencia de las metáforas científicas en nuestra concepción de la Tierra

HENAR LANZA GONZÁLEZ

Departamento de Filosofía y Humanidades,
Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia).
lanzam@uninorte.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.018>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 361-382
Orcid: 0000-0002-2298-3445



Recibido: 15/09/2021

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

En su *Novum Organum*, Bacon presenta el método inductivo a través de la metáfora de la penetración de la naturaleza: el científico debe desflorar la Tierra. Analizaré el recurso a la metáfora desde las teorizaciones generales de Aristóteles, H. Blumenberg, A. Carson y S. Yurkasievich y el análisis específico de las metáforas de género hecho desde la epistemología feminista de S. Harding y E. F. Keller y desde el ecofeminismo y la filosofía de la ciencia de C. Merchant; expondré las críticas de la epistemología baconiana hechas por la Teoría Crítica y M. Heidegger y propondré una serie de desplazamientos que es necesario hacer en las imágenes científicas, rescataré algunas imágenes de la filosofía de la naturaleza de Platón y Marco Aurelio que pueden orientarlos y las entrelazaré con la poesía y las ciencias de la vida. La finalidad es evidenciar una doble necesidad: la de resucitar verdades olvidadas por la racionalidad científica y filosófica moderna y la de entretejer ciencias y humanidades para responder al Antropoceno y evitar la fragmentación total del conocimiento.

Palabras clave: epistemología moderna. Dominio. Violencia. Género. Metáfora. Tierra.

Abstract

In his *Novum Organum*, Bacon presents the inductive method through the metaphor of the penetration of Nature: the scientist must deflower the Earth. I will analyse the recourse to metaphor from the general theorisations of Aristotle, H. Blumenberg, A. Carson y S. Yurkasievich and the specific analysis of gender metaphors made by the feminist epistemology of S. Harding and E. F. Keller and by the ecofeminism and the philosophy of science of C. Merchant; I will outline the critiques against Baconian epistemology made from Critical Theory and M. Heidegger; I will propose a series of displacements that need to be made in scientific images and I will rescue some images from the philosophy of nature of Plato and Marcus Aurelius that can guide them and I will interweave them with poetry and the life sciences. The aim is to highlight a dual need to resurrect truths forgotten by modern scientific and philosophical rationality and to weave sciences and humanities to respond to the Anthropocene and to avoid the total fragmentation of knowledge.

Keywords: *Keywords: Modern Epistemology. Control. Violence. Gender. Metaphor. Earth.*

Los secretos de la naturaleza

“Yo soy todo lo que ha sido, es y será,
y mi peplo jamás lo levantó ningún mortal”

Inscripción en la estatua de Isis,
diosa egipcia de la naturaleza,
templo de Sais, Egipto

Al menos desde el siglo V a. C., existe la creencia de que la naturaleza ama esconderse (*physis kryptesthai filei*, Heráclito, fr. 123). Estos secretos de la naturaleza pueden interpretarse en clave ontológica desde las razones seminales (*logoi spermatikoi*) del estoicismo. Esta convicción de que el mundo físico oculta algo a la especie humana seguía vigente cuando Francis Bacon publicó su *Novum Organum* (1620), donde presentaba la inducción como el nuevo método científico que, frente a la abstracción de la filosofía aristotélica, partía de la experiencia y de los hechos para desvelar lo que la Tierra guardaba en su seno.

Para penetrar en los secretos y en las entrañas de la naturaleza (*naturae penetretur*), es preciso que, tanto las nociones como los principios, sean arrancados de la realidad (*rebus abstrahantur*) por un método cierto y más seguro, y que el espíritu emplee en todo los mejores procedimientos (I, 18)¹.

Dos cuestiones merecen ser destacadas en este aforismo: que la naturaleza es femenina y que el acercamiento científico a ella implica algún tipo de violencia, penetrar en ella y arrancarle algo. Al contrario que la abstracción, que se aleja de la Tierra, la inducción la penetra. Esta idea de desvelar los secretos de la naturaleza a través de cierta violencia, en este caso a través del arte, de la técnica, aparece también en I, 98 (*occulta naturae magis se produnt per vexationes artium*).

¹ La metáfora de la penetración por parte del científico tiene un antecedente en el complejo de Acteón, tal y como señala Sartre en *El ser y la nada*: “A la naturaleza se le arrancan los velos, se la devela, toda investigación comprende siempre la idea de una desnudez que se pone al aire apartando los obstáculos que la cubren, como Acteón aparta las ramas para ver mejor a Diana en el baño. Y, por otra parte, el conocimiento es una caza. Bacon lo llama la caza de Pan. El investigador que sorprende una desnudez blanca y la viola con su mirada” (p. 601).

El hecho de que Bacon recurra a imágenes patriarcales de penetración y vejación para presentar el nuevo método científico cobra especial relieve a la luz de otro de sus aforismos:

Los hombres creen que su razón manda en las palabras; pero las palabras ejercen a menudo una influencia poderosa sobre la inteligencia, lo que hace la filosofía y la ciencia sofisticadas y ociosas. El sentido de las palabras es determinado según el alcance de la inteligencia vulgar, y el lenguaje corta la naturaleza por las líneas que dicha inteligencia aprecia con mayor facilidad" (I, 59).

Es aquí donde se encuentra la clave para comprender por qué el aforismo 18 fue tan determinante a la hora de definir el método de la ciencia occidental y cómo esto influyó en la concepción y relación con la Tierra. Fue Horkheimer (2002) quien nos invitó a volver la filosofía "más sensible frente a los testimonios mudos del lenguaje y sumergirse en las capas de la experiencia que se acumulan en él" (p. 171). Entonces, si en el lenguaje se expresan creencias enraizadas, será oportuno descubrir cómo adquieren el poder las metáforas.

La metáfora

"La naturaleza toda es una metáfora de la mente humana"
Ralph Waldo Emerson

La importancia de la metáfora fue reconocida ya por Aristóteles, quien escribió que "metáfora (*metaphorá*) es la traslación (*epiphorá*) de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía" (*Poética*, 1457b7-10). La metáfora implica una mudanza, un cambio de lugar, y es este movimiento que altera el orden habitual el que confiere potencia a la metáfora, pues en él reside, dice Aristóteles, "la claridad, el placer y la extrañeza" (*Retórica*, 1405a5). Y más adelante asegura que "lo que principalmente consigue darnos [alguna esperanza y mayor placer] es la metáfora" (1410b10-13). En ambas ocasiones asocia la metáfora al placer. La filóloga clásica y poeta Anne Carson (2007) ha ensayado esta hipótesis de por qué ocurre esto: "la metáfora hace que la mente se experimente a sí misma en el acto de cometer un error" (p. 73). Carson imagina nuestra mente moviéndose sobre la superficie plana del lenguaje ordinario cuando de repente esta se rompe y se complica. "Surge lo inesperado" (p. 73).

Lo que resulta placentero es esa aventura que saca a la mente de la planicie y de la rutina. Por eso la metáfora resulta un buen recurso a la hora de presentar una novedad, en este caso un nuevo método científico. Además, al placer de que la mente se experimente a sí misma ante una complicación inesperada pero carente de riesgo, hay que añadir que la analogía sobre la que Bacon construye su metáfora presenta a la Tierra como una mujer a la que el científico penetra, una sexualización innecesaria para la ciencia, pero con mucho poder de atracción a la hora de hacer proselitismo.

Antes de que Carson rompiera el suelo, Blumenberg (2003) también se había referido a excavar en el subsuelo del pensamiento, en aquello que ya está cristalizado, y, precisamente por esto:

Los cambios en las metáforas absolutas marcan cambios paradigmáticos. Reemplazar una metáfora por otra o el crecimiento de significado de una metáfora señala cambios en los modos de ver en una sociedad. Las metáforas son espejos de culturas epocales e intelectuales, sus “vicisitudes” sacan el subconsciente cultural del cual ellas son expresión involuntaria (p. 31).

Blumenberg, teórico de la metaforología y de la Modernidad, pone en el centro el concepto de “paradigma” a través del cual Kuhn (1962) explicó el desarrollo científico y conecta con lo señalado más arriba por Horkheimer (2002). Lo que refleja la metáfora de Bacon es el paradigma mecanicista resultado de la revolución científica y de la racionalidad filosófica moderna, el cual ya no concebía la Tierra como una madre nutricia que ejerciera de freno moral, sino como un objeto que puede ser alterado para ser conocido, tal y como propuso la química y filósofa Carolyn Merchant en *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980), obra sobre la que volveremos.

Una metáfora científica —en este caso la baconiana— se vuelve poderosa cuando la comunidad científica se la apropiá (Boyd, 1993, p. 487) porque frente al efecto de las buenas metáforas literarias, que nos sorprenden, las buenas metáforas científicas persuaden y nos hacen ver el mundo con nuevos ojos (Della Dora, 2021, p. 8), tal y como ocurre con los nuevos paradigmas. Y un nuevo paradigma necesita de nuevas metáforas para propagarse más rápido.

La asociación de la metáfora al placer ha encontrado la descripción definitiva en el análisis de Yurkiewich (1979): “El deseo, al instalarse en el lenguaje, urde metáforas que ponen en relación imaginaria al sujeto deseante y al objeto deseado” (p. 144). El texto pasa a sustituir el objeto del deseo, convirtiéndose en “una argucia deseante, un reemplazo espectral de la ausencia” (p. 144). Entonces la metáfora baconiana de la penetración expresa el deseo de desencriptar los secretos de la Tierra, deseo que no por ser epistemológico es menos deseante, y lo asocia, además, al acto

de que el científico —que en la época de Bacon era siempre un hombre, porque a la mujer no se la consideraba científica, sino bruja, como señala Merchant (1980)— penetre a una figura femenina, la mujer-la Tierra.

Metáforas científicas y género

Las metáforas usadas por Francis Bacon para describir el método científico fueron analizadas por la química y filósofa de la ciencia Carolyn Merchant en *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (1980). Respecto al título de su obra es necesario aclarar que no se refiere a que la naturaleza muriera con la Revolución Científica, sino a que comenzó a ser concebida no como algo vivo, sino como un objeto. La hipótesis de Merchant es que estas metáforas científicas estuvieron influidas por el hecho de que Bacon, que estudió abogacía, asistió a los juicios en los que se sometía a las mujeres acusadas de brujería y trasladó la violencia a la que se las sometió con el objetivo de que confesaran lo que se esperaba a la que debe ejercer el científico con sus experimentos sobre la Tierra, que es tratada como si el contexto fuera el de un procedimiento judicial o criminal. (Posteriormente esta hipótesis fue desarrollada por Silvia Federici en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. 2010).

Según Merchant la revolución científica que culminó en el siglo XVII provocó el cambio del paradigma organicista por uno mecanicista. Esta conceptualización de la Tierra no como un organismo vivo, sino como una máquina, tuvo como consecuencia la dominación de la naturaleza y de las mujeres en nombre del progreso, la industria y el comercio. Estas actividades de la Edad Moderna minaron la imagen de Madre Tierra nutricia que había ejercido de restricción moral e hicieron caer los últimos obstáculos frente al extractivismo, la minería y la deforestación.

En la misma década que Merchant, Sandra Harding, representante del empirismo feminista, planteaba en *The Science Question in Feminism* (1986) si la historia y la filosofía de la ciencia no deberían ser clasificadas como “X” dadas las imágenes de penetración, violación y tortura de las que se sirven. Según Harding, dichas metáforas pretendían hacer atractivas moral y políticamente las nuevas concepciones de la naturaleza y de la investigación que exigía el método inductivo y la recolección de experiencias.

Harding pregunta qué relevancia tienen estos escritos para la práctica científica contemporánea y qué justifica que debamos considerar dichas metáforas como componentes fundamentales de las explicaciones científicas, más cuando el dominio de la Tierra se ha traducido en un acceso desigual a los recursos naturales con

el fin de la dominación social. Para Harding, si la ciencia no es una herramienta al servicio de la emancipación universal, debe cuestionarse que el nacimiento de la ciencia moderna se presente como un momento progresista en la historia humana.

Según la física y filósofa Evelyn Fox Keller (1992), en la medida en que los secretos marcan el límite que los excluye, los hombres han considerado peligrosos los secretos de la naturaleza y de las mujeres, es decir, el secreto de la vida (1992). Keller (1991) pone en relación la evolución de la ciencia moderna y la de la ideología de género y sostiene que no podremos entender el desarrollo de la ciencia moderna mientras no prestemos atención al papel que cumplieron las metáforas de género a la hora de conformar el conjunto de valores y objetivos de la empresa científica. Según Keller el lenguaje de sexo y de género no es algo que podamos ignorar en el comienzo del discurso científico y analizarlo ayuda a explicar rasgos que, si no, resultan anómalos. Y concluye: “la ideología de género es una mediadora crucial entre el nacimiento de la ciencia moderna y las transformaciones económicas y políticas que acompañaron a ese nacimiento” (pp. 51-52).

La ciencia moderna que Bacon animó con sus metáforas era polarizadora: identificada la Tierra con la mujer, la ciencia con el hombre y el método científico con penetrar la Tierra-mujer, lo que, implícitamente, asoció desde entonces ciencia con violencia.

El dominio ilimitado de la razón

“La estéril felicidad del conocimiento es lasciva para Bacon”
Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*

La actitud de dominio del hombre sobre la Tierra no nació en la Edad Moderna, sino que es tan antigua como la religión judeo-cristiana: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza —dijo Dios— y domine los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, la tierra y todo reptil que se arrastra sobre ella (Génesis, 1:26). Francis Bacon conjugó su interés por la ciencia con sus creencias religiosas y concibió el método científico como la vía para conocer la creación divina, lo que permite ver la ciencia como el modo de acercarse a Dios a través del postulado de objetividad. Sin embargo esta objetividad no es otra cosa que la primacía del sujeto —abstracto, indiferenciado, universal— al que le dio primacía la racionalidad filosófica moderna, , sujeto que conoce cuando logra someter lo existente a las leyes lógicas dictadas por él, convirtiéndose en principio de la actividad cognoscitiva. Solo lo que se somete a las necesidades del sujeto y se adecua a su razón es concebido como real. Sin em-

bargo, los objetos no giran alrededor del sujeto, no es el campo gravitatorio de este el que los mantiene en órbita.

El legado epistemológico del *Novum Organum* de Bacon se suele sincopar en el aforismo I, 3, que hace coincidir ciencia y potencia: *scientia et potentia humana in idem coincidunt*. Esta correspondencia, sostenida por otros autores modernos, como Thomas Hobbes en *De homine*, X, se tradujo en una relación de dominio no solo sobre la naturaleza, sino también sobre el ser humano, tal y como denunciaron Horkheimer y Adorno (1944), quienes se preguntaban por qué la humanidad se hundía otra vez en la barbarie.

Ambos autores cuestionan el sentido mismo de la ciencia, que, en tanto pensamiento triunfante, ha abandonado su elemento crítico y su poder superador y transformador y se ha convertido en un mero instrumento al servicio del poder y de la capacidad destructiva del progreso. Según la Teoría Crítica, Bacon captó el modo de pensar de la ciencia de su momento:

La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. (Horkheimer y Adorno, 1944, p. 61)²

El objetivo de la Ilustración era el desencanto de la naturaleza y el final del mito y de los ídolos, o, en terminología de Horkheimer (2002), de lo infinito. Pero debido a que nuestro dominio de la Tierra carece de objetivos racionales, el imperialismo humano sobre la Tierra se convirtió precisamente en uno de esos absolutos que había que derrocar. El hombre convirtió el planeta en un inmenso campo de caza, el sueño de la sociedad viril, pero el poder de la especie humana crece a costa de alienar lo que domina, como el tirano con sus súbditos, y hasta que los seres humanos no tomemos conciencia de que la tendencia natural de la razón es el dominio, esta no será nada más que naturaleza que sobrevive a punta de fuerza astuta³ (Horkheimer y Adorno, 2001). Y todo en nombre de ese otro infinito que es el ídolo del progreso.

En la estela de la Teoría Crítica, el dominio y cosificación de la naturaleza fueron teorizados en *La época de la imagen del mundo* por Heidegger (1996), quien denunció que “la extensión y consolidación del carácter de institución de las ciencias” se tradujo en “el aseguramiento de la primacía del método” por encima de la Tierra, la

² Merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que este texto se publicó 30 años antes de la aparición del término “ecofeminismo” de la mano de François D’Eaubonne en *Le féminisme ou la mort*, en 1974.

³ Pierre Hadot (2015, p. 131) recuerda que la astucia y la violencia están en lo mecánico, porque así es como se dice en griego astucia, *mechané*.

cual se convirtió en algo “objetivo dentro de la investigación” (p. 4). Y es que el conocimiento, una vez convertido en investigación, requiere que la Tierra, convertida en objeto de cálculos con fines anticipatorios, pueda ser representada y explicada. “Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto es, vale como algo que es” (p. 5). Lo que caracteriza la Edad Moderna es “que el mundo pueda convertirse en imagen (p. 6). Y por el mismo proceso por el cual el mundo se convierte en imagen, “el hombre se convierte en *subjectum*” (p. 7). “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen” (p. 8).

Con el mismo sentido, Ralph Waldo Emerson (2010) escribió: “...hasta que el mundo se vuelve, al fin, puro deseo realizado, un doble del hombre” (p. 78).

Recapitulemos cuáles son los tres puntos que han dibujado esta recta: uno, Génesis 1:26, dos, la defensa baconiana del método que violenta la Tierra y tres, la tendencia natural de la razón al dominio. Estos son los tres momentos que han conducido a la escisión de (gran parte de) la humanidad y la Tierra, cosificada y reducida a imagen.

Desplazamientos necesarios en las imágenes científicas de la Tierra

“El dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante”
Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*

Hasta aquí, la parte crítica de este artículo; de aquí en adelante, la parte propositiva. Recordemos que la finalidad es reconducir la relación que tenemos con la Tierra a través de las herramientas que nos da la filosofía y que la dirección deseada es la señalada por Walter Benjamin (2005): ante la pregunta de cuál es el sentido de la técnica y si esta debe dominar la naturaleza, Benjamin se aleja de la respuesta fácil y peligrosa del imperialismo, que considera que su sentido es dominar la Tierra, y propone un sentido más complejo y, si nos remitimos a los hechos, mucho más difícil de lograr: lo que hay que dominar es nuestra relación con ella. En la misma dirección y sentido, Barry Commoner, el autor de las cuatro leyes de la ecología, exhorta a servirnos de la ciencia y la tecnología para ayudarnos a vivir en la Tierra.

Una vez mostrada la importancia de las imágenes científicas de la Tierra y, especialmente, el rol que se le da en ellas al hombre (no a la especie humana), paso a presentar una serie de propuestas orientadas a reconducir las relaciones de dominio hacia la reciprocidad, tarea que pasa por evitar el sesgo de género y la metáfora de la penetración. De lo que se trata es de dejar de ignorar las anomalías a las que nos

han conducido el dominio y la explotación. Esto exige destronar expresiones como “el hombre domina la Tierra”, “crecimiento indefinido” o “recursos ilimitados” y demás fantasías perversas, puesto que la sostenibilidad fuerte incluye lo natural, lo económico y lo social. Y este sistema de triple complejidad solo será sostenible “si el valor neto de sus productos no disminuye con el tiempo” (Durán, 2006, p. 110). Una vez explicitadas las cuestiones metodológicas y teleológicas, procedo a presentar los desplazamientos que considero necesarios:

- orientar la investigación, la docencia y la divulgación de ciencias y humanidades a favorecer un cambio de paradigma que supere el mecanicista y recupere el organicista con especial cuidado de no caer en primitivismos ni nostalgias premodernas.
- Evitar usar y perpetuar metáforas científicas sexistas y violentas.
- Orientar las iniciativas de resalvajización, renaturalización o regeneración (Monbiot, 2017; Palau, 2020) a superar el triple sojuzgamiento del ser humano, de sus congéneres y de la Tierra denunciado por la Teoría crítica.
- Evitar cualquier esencialismo —de género, raza o especie— y, en su lugar, reavivar la relación humano-humus-humildad reivindicada por biólogas como Rachel Carson en *Silent Spring* (1962) y Lynn Margulis en *Microcosmos* (1986). Recientemente ha sido Donna Haraway, bióloga y filósofa, quien ha propuesto el lema “Make Kin, not babies” (crea parentesco, no bebés). Haraway se declara no posthumanista, sino compostista, y apuesta por favorecer que “Children of Compost” (en el original inglés sin marca de género) se vean como pertenecientes “a la misma clase compartida como humus, más que como humanos o no humanos” (2016, p. 140). En otra mixtura de la filosofía con la biología, esta vez con la botánica, Emmanuele Coccia (2021) ha escrito que “todo lo viviente es la reencarnación misma de la Tierra” (p. 52). Otra forma de decirlo sería: “No venimos al mundo, sino que salimos de él. No somos más que expresiones del mundo” (Tim Lott citado por Rebecca Tamás, 2021, pp. 50-51). En cualquiera de sus formulaciones, la propuesta de Haraway, Coccia, Lott y Tamás y la necesidad de evitar cualquier esencialismo excluyente podrían sintetizarse en la investigación sobre el subsuelo llevada a cabo por el ecólogo vegetal D. Wolfe (2019): “El suelo es un lugar donde no se discrimina, donde se acepta sin resentimiento todo lo que descartamos en pleno ajetreo de vivir

y morir. Es un lugar donde el concepto de desperdicio no tiene significado” (p. 197).

- Subrayar la importancia de que haya sido la biología la ciencia que haya rescatado la imagen antigua del hombre nacido del polvo, de la tierra o del barro que encontramos en el *Génesis*, el mito de los metales de la *República* de Platón o el mito del gigante Anteo.
- Difundir la imagen del humus y el compost como aquello indeterminado de lo que se compone toda la vida. Transmitir a través de todos los medios la idea fundamental de que somos de tierra: la poesía, el arte, la filosofía y la ciencia, como hace el biólogo L. Dartnell en *Orígenes. Cómo la historia de la Tierra determina la historia de la humanidad* (2019).
- Desarrollar ontologías horizontales y relacionales en la estela de Arne Naess (1973), Bruno Latour (2011), Donna Haraway (2016) y el ecofeminismo con el fin de abandonar el antropocentrismo y cualquier relación de dominio, ya sea de especie, de raza, de clase o de género.
- Desarrollar una antropología que no se pretenda independiente de la ontología para evitar caer en abstracciones que describan al ser humano sin relación con el planeta en el que vive. En este sentido el antropólogo Tim Ingold (2020) considera que “es tarea de la antropología restaurar el equilibrio, suavizar el conocimiento legado por la ciencia y unirlo a la sabiduría de la experiencia y la imaginación” (p. 17). Ingold entiende por conocimiento aquello que tiene como objetivo la predicción, el control y el poder a partir de la recolección, clasificación y fijación de datos, mientras que la sabiduría se relaciona con la incertidumbre y el riesgo de aventurarse en el mundo, exponerse a él, desestabilizarse, prestar atención, cuidar, atender a los procesos. Consecuentemente, el fin de la antropología no sería etnográfico, sino transformador.
- Superar la polarización sujeto-objeto, fundamento del dominio.
- Desarrollar una gefilosofía y unas geociencias que no identifiquen el apo-geo de la ciencia y la tecnología con la fantasía científico-tecnológica de vida fuera de la Tierra. El apo-geo (literalmente “separado de la Tierra”) científico se identifica con lo extra-terrestre, tal y como ha reflejado el escritor de

ficción especulativa Ted Chiang en su cuento “The Great Silence” (2019) y como ha escrito Jorge Riechmann (2022) cuando nos exhorta a “dejar de comportarnos como extraterrestres en el tercer planeta del sistema solar” (223-253). El sueño humano de separarse de la Tierra y elevarse sobre ella es tan antiguo como el mito del gigante Anteo y el de Ícaro y sus alas de cera, pero el momento en el que ambos fueron vencidos fue precisamente su apogeo. Este viejo diagnóstico tantos siglos desoído fue resucitado en el siglo XX precisamente por el auge del desarrollo científico-técnico del siglo pasado. Ya en 1958 Hannah Arendt advertía en *La condición humana*: “Cuanto mayor sea la distancia entre él [el ser humano] y su medio, mundo o Tierra, más fácil le resultará medir y menos espacio mundano y ligado a la Tierra le quedará” (p. 280). Esta referencia a la tendencia humana a convertir el mundo en algo mensurable nos devuelve a la alusión inicial a Heidegger y *Die Zeit des Weltbildes*, escrito en 1938 y publicado en 1950, ocho años antes que *The Human Condition* (1958). En esta obra, Arendt ya describió nuestra doble condición de seres terrestres con aspiraciones celestes: “nosotros, criaturas atadas a la Tierra que hemos comenzado a actuar como si fuéramos habitantes del universo” (2003, pp.15-16). Este afán de separarnos del todo al que pertenecemos fue expresado de la manera más cruda por Marco Aurelio cuando preguntaba: “¿Alguna vez viste una mano amputada, un pie o una cabeza seccionada yacente en alguna parte lejos del resto del cuerpo?. Algo parecido hace consigo (...) el que no se conforma con lo que acaece y se separa, o el que hace algo contrario al bien común. Tú te has excluido de la unión con la naturaleza, pues de ella formabas parte por naturaleza. Pero ahora tú mismo te cercenaste (*Meditaciones*, VIII 34). El filósofo-emperador señala cómo el hecho de separar una parte del todo acaba con la vida de ella y afecta negativamente al cuerpo al que pertenece: “toda actividad tuya que no se relacione con el fin común, trastorna la vida y no permite que exista unidad” (IX 23). Sin embargo, la actitud humana de vivir como si no fuéramos terrestres, afectando al equilibrio de todo el “superorganismo” (Lovelock, 1992, p. 40), está teniendo como consecuencia que Gaia se haya convertido en un planeta con fiebre y esta subida de temperatura está extremando fenómenos que se vuelven contra “la plaga humana” (Lovelock, 1992, p. 153).

- Desarrollar unas humanidades ecológicas, no como *humanities*, sino como *humusities* (Haraway, 2016, p. 32 citando a Rusten Hogness).

Resucitar verdades olvidadas: en qué podrían consistir unas humanidades ecológicas

“Si aún me pirro por algo/ Es por la tierra y las piedras
Yo siempre almuerzo aire, roca, carbonos y hierro”
Arthur Rimbaud, *Una temporada en el infierno*, Hambre⁴

“Es bueno que el hombre se acuerde siempre
de que él mismo es un ser natural”
Pierre Hadot, *El velo de Isis*, p. 281

La imagen de la Tierra que nos legó la Edad Moderna tuvo consecuencias devastadoras que hoy englobamos bajo el nombre de Antropoceno⁵. Frente a ello, lo primero que puede y debe hacer la filosofía es “reactivar verdades olvidadas” (Badiou, 2010, p. 33) con el fin de mejorar nuestra relación con la Tierra y todas sus formas y fuentes de vida. Algunas de las imágenes de la Tierra como un superorganismo viviente más pregnantes pueden encontrarse en la filosofía antigua de la naturaleza, especialmente en el *Timeo* de Platón y en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Si fuera necesario justificar por qué volvemos hacia los griegos en pleno siglo XXI, una buena síntesis sería la de Jaeger (1981), quien consideró que si los griegos fueron capaces de elaborar el concepto de “naturaleza” fue por su constitución espiritual, porque consideraron las cosas del mundo desde una perspectiva desde la que ninguna parecía una parte aislada del resto, sino que todo era parte de un todo ordenado gracias a una conexión viva en el que cada cosa tenía lugar y sentido, por eso hablamos de “concepción orgánica”, porque ninguna parte es considerada fuera del todo. Según Jaeger, si la antigua cultura griega logró aprehender las leyes de la realidad fue por estar fundamentada “en esta concepción del ser como una estructura natural, madura, original, orgánica” (p. 9).

A continuación, presento estas concepciones griegas de la naturaleza que merece resucitar entrelazadas con la ciencia y la poesía con la intención de contribuir a unas humanidades/humusidades ecológicas que entrelacen la filosofía y las ciencias y salven el abismo que amenaza con fragmentar el conocimiento y dividir a la humanidad:

⁴ “Si j’ai du goût, ce n’est guère/ Que pour la terre et les pierres./ Je déjeune toujours d’air,/ De roc, de charbons, de fer”. Faim

⁵ Aunque aquí no puedo ahondar en la polémica sobre la nomenclatura, es procedente mostrar la cantidad y variedad de las alternativas propuestas desde que Paul Crutzen acuñó el término en 2002 en su artículo “Geology of Mankind”: Plantacioneno, Tecnoceno, Capitaloceno, Econoceno, Euroceno, Angloceno, Necroceno, Misantrópoceno, Antrobsceno, Chthuluceno.

- El mundo es un ser viviente (*zoon*) único y eterno (Platón, *Timeo*, 31a, 37d, 69c, 92c; Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV 40, VI 38 y 45, VII 9, IX 8). En términos muy similares, esta fue la idea de los grandes naturalistas —Alexander von Humboldt, Charles Darwin, Henry David Thoreau, Ernst Haekel y John Muir—, de los pioneros del pensamiento ecológico, como Aldo Leopold, de las biólogas del XX, como Rachel Carson y Lynn Margulis, y el fundamento de la ecología: la unidad y mutua trabañón de todo lo vivo. Las consecuencias de no tener esto presente han sido mostradas por Elisabeth Kolbert en *La sexta extinción* (Premio Pulitzer 2015).
- Todos los seres vivos y fuentes de vida terrestres compartimos un sustrato común de carácter indeterminado que toma forma en cada ser. En el *Timeo* Platón se refiere a esto como la *chóra*, matriz, material espacial o receptáculo del devenir, y la presenta a través de la siguiente analogía: si hiciéramos figuras de oro y las volviéramos a fundir, “en caso de que alguien indicara una de ellas y le preguntase qué es, lo más correcto con mucho en cuanto a la verdad sería decir que es oro, en ningún caso afirmar que (...) poseen existencia efectiva” (50a-b). Todo ser vivo carece de existencia separada de la Tierra, diríamos hoy. “La naturaleza que recibe todos los cuerpos (...) es siempre idéntica a sí misma, pues no cambia para nada sus propiedades (...) recibe siempre todo (...) por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada (...) parece diversa en diversas ocasiones” (50c). Esta analogía será retomada con cera en vez de oro por Marco Aurelio (*Meditaciones*, VII 23).
- “El todo (*tò pan*) queda unido (*syndedésthai*) consigo mismo como un continuo”, dice en referencia a eros Diótima en el *Banquete* de Platón, 202e, algo que retomará Marco Aurelio: “Todas las cosas (*pánta*) se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo (*sýndesis*) es sagrado (*Meditaciones*, VII 9) y que, en sus propios términos, es lo mismo que expresa la primera ley de la ecología: “todo está relacionado con todo. Hay una ecosfera para todos los organismos vivos y lo que afecta a uno, afecta a todos” (Barry Commoner, *El círculo se cierra*, 1971).
- El mundo “se alimenta a sí mismo de su propia corrupción” (*Timeo*, 33c). Esta faceta del pensamiento platónico es compartida por Marco Aurelio, quien hace alusión en tantas ocasiones a los procesos de transformación (*metabolé*) y disolución (*diálysis*) por los que todos los seres vivos “se convierten en sangre, se transforman en aire y fuego” (*Meditaciones*, IV 21). “Todo ser, en cierto

modo, es semilla (*spérma*) del que de él surgirá" (IV 36). "Cayendo en esta tierra donde mi padre recogió la semilla, mi madre la sangre y mi nodriz la leche. (V 4). "Cualquier parte mía será asignada por transformación (*metabolé*) a una parte del universo; a su vez aquélla se transformará en otra parte del universo, y así hasta el infinito. Y por una transformación (*metabolé*) similar nací yo, y también mis progenitores" (V 13). "Lo que ha nacido de la tierra a la tierra retorna" (VII 50). "La misión de la naturaleza del conjunto universal consiste en transportar lo que está aquí allí, en transformarlo (...). Todo es mutación (...) todo es igual (VIII 6).

- Marco Aurelio le da la vuelta al miedo a convertirnos en tierra (*Ilíada*, VII, 99) y lo convierte en un buen deseo: "ojalá en agua (*hydor*) y en tierra (*gaia*) os convirtáis todos" (VI 10). Este deseo es el que debe orientar la investigación científica, por ejemplo, para desarrollar biopolímeros renovables y degradables frente a los polímeros petroquímicos (Saldías, 2019) que han provocado el desastre del plástico, un "hiperobjeto" (Morton, 2018) que se extiende masivamente en el espacio y en el tiempo y del que somos prisioneros.
- La parte del mito cosmológico en la que se afirma: "Nada salía ni entraba en él por ningún lado -tampoco había nada" (*Timeo*, 33c) fue reformulada por Marco Aurelio como: "Fuera del mundo no cae lo que muere" (*Meditaciones*, VIII 18). "Es absolutamente necesario que se destruyan las partes del conjunto universal, cuantas, por naturaleza incluye el mundo. Pero entiéndase esto en el sentido de «alterarse» (...) de modo que estos elementos puedan ser reasumidos en la razón del conjunto universal" (X 7). "todas las cosas han nacido para transformarse, alterarse y destruirse, a fin de que nazcan otras a continuación" (XII 21). La poesía de R. M. Rilke plasmó esta idea inmejorablemente: "Tratamos con la flor, el pámpano y el fruto./ Hablan en un lenguaje que no es sólo el del año./ De lo oscuro algo sube, despliega sus colores/ y tal vez lleve en sí el resplandor celoso/ de los muertos que refuerzan la tierra". Y en filosofía contemporánea Timothy Morton (2018) ha sido tajante: no hay otro mundo al que podamos echar nuestros residuos, no hay un "Allá-Lejos" (p. 61 y 197).
- Frente al apo-geo, sigamos la audaz estrategia de Alcibíades para afianzarse en el Peloponeso, que se tradujo en su alianza con Argos en 421 a. C. (Plutarco, 15): "vincularse a la tierra" (*antéchesthai tēs gēs*). Esto frente al gigante Anteo, que fue invencible mientras permaneció en contacto con su madre, Gea, pero fue vencido por Hércules cuando este lo levantó, separándolo de ella. Este

episodio mitológico inspiró al poeta irlandés Seamus Heaney a escribir “Antheus”, cuyo verso final dice: “My elevation, my fall”, mi elevación, mi caída, que resume la trayectoria de la humanidad.

- Orientar nuestras decisiones y acciones “para que el mundo siempre rejuvenezca” (*hína aeì nearòs ho kósmos*. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII 25). No es el ser humano quien tiene que permanecer eternamente joven, sino la Tierra, se trata de cambiar el protagonista del mito de la eterna juventud y no envejecer más el planeta, tal y como lo presenta el químico atmosférico James E. Lovelock (1992), maduro y con fiebre (p. 153). Esto forma parte de su hipótesis Gaia, según la cual no solo es el medio el que influye en los seres vivos, sino estos en él, y es este sentido de la relación el que ha dado lugar al Antropoceno (Crutzen, 2002), el período geológico en el que la especie humana ha multiplicado su capacidad de transformación del planeta gracias a la ciencia, la técnica y la tecnología.
- En estas imágenes antiguas no existe el sesgo de género de las metáforas modernas, sino que el peso de las imágenes descansa en el carácter ordenado del cosmos. No en vano, *Cosmos* fue el título elegido por Alexander von Humboldt para su obra magna publicada en cinco volúmenes; la pertenencia a un único universo indivisible no contempla el desgajamiento del humano como sujeto —al que se adelantó Marco Aurelio con la imagen de los órganos cercenados (VIII 34)— ni la consecuente objetivación de la Tierra y favorece antes el cuidado de lo común y la regeneración que el dominio y el envejecimiento que este provoca en el planeta.

¿Qué puede hacer la epistemología? Ciencia y estética

“Es en la emoción donde el hombre alcanza a intuir lo inconmensurable (*das Ungeheure*)”
J. W. von Goethe, *Fausto*.

A pesar de que la epistemología moderna no fue el único factor que determinó el estado de cosas presente, ni tampoco el que tuvo efectos más inmediatos, es difícil negar que influyó en el modo de concebir la ciencia y de orientar los proyectos científico-tecnológicos. Debido a que la ciencia y la tecnología se han convertido en los nuevos dioses de la nueva religión del desarrollo y el progreso y el efecto de

esta hegemonía es la escisión del mundo en emisores y receptores (Ordóñez, 2001), una de las tareas de la filosofía de la ciencia es sacar a la ciencia de su acomodación acrítica en el estatus de pensamiento triunfante para cuestionar el contenido de la noción de progreso científico y revertir o desacelerar los efectos nocivos de la actual orientación de la cultura científico-tecnológica.

Es necesario, por un lado, una reflexión puramente epistemológica sobre el modo en el que la ciencia debe relacionarse con aquello que pretende conocer, es decir, sobre el método; por el otro, una reflexión híbrida entre la epistemología y la ética⁶ sobre cómo reorientar la ciencia hacia el bien común de la humanidad y de la Tierra, para lo que pueden ser de ayuda los análisis críticos de la epistemología de género y el ecofeminismo. Esta transformación requiere del entrelazamiento de las perspectivas científicas y humanísticas para poner en cuestión los conceptos extra-científicos de “progreso”, “desarrollo” y “crecimiento” que, sin embargo, marcan la dirección de la investigación.

Haciendo resonar los versos de Hölderlin en Patmos, “pero en el peligro está también la salvación” (*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*), para terminar donde empezamos, busquemos una salida en la propia epistemología baconiana.

Antes que la ciencia como potencia, Bacon también escribió otras palabras que, sin embargo, han quedado invisibilizadas a la sombra de aquellas: “El hombre, servidor (*minister*) e intérprete de la naturaleza” (I, 1) y “No se triunfa en la naturaleza sino obedeciéndola” (*Natura enim non nisi parendo vincitur*, I, 3). Ambas sintonizan con el pensamiento estoico de las *Meditaciones* de Marco Aurelio a las que hemos recurrido, con esa necesidad de alinearse con el lógos universal: “A la naturaleza que todo lo da y lo recobra, dice el hombre educado y respetuoso: «Dame lo que quieras, recobra lo que quieras.» Y esto lo dice, no envalentonado, sino únicamente por sumisión y benevolencia con ella. (X, 14). Sumisión es la cara oculta de la epistemología baconiana que es necesario y oportuno visibilizar para situar la ciencia al servicio de la naturaleza y no por encima de ella tal y como proponían Benjamin, Commoner y tantos otros en un intento de reducir el primado de la “actitud prometeica” (Hadot, 2015, pp. 131-193), inspirada en la figura del titán que robó a los dioses el secreto del fuego para entregárselo a los humanos y que representa al científico que violenta la naturaleza para desvelar sus secretos, e impulsar la “actitud órfica” (Hadot, 2015, pp. 207-298), que convierte la contemplación y estudio de la naturaleza en creación. Y si bien ambas pueden darse simultáneamente en un mismo tiempo y una misma persona, como ocurrió con Leonardo Da Vinci, algu-

⁶ Esta mixtura podría inspirarse en el concepto de “injusticia epistémica” propuesto por la filósofa Miranda Fricker (2017), que hibrida la epistemología con la reflexión ética y política.

nos ejemplos de la actitud órfica ante la naturaleza que merecen ser rescatados del olvido son la física contemplativa del *Timeo*, un mito cosmológico sobre el origen del cosmos y un poema sobre la *poiesis*; las obras de John Muir, Aldo Leopold, Susan Fenimore Cooper o Rachel Carson, todas entre la ecología y la literatura y las ilustraciones del zoólogo alemán Ernst Haeckel, híbridos de arte y ciencia. No se trata de un imposible volver atrás, sino de encontrar modelos que nos inspiren en la búsqueda de lo posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (trad.). Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1997). *Poética*. Valentín García Yebra (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Retórica*. Quintín Racionero (trad.). Madrid: Gredos.
- Bacon, F. (1984). *Novum organum*. Cristóbal Litrán (trad.). Madrid: Sarpe.
- Badiou, A. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Mª del Carmen Rodríguez (trad.). Buenos Aires: Bordes manantial.
- Benjamin, W. (2005). *Dirección única* (Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, trad.). Barcelona: Alfaguara.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigma para una metaforología*. Jorge Pérez de Tudela (trad.). Madrid: Trotta.
- Boyd, R. (1993). “Metaphor and Theory Change: What Is ‘Metaphor’ a Metaphor for?”. En Andrew Ortony (ed.). *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 481-532. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173865.023>
- Carson, A. (2007). *Hombres en sus horas libres*. Ed. bilingüe. Jordi Doce (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Carson, R. (2013). *Primavera silenciosa*. Joandomènec Ros (trad.). Barcelona: Crítica.
- Chiang, T. (2019). The great silence. Recuperado de: <https://nautil.us/issue/75/story/the-great-silence>
- Coccia, E. (2021). *Metamorfosis*. Pablo Ires (trad.). Buenos Aires: Cactus.
- Commoner, B. (1971). *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York: Knopf.
- Crutzen, P. (2002). Geology of mankind. *Nature* 415, 23 <https://doi.org.ezproxy.uninorte.edu.co/10.1038/415023a>
- Dartnell, L. (2019). *Orígenes. Cómo la historia de la Tierra determina la historia de la humanidad*. Joandomènec Ros i Aragonès (trad.). Barcelona: Debate.
- Della Dora, V. (2021). *The Mantle of the Earth: Genealogies of a Geographical Metaphor*. Chicago and London: University of Chicago Press.

- Durán, A. (2006). Un modelo científico para abordar la sostenibilidad. Jorge Riechmann, (coord.). *Perdurar en un planeta habitable: ciencia, tecnología y sostenibilidad*, pp. 109-148. Barcelona: Icaria.
- Emerson, R. W. (2010). *Obra ensayística*. Carlos Jiménez (trad.). Tenerife - Valencia: Artemisa.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza (trad.). Madrid: Traficantes de sueños.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Ricardo García Pérez (trad.) Barcelona: Herder.
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*. María Cucurella Miquel (trad.). Barcelona: Alpha Decay.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>
- Harding, S. (1986). *The science question in feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Heaney, S. (1992) *Norte* (ed. bilingüe). Margarita Ardanaz (trad.). Madrid: Hisperión.
- Heidegger, M. (1996). *La época de la imagen del mundo*. Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.). En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza. Recuperado de: http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2015/08/heidegger_epoca_imagen_mundo.pdf
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Jacobo Muñoz (trad.). Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1997). *Dialéctica de la Ilustración*. J. Sánchez (trad.). Madrid: Trotta.
- Ingold, T. (2020). *Antropología. ¿Por qué importa?* Esther Gómez Parro (trad.). Madrid: Alianza.
- Jaeger, W. (1981). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. (J. Xirau y W. Roces.) Madrid: FCE.
- Keller, E. F. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Ana Sánchez (trad.). Valencia: Alfons el Magnànim.
- Keller, E., & Mansour, M. (1992). De los secretos de vida a los secretos de muerte. *Debate Feminista*, 44-62. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/42625649>

- Kolbert, E. (2015) *La sexta extinción*. Joan Lluís Riera (trad.). Barcelona: Crítica.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of Scientific Revolutions*. Chicago - London: Chicago Press.
- Lovelock, J. (1992). *Gaia: una ciencia para curar el planeta*. Begoña Orive (trad.). Barcelona: Integral.
- Margulis, L. y Sagan, D. (1986) *Microcosmos*. Mercé Piqueras. (trad.) Barcelona: Tusquets.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper Collins.
- Monbiot, G. (2017). *Salvaje. Renaturalizar la tierra, el mar y la vida humana*. Ana Momplet Chico (trad.). Madrid: Capitan Swing.
- Morton, T. (2018). *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Paola Cortés Rocca (trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ordóñez, J. (2001). *Ciencia, tecnología e historia: relaciones y diferencias*. México: Ariel.
- Palau, J. (2020). *Rewilding Iberia*. Barcelona: Lynx.
- Platón (1992). *Timeo. Filebo. Critias*. M.Á. Durán y F. Lisi (trad.) Madrid: Gredos.
- Rilke, R. M. (2000). *Elegías de Duino* (ed. bilingüe). Eustaquio Barjau y Joan Parra (trad.) Barcelona: Círculo de lectores.
- Saldías, C. (2019). “Materiales poliméricos bioinspirados”. Conferencia plenaria del IX simposio biodiversidad, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. <https://www.uninorte.edu.co/web/eventos/eventos/-/events/day/2019-11-22/all/EventDetail/14908648>
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Juan Valmar (trad.). Madrid: Altaya.
- Tamás, R. (2021). *Extraños: Ensayos Sobre lo Humano y lo no Humano*. Álex Gibert (trad.). Barcelona: Anagrama.
- Wolfe, D. W. (2019). *El subsuelo: una historia natural de la vida subterránea*. Javier Calvo (trad.). Barcelona: Seix Barral.
- Yurkiewich, S. (1979). Altazor. La metáfora deseante. *Revista Iberoamericana*, Vol. XLV, nº 106-7, enero-Junio. <https://doi.org/10.5195/REVIBEROAMER.1979.3361>



Rationality, universality and justification in digital societies.

Racionalidad, universalidad y justificación en las sociedades digitales

JOAQUÍN FERNÁNDEZ-MATEO

Universidad Rey Juan Carlos
joaquin.fernandez@urjc.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.019>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 383-408
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9560-5197>



Recibido: 10/09/2022

Aprobado: 07/10/2023

Un borrador de este texto fue presentado en las XVIII Jornadas Internacionales de Filosofía Política de la Universitat de Barcelona en el marco de una estancia de investigación en el Departament de Dret de la Universitat Pompeu Fabra entre los meses de septiembre y diciembre de 2022.

Resumen

Los procesos de digitalización y los nuevos usos tecnológicos opacan los grandes problemas de la filosofía, reduciéndolos a puro entretenimiento o experiencia lúdica. La finalidad de este trabajo es traer al pensamiento las categorías de verdad, universalidad y justificación para introducir estructuras de racionalidad en un escenario digital caracterizado por la fragmentación, la turbulencia y la volatilidad. Sin la filosofía como actividad crítica, las turbulencias del ciberespacio generarán procesos de estructuración de tipo artificial o algorítmico. En dicha estructura, la autonomía del sujeto racional quedará sustituida por la heteronomía de las inteligencias artificiales y los algoritmos de recomendación.

Abstract

The digitization and emerging technological applications overshadow the profound issues within philosophy, reducing them to mere entertainment or ludic experiences. The aim of this work is to reintroduce the categories of truth, universality, and justification into philosophical thought, in order to incorporate structures of rationality into a digital landscape characterized by fragmentation, turbulence and volatility. Without philosophy as a critical endeavor, the tumultuous nature of cyberspace will give rise to artificial or algorithmic modes of structuring. Within such a framework, the autonomy of the rational subject will be supplanted by the heteronomy of artificial intelligences and recommendation algorithms.

Palabras clave: filosofía de la tecnología, epistemología, neopragmatismo, Internet, objetos digitales, Rorty, Habermas

Keywords: philosophy of technology, epistemology, neopragmatism, Internet, digital objects, Rorty, Habermas.

1. Las sociedades digitales

La finalidad de este trabajo es estudiar las nociones epistémicas que permiten analizar, con mayor profundidad y detalle, el escenario de las sociedades digitales. Partiendo de una breve exploración del funcionamiento de estas sociedades y sus objetos, se procederá a la descripción de los diferentes planteamientos epistemológicos modernos y contemporáneos. Este enfoque dotará de criterio el análisis de la sociedad digital, ávida de nociones epistémicas que densifiquen las delgadas superficies virtuales.

La aparición de Internet ha permitido nuevas formas de interacción humana, reduciendo espacios y tiempos. Estas nuevas formas de comunicación se corresponden, lógicamente, con nuestra naturaleza social y relacional, pues “los sujetos humanos no solo vivimos en relación, sino que constituimos seres relationales, tal como alerta la filosofía dialógica que reconoce en el tú la cuna del yo”¹. Pero, al mismo tiempo, vivimos una extraordinaria fragmentación y dispersión de las relaciones sociales. La esfera virtual prometía una extensión del diálogo y los puntos de vista plurales, pero dicha apertura estaría dando lugar a un repliegue de identidades y creencias. La ciudadanía “tiene acceso a información infinita, podría contrastar la información y las fuentes, pero no lo hace, sino que busca reafirmar sus creencias sin tener en cuenta la veracidad de éstas o el contenido”².

En la experiencia en red, el tiempo y la atención de los individuos “are sliced into ever smaller pieces and dispersed across the networks by status updates, interactions, advertisements for marketing purposes. One can spend hours on Facebook out of curiosity without achieving anything”³. El tiempo que gastamos en Internet busca ser monetizado por las grandes plataformas tecnológicas, y para ello es necesario diseñar aplicaciones y redes sociales adictivas⁴. Hoy, el éxito en la captura

¹ Barraca Mairal, J. “Digital Humanism and Prudent Use of ICTS in the Inter-Personal”. *HUMAN REVIEW. International Humanities Review*, vol. 10, no. 1, Dec. 2021, pp. 87-97, p. 92.

² Jiménez Vinuesa, C., and R. Nicolás-Sans. “Ethical Journalism Vs Digital Journalism: ¿Las Dos Caras De La Misma Moneda?”. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, vol. 15, no. 1, Feb. 2023, pp. 1-10, p. 8.

³ Hui, Yuk. *On the existence of digital objects*. U of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 2016, p. 251

⁴ “Las plataformas más utilizadas, como Instagram, Tiktok, Facebook o Youtube, han modificado el lenguaje para adaptarlo a estas plataformas en las que la lectura de las noticias se reduce a un titular de entre 3 y 10 palabras en las que el usuario se detiene no más de cuatro o cinco segundos. La extrema rapidez con la que nos informa-

de la atención de las audiencias obliga a seguir estrategias de diseño basadas en la estructura del videojuego. Para Baricco “a partir de determinado momento, nada ha tenido ya posibilidades serias de supervivencia si no llevaba en su ADN el patrimonio genético del videojuego”⁵. Esto implica elementos estéticos —como un diseño sensorial agradable—, movilidad permanente, disfrute inmediato o poco tiempo de transición entre problema y solución. Todos estos son elementos que nos mantienen en una delgada superficie que no favorece el pensamiento profundo, centrado y analógico. ¿Qué espacio queda en esta sociedad digital para nociones epistémicas densas como la verdad o lo sublime?

La expresión de sentido en nuestras sociedades tiene lugar mediante objetos digitales. Para Hui, los objetos digitales son aquellos que toman forma en una pantalla o conforman la estructura o esquema de un programa informático. Podemos pensar en vídeos en línea, imágenes o perfiles de una red social⁶. Los objetos digitales son medios de producción de sentido a través de imágenes, sonidos o usos de aplicaciones informáticas cuya finalidad no es, únicamente, representativa o descriptiva de la realidad. Estos objetos producen sentido; la realidad no se encuentra dada de antemano, es producida como sentido mediante el uso interactivo de los objetos digitales. Diferentes audiencias producen sentido con su distinta lectura de la realidad, expresándola en objetos digitales. Las audiencias pasan “de usuario a desarrollador, de observador a creador, de seguidor a líder, de consumidor a productor, de público a jugador”⁷. Los medios digitales facilitan la participación ciudadana, pero la ciudadanía, en muchas ocasiones, “no conoce los códigos deontológicos, los medios nativos digitales dan voz a los ciudadanos, muchas veces sin filtro alguno, prima la velocidad de la noticia y de la red *versus* a la veracidad y la no manipulación de los hechos reales”⁸.

Los objetos digitales son herramientas expresivas, condicionadas por algoritmos. Los algoritmos están por todas partes. Dominan los mercados de valores, la publicidad, el posicionamiento web, las redes sociales, la redacción de noticias o las decisiones de compra. Los algoritmos amenazan nuestra privacidad porque “configu-

mos produce la falaz sensación de la posibilidad de enterarnos de los principales acontecimientos mundiales o locales en solo unos breves instantes. Contrariamente, lo que produce en un porcentaje elevado de lectores es la adicción a pesar de una noticia a otra sin detenerse, incluso durante horas” Camacho Fernández, P. “Effects of Information Overload on News Consumer Behavior: The Doomsscrolling”. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, vol. 14, no. 1, Feb. 2023, pp. 1-11, p. 5.

⁵ Baricco, A. *The Game*. Anagrama, 2019, p. 154.

⁶ Hui, Yuk. *On the existence of digital objects*, op. cit.

⁷ Jiménez Vinuesa, C., and R. Nicolás-Sans. “Ethical Journalism vs Digital Journalism: ¿Las Dos Caras De La Misma Moneda?”. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, op. cit., p. 6.

⁸ *Ibid.*, p. 2.

ran cada vez más nuestro mundo, nuestro pensamiento, nuestra economía, nuestra vida política, y nuestros cuerpos”⁹. En consecuencia, si los algoritmos condicionan nuestro ser relacional, la inteligencia artificial, entendida como *big data*, debe ser regulada:

“En resumen, genes, hábitos, rasgos faciales, redes sociales y familiares, etc., predecirán a la perfección nuestro comportamiento inmediato, aun cuando no seamos conscientes de nuestra personalidad o de nuestras decisiones. Esta pluralidad de fuentes de información personal creará perfiles que abarcarán tanto el rol de consumidores como el de votantes, pasando por el de trabajadores, amantes, progenitores o simples ciudadanos. Obviamente, el manejo de un volumen de información elefantiásico como el descrito resulta singularmente perturbador, ya que confiere a quien lo detente un poder sin precedentes. [...] Debemos asumir que el ser humano recién se ha convertido en un paquete de bits prestos a ser interpretados por un mercado globalizado, ya que el capitalismo financiero ha dado paso al capitalismo de los datos”¹⁰.

La sociedad digital “no se manifiesta con una sola «voz» sino con varias y muy diversas. Por eso se percibe como ruido o como un conjunto plural y mezclado de lenguajes y herramientas expresivas”¹¹. Los entornos digitales —espacios generadores de significados— nos sitúan en un escenario caótico que solicita criterios epistémicos de análisis o esquemas de organización conceptual más allá de los perfeccionados algoritmos de control y predicción. ¿Delegaremos nuestra autonomía y decisión en perfeccionados algoritmos de recomendación que dirijan, gracias al *big data*, nuestras acciones y nuestros pensamientos?

El *big data* puede ser definido como “the information asset characterised by such a high volume, velocity and variety to require specific technology and analytical methods for its transformation into value”¹². La recogida de enormes cantidades de datos procedentes de diversas fuentes y sistemas de observación requiere la ayuda de tecnologías informáticas y programas capaces de procesarlos. El incremento de la capacidad de análisis y procesamiento de datos facilita un conocimiento más preciso y fiable de la información personal, pero las personas no son conscientes de los métodos específicos utilizados para recoger sus datos¹³. Frente a las antiguas

⁹ Flores Vivar, J.M. “Algoritmos, aplicaciones y big data, nuevos paradigmas en el proceso de comunicación y de enseñanza-aprendizaje del periodismo de datos”. *Revista de comunicación*, 2018, vol. 17, no 2, pp. 268-291, p. 275.

¹⁰ López Baroni, M. J. “Las narrativas de la inteligencia artificial.” *Revista de bioética y derecho*, 46, 2019, pp. 5-28, p. 12.

¹¹ Benavides Delgado, J. & Fernández Mateo, J., *Los límites de la sostenibilidad*, Pamplona, EUNSA, 2020, p. 129.

¹² De Mauro, A., Greco, M. and Grimaldi, M., “A formal definition of Big Data based on its essential features”, *Library Review*, Vol. 65 No. 3, 2016, pp. 122-135, p. 131.

¹³ Faustino, D., and M. J. Simões. “Exploring the Culture of Surveillance: A Qualitative Study in Portugal”. *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review*, vol. 10, no. 1, 2021, pp. 79-95.

técnicas de investigación social, con las nuevas tecnologías *big data* es posible determinar el comportamiento de los usuarios sin formular preguntas. Generamos grandes datos a través de las huellas que imprimimos en las redes sociales, los sitios web visitados o las aplicaciones usadas para conversaciones privadas. Empresas digitales, anunciantes, corporaciones o consultoras electorales pueden conocer con mayor exactitud las preferencias y atributos personales. Reconocimiento facial, sesgos algorítmicos, vulneración de la privacidad o difusión de noticias falsas son solo algunas de las amenazas de la era digital¹⁴.

En este escenario dominado por el creciente volumen de datos y la variabilidad de los objetos digitales, cabe preguntarse por las categorías epistémicas que puedan introducir anclajes de referencia en un escenario excesivamente polisémico y caótico, pero, al mismo tiempo, reordenado y estructurado por algoritmos y sistemas automáticos. La finalidad de este estudio es, entonces, estudiar la viabilidad de las categorías epistemológicas de verdad, universalidad o justificación en el nuevo escenario de objetos digitales posibilitado por la era de la información.

2. La crisis del sujeto ilustrado

La Ilustración ha sido descrita como “proyecto de autoemancipación colectiva impulsado por la noción de autodeterminación racional del ser humano”¹⁵. Con su fundamento racional —frente al mito o la superstición—, la humanidad avanzaría por la senda del progreso. El discurso teórico de la modernidad sitúa, en la inminencia de la razón, la fuente del progreso científico y moral. La mejora material, el éxito científico, la igualdad social, la educación universal y la disminución del sufrimiento humano son algunos de sus ideales. La revolución digital “prometió” continuar con este ideal en la red gracias a la interconectividad, la participación y la accesibilidad a la información y el conocimiento. La tecnología digital permitiría la difusión en abierto de la ciencia y la cultura, una biblioteca universal digital dinámica, colaborativa, modificable y mejorable de forma progresiva¹⁶. La biblioteca digital universal contribuiría a remover los obstáculos para lograr una ilustración generalizada. Las TIC “se han posicionado como la herramienta más utilizada para

¹⁴ Hagendorff, T. “The ethics of AI ethics: An evaluation of guidelines”. *Minds and Machines*, vol. 30, no 1, 2020, p. 99-120.

¹⁵ Romero Cuevas, J. M. “¿Qué queda de la Ilustración? Apuntes para un debate”. *Isegoría*, no 39, 2008, pp. 153-168, p. 162.

¹⁶ Gherab Martín, K. Panorama de la digitalización de la ciencia y la cultura en la red. *Arbor*, vol. 185, no 737, 2009, p. 505-519.

el acceso a la información y a la comunicación. Pero tras aceptar este presupuesto es obligatorio cuestionarse la forma en la que tal democratización es efectiva”¹⁷.

Es extensa la literatura crítica con la modernidad. Partiendo del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, la crítica de los presupuestos metafísicos modernos continuará con Adorno, Foucault o Lyotard. El sujeto moderno tendría un reverso que conduciría a nuevas formas de control u oscuridad. Con la distinción sujeto-objeto, la metafísica de la modernidad “abre la vía a la utilización instrumental de todo lo existente por parte de las instancias técnicas y económicas”¹⁸. Para Heidegger, la técnica —metafísica consumada— aparece como un modo de acceder a la realidad y hacer aparecer a las cosas, “el proceso de desocultamiento de todo ente”¹⁹. El sujeto humano, que utiliza la técnica, llega a ser cosificado por esta, quedando como un ente predecible de antemano. Con el nihilismo consumado, el ser se identifica con el ente, borrándose la diferencia ontológica. La única salida a esta situación consistiría en ser consciente de la esencia de la técnica, que hace del ser humano un funcionario de ella.

Si leemos a Hannah Arendt descubrimos que la ciencia moderna es la ciencia de la matemática, facultad científica por excelencia, pero su pensamiento nos invita a distinguir entre pensamiento —filosofía y arte— y cognición —con su capacidad transformadora. Siguiendo la lectura de García Labrador de Arendt:

“Por un lado, Arendt admite la posibilidad transformadora de la tecnología y la capacidad humana para autofabricarse, liberando a la política de ocuparse de las necesidades, pero, por otro, sospecha que tal transformación, guiada únicamente por la dinámica del proceso, podría anular lo que para los hombres ha constituido hasta ahora el espacio de aparición de su ser: el mundo”²⁰

En esta línea, Adorno y Horkheimer argumentan en *Dialéctica de la Ilustración* que la racionalidad ilustrada conduce a una lógica de dominación y opresión. El impulso de controlar la naturaleza a través de la ciencia es, según ellos, un impulso para controlar y dominar también a los seres humanos²¹. Desde este punto de vista, el pensamiento moderno es intrínsecamente racionalidad instrumental, distancia cosificadora, abstracción para una relación de dominio entre señor y esclavo. La ra-

¹⁷ Camacho Fernández, P. “Effects of Information Overload on News Consumer Behavior: The Doomsscrolling”. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, op. cit., p. 2.

¹⁸ Baltar, E. “The Nihilism of Technology in Heidegger’s Black Notebooks”. *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review*, vol. 10, no. 1, 2021, pp. 17-32, p. 18.

¹⁹ Ibid., p. 19.

²⁰ García Labrador, J. “Arendt and Technology: Prophecy of an Endless Posthumanism”. *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review /Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, vol. 11, no. 2, July 2022, pp. 121-39, p.134.

²¹ Adorno, T. W. & Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1998.

cionalidad trataría de someter a la lógica de la identidad todo lo distinto, diferente o desconocido. El proceso de desencantamiento, inicialmente liberador, terminaría objetivando al propio sujeto.

En su intento de contestar a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, Kant hacía referencia a una tendencia perezosa y cómoda del género humano²². Es la tendencia a no asumir una tarea que no se puede delegar: la capacidad de servirse uno mismo de su propio entendimiento sin verse guiado por otro. El paso a la mayoría de edad supone una incomodidad y un malestar, por lo que, no exentos de miedo, los seres humanos permanecen en los cómodos grilletes de la minoría de edad. Foucault lee a Kant para hacer referencia a la salida de ese estado, un “estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón”²³. Dicha salida es una tarea, un trabajo, el trabajo que opera el sujeto sobre sí mismo, “responsable de su estado de minoría de edad: no podrá salir de él sino mediante un cambio que operará él mismo sobre sí mismo”²⁴.

Esta interpretación podría llevarnos a comprender la Ilustración como un proceso individual: el uso privado de la razón. Todo lo contrario; es el conjunto de la especie humana el que forma parte de este proceso, “es un cambio histórico que atañe a la existencia política y social de todos los hombres sobre la superficie de la tierra”²⁵. Kant tenía claro que “todavía falta mucho para que los hombres, tomados en su conjunto, estén en situación de utilizar su propio entendimiento”²⁶, pero sí reconoció que vivía una época en la que empezaban a disminuir los obstáculos para una ilustración generalizada. Por tanto, hay Ilustración cuando hay un uso de la razón universal, público y libre. Para Foucault, esta concepción de la Ilustración es un problema político: “cómo el uso de la razón puede adoptar la forma pública que le es necesaria”²⁷.

¿Podemos garantizar un uso público de la razón en las sociedades digitales? ¿Existe la posibilidad de convertir la razón pública en el engranaje de una maquinaria, una máquina digital compuesta por algoritmos de recomendación que orientan el pensamiento? ¿Está el pensamiento sometido a fines específicos que vuelven imposible el uso libre y público de la razón? ¿Está el pensamiento humano autónomo sometido a una nueva autoridad, la autoridad del algoritmo o de inteligencias artificiales generativas? Hoy vivimos en una sociedad digital y de la información,

²² Kant, I. ¿Qué es la Ilustración?, Madrid, Alianza, 2004.

²³ Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, Volumen III, Barcelona, Paidós, 1999, p. 337.

²⁴ *Ibid.*, p. 338

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Kant, I. ¿Qué es la Ilustración?, op. cit., p. 90.

²⁷ Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 340.

rodeados de *smartphones*, programas y componentes informáticos cuya potencia de procesamiento se multiplica por unidad de tiempo. Grandes naves de ordenadores operan como servidores para procesar información masiva. Pero los algoritmos no son neutrales u objetivos; los algoritmos son, en muchos casos, opiniones inscritas en código. El sesgo algorítmico es también un sesgo político. La manipulación en el ciberespacio es un hecho —a través, por ejemplo, de enjambres de *bots* y cuentas falsas. Hoy se utilizan plataformas digitales o redes sociales para intervenir en campañas electorales o para aumentar la beligerancia de los conflictos sociales y políticos.

El pensamiento de Foucault, situado en la senda de la Ilustración, pone en cuestión la propia modernidad. Para Foucault, el pensamiento no debe someterse al chantaje intelectual y político de definir el problema en términos dicotómicos. Por un lado, aquellos ilustrados que aceptan la tradición universalista, por otro, los anti-ilustrados, que adoptan una posición relativista y esteticista²⁸. Para Foucault:

“Esto no significa que haya que estar a favor o en contra de la *Aufklärung*. Precisamente lo que quiere decir es que es preciso rechazar todo cuanto se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o se acepta la *Aufklärung*, y se permanece en la tradición de su racionalismo, o se critica la *Aufklärung* y entonces se intenta escapar de estos principios de racionalidad”²⁹

Este planteamiento continúa la senda de la Ilustración y, al mismo tiempo, elabora una crítica de cierto tipo de racionalidad. ¿De qué racionalidad estamos hablando? De aquellos proyectos de racionalización de los conocimientos que ocultarían, bajo una supuesta imparcialidad y neutralidad, los procesos de control de la subjetividad y las relaciones de poder. El crecimiento de las capacidades tecnológicas —la modernidad científica, económica y tecnológica— no se corresponde fácilmente con el crecimiento de la autonomía. Las diversas tecnologías no son neutrales y sirven de estructura para la transmisión de nuevas relaciones de poder. Estas tecnologías estarían produciendo sujetos con identidades homogéneas y dóciles, rentables económicamente. Foucault descubre “una ruptura o una desviación respecto de los principios fundamentales del siglo XVIII”³⁰: modernidad e Ilustración no son lo mismo. Podemos concebir a Foucault como crítico de la modernidad, pero heredero del espíritu o el *ethos* de la Ilustración.

²⁸ Sebrelli, J.J. *El olvido de la razón, Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*. Barcelona, Editorial Debate, 2007.

²⁹ Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 345.

³⁰ *Ibid.*, p. 341.

La Ilustración es un proceso crítico, una problematización de las formas históricas que definen lo que somos³¹. Pero, para Foucault, no debe ser entendida como una teoría o una doctrina, sino “como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible”³². ¿Qué forma adquiere mi subjetividad en este preciso momento del tiempo? ¿Cuáles son las condiciones históricas de producción de una determinada forma de subjetividad? ¿Qué transformaciones tecnológicas pueden condicionar el uso público de la razón y la autonomía de los sujetos? La crítica foucaultiana abre una grieta en el sujeto moderno³³. Esta diferencia supone la entrada en un plano de cuestionamiento que nos lleva a estudiar “las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer”³⁴. Estas formas de racionalidad son tecnológicas y estratégicas. *Tecnológicas* porque vivimos en una economía digital con múltiples programas de *software* de análisis de datos personales, con sistemas escalables no exentos de sesgos algorítmicos y con sistemas de vigilancia que son regulados *a posteriori*. *Estratégicas* porque esa estructura tecnológica pone en juego toda una serie de prácticas dirigidas al gobierno de los otros, prácticas que tienen lugar a través de nuestra experiencia en red. Ambas conforman una “nueva gubernamentalidad algorítmica” surgida de *Silicon Valley*:

“Una forma de gobierno despliega un “perfilaje” (profilage) de los sujetos, a saber: la constitución de un doble informacional a partir del cual establecer las recolectas y las estimaciones predictivas. Esto conlleva, finalmente, a que el sujeto desaparezca, dado que

³¹ Hoy Foucault problematizaría la identidad histórica que se representa en los espacios digitales. Nuestra subjetividad, representada en la red, dibuja límites, rostros, formas, estructuras de comportamiento. Son las formas que nos constituyen en sujetos de ciertos objetos de representación. Los espacios digitales nos pueden estar introduciendo en una nueva minoría de edad; en vez de una salida de un estado de tutela, la entrada en un nuevo espacio de inmadurez. El capitalismo de plataformas de Srnicek —el capitalismo se orienta hacia los datos como motor del crecimiento económico— o el capitalismo de vigilancia de Zuboff —una máquina de conversión de las experiencias privadas expresadas en espacios digitales en mercancías monetizables—, son un nuevo estado de tutela que nos exige tiempo y atención para funcionar. Son formas de subjetivación entendidas como sujeción a dispositivos, algoritmos y objetos digitales. Véase, Srnicek, N. *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires: Caja Negra, 2018 y Zuboff, S. “Surveillance capitalism and the challenge of collective action”. In *New labor forum*, Vol. 28, No. 1, pp. 10-29, Los Angeles, CA, SAGE Publications, 2019.

³² Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 351.

³³ Frente al modelo trascendental kantiano —que pretendería extraer las estructuras universales de todo conocimiento o toda acción moral posible—, la metodología foucaultiana es genalógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica porque “tratará los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos” y genealógica porque “extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos hacemos o pensamos”. En este sentido, podemos considerar los algoritmos digitales como acontecimientos históricos que definen —o tratan de definir— los contornos o límites contingentes de la subjetividad. De hecho, su proyecto define una “ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres” Véase, Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., pp. 348 y 349.

³⁴ *Ibid.*, p. 350.

las decisiones se operan allende la voluntad subjetiva: “la gubernamentalidad algorítmica no produce ninguna subjetivación, sortea y evita a los sujetos humanos reflexivos”. Por lo tanto, gobierna sobre “relaciones” en tanto condiciones de individuación de los sujetos”³⁵.

3. El abandono de la epistemología: la vorágine de la contingencia

Lyotard caracteriza la modernidad por su apelación a las grandes metanarrativas³⁶. El gran relato histórico es sustituido por conocimientos locales, heterogéneos y plurales. Con Lyotard se tematiza la pérdida de confianza en los grandes relatos legitimadores de los proyectos modernos. Con esta desconfianza, la noción de verdad universal queda en entredicho; aparece el reconocimiento de lo local, de la verdad situada, de los esquemas históricos y particulares. Para Foucault, la crítica debe analizar lo que se nos da “como universal, necesario, obligatorio” e investigar “qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias”³⁷. ¿Es adecuada —dada la naturaleza de las actuales sociedades digitales— esta *vorágine de contingencia*?

La crítica de los fundamentos de la modernidad también se puede leer como una crítica de la epistemología. La verdad es dependiente del lenguaje: las afirmaciones de verdad se realizan dentro de un discurso, todo discurso está ligado a una cultura, y toda cultura está ligada a procesos plurales de producción de sentido. Percibimos el mundo de forma situada, y esa situación condiciona la información que recibimos por nuestros prejuicios, intereses o limitaciones cognitivas. Los propios *big data* son problematizados epistemológicamente por la “presencia de valores sociales tanto en la interpretación del dato como en su construcción”³⁸, en consecuencia, “big data, as a technology, is never a neutral tool. It always shapes and is shaped by a contested cultural landscape in both creation and interpretation”³⁹. La información que obtenemos de la situación es una abstracción, “our apprehension of the world will also be a negligible subset of all the information contained in that world”⁴⁰, en consecuencia:

³⁵ Ayala-Colqui, J. “El nacimiento del “ciberalismo”. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley” *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, nº 32, 2023, pp. 221-254. p. 245.

³⁶ Lyotard, J.F. *The Postmodern Condition*. Manchester, Manchester University Press, 1985.

³⁷ Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 348.

³⁸ Becerra, G. y Castorina J. A. “Hacia Un análisis De Los Marcos epistémicos Del Big Data”. *Cinta De Moebio. Revista De Epistemología De Ciencias Sociales*, n.º 76, marzo de 2023, pp. 50-63, p. 57.

³⁹ Dalton, C and Thatcher, J. “What does a critical data studies look like, and why do we care? Seven points for a critical approach to ‘big data’”. *Society and Space*, 2014, vol. 29.

⁴⁰ Simandan, D. “Revisiting positionality and the thesis of situated knowledge”. *Dialogues in human geography*, vol. 9, no 2, 2019, p. 129-149, p. 134.

“When we attend to the surrounding situation we ‘pull away’ from it, or attend to, only a subset of its happenings and properties, namely that subset that seizes our interest. In other words, partiality and positionality are constitutive of the act of perception, as illustrated by the banal fact that even when exposed to the same situation, different individuals, embodying and enacting mutually produced axes of social difference, may attend to, and be surprised by, very different things”⁴¹.

Habermas, fiel a la senda de la Ilustración, distingue entre razón instrumental y razón crítica. La razón instrumental mercantiliza la vida cotidiana, pero la razón crítica tiene poder emancipatorio⁴². El proyecto de la Ilustración se encuentra en marcha y habría que distinguir la razón crítica normativa —que Habermas trata de defender y legitimar sin renunciar a los ideales de verdad y universalidad— de la razón instrumental. Sin embargo, este proyecto se encuentra amenazado por lecturas radicales de la modernidad que disuelven sus propios contenidos normativos, rechazando las condiciones de posibilidad de la crítica misma y recomendando, finalmente, “el retorno a la pre modernidad o rechazan de modo radical la modernidad”⁴³.

Con Habermas, la transformación lingüística e histórica de la filosofía trascendental debe realizarse a través de una razón comunicativa que vuelve dialógico el imperativo kantiano. El sujeto autónomo no puede autorrealizarse en soledad, sino mediante un proceso lingüístico de socialización⁴⁴. El entendimiento lingüístico con los otros transforma el solitario entendimiento autobiográfico en entendimiento intersubjetivamente mediado. Frente a la “vorágine de la experiencia de contingencia: todo podría ser también de otra manera”⁴⁵, las estructuras de entendimiento lingüístico constituyen un presupuesto mínimo, pues garantizan la dialéctica entre lo uno y lo múltiple. Para Habermas, la modernidad radical, con su política de la diferencia, ha entendido el universalismo como un enemigo de la autonomía y no como su condición de posibilidad: “la unidad de la razón sigue considerándose aún como represión, no como fuente de diversidad

⁴¹ *Ibid.*, p. 136.

⁴² Jürgen Habermas, como Alex Honneth, parece tener una actitud conciliadora con el capitalismo, por ello algunos autores entienden que esa rehabilitación puede debilitar el poder emancipatorio de la razón crítica: “Con ello Honneth ¿no estaría rehabilitando y justificando –implícitamente– al capitalismo frente a su crítica y la posibilidad de su superación? Y si, en el momento mismo de dicha rehabilitación normativa, ¿no priva Honneth a la teoría crítica precisamente de su condición crítica?” Véase Balbontín-Gallo, C. “Honneth y el problema del capitalismo”. *Encuentros. Revista De Ciencias Humanas, Teoría Social Y Pensamiento Crítico*, (16), 2022, pp. 13–40, p.14.

⁴³ Habermas, J. *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 2002, p. 383.

⁴⁴ Internet habría posibilitado un espacio para la expresión de diferentes voces, ampliando la esfera pública, bajo ciertas condiciones de posibilidad; los principios de la discusión pública quedarían inalterados y la difusión de la información y el conocimiento posibilitarían una mejora de la argumentación y el juicio.

⁴⁵ Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Alfaguara, 1990, p. 180.

de voces”⁴⁶. La defensa de una razón crítica presupone las ideas modernas de verdad, justicia y responsabilidad, que confieren —como ideas heurísticas de la razón— unidad a la situación en la que los participantes se encuentran.

El pensamiento de Habermas puede describirse como una pragmática universal que reconoce el error de la metafísica trascendental al aceptar que el sujeto de la experiencia no es un sujeto trascendental sino un sujeto empírico “que sólo se desarrolla actuando en el mundo y relacionándose con otros sujetos. La constitución de un mundo de objetos de la experiencia posible tiene que ser considerada como resultado de una interacción sistemática entre receptividad sensible, acción y representación lingüística”⁴⁷. Pero, al mismo tiempo, son necesarias una normas para regular la comunicación, independientemente de los contenidos concretos del discurso —nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación, todos tienen las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones, los participantes tienen que decir lo que opinan, la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos. El consenso racional es un acuerdo universal procedural más allá de momentos, circunstancias o contextos; los rasgos diferenciables particulares no quedan afectados, pero deben someterse a las condiciones formales del discurso.

Si bien es difícil —y quizá poco deseable— encontrar una definición estricta de pragmatismo, algunos rasgos significativos son su falibilismo “dada la contingencia de las prácticas sociales”⁴⁸, el pluralismo, pues “en toda situación dada existen múltiples visiones coexistentes sobre aquello que debe hacerse”⁴⁹, el continuismo, que “deja de lado los dualismos clásicos del pensamiento moderno tales como naturaleza y cultura, mente y cuerpo, hechos y valores”⁵⁰ o el naturalismo, “los seres humanos y la vida social se comprenden de modo intrínsecamente ligado a su entorno”⁵¹. El pensamiento de Rorty, como veremos con más profundidad, continua esta estela de pensamiento para declarar que la universalidad es un residuo metafísico, un presupuesto inútil incompatible con su pragmática de la contingencia. No es posible determinar una validez universal —para siempre y para cualquier auditorio, en todo momento y lugar—, por lo que hay que sustituir la idea de universalidad por la idea de justificación: el deseo universal de verdad es en realidad deseo universal de justificación.

⁴⁶ *Ibid.* p. 181.

⁴⁷ McCarthy, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987, p. 342.

⁴⁸ Pereyra, S. y G. Nardachchione. “Imperativo Pragmatista e investigación Social, Parte I”. *Cinta De Moebio. Revisita de Epistemología de Ciencias Sociales*, n.º 75, diciembre de 2022, pp. 187-200, p. 196.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

El giro lingüístico impide cotejar la verdad de una proposición con una realidad extralingüística o realidad no interpretada: no podemos salir del lenguaje mientras usamos el lenguaje. Rorty renuncia a las operaciones de predicación que posibilita el lenguaje, es decir, operaciones que afirman que una cosa o suceso posea las propiedades o rasgos que predicativamente se le adscriben. En su lugar reclama un uso precautorio de la idea de verdad, para alertar del peligro de una justificación universal, que presupone el acuerdo para nuevos públicos y nuevas circunstancias:

“La única función indispensable de la palabra verdadero (o cualquier otro término normativo indefinible como bueno o correcto) es alertar, prevenir, contra el peligro como un gesto hacia situaciones impredecibles (público futuro, dilemas morales futuros, etc.), entonces, no tiene demasiado sentido preguntar si la justificación lleva o no a la verdad. La justificación ante públicos más amplios entraña un riesgo cada vez menor de refutación y, por tanto, una necesidad cada vez menor de advertencia. («Si los convencí a ellos», nos decimos con frecuencia, «tendría que ser capaz de convencer a cualquiera».) Pero uno sólo diría que tal cosa conduce a la verdad si pudiera de algún modo proyectarse de lo condicionado a lo incondicionado, desde todos los imaginables hasta todos los posibles públicos”⁵².

Para Rorty, la racionalidad no es más que una virtud social, “se trata de virtudes sociales llamadas ‘conversabilidad’, ‘decencia’, ‘respeto por los otros’, ‘tolerancia’, entre otras. En nuestra cultura, restringimos el término ‘racional’ a las personas que exhiben estas virtudes”⁵³. La racionalidad es un mejor “hábito de acción” comparado con otros, una práctica que sirve mejor a nuestros propósitos. Para Habermas, por el contrario, si se elimina el concepto regulativo de verdad en favor de una validez para nosotros o dependiente del contexto, se pierde el punto de referencia que permite distinguir los estándares singulares válidos para una comunidad particular de los estándares universales que van más allá del propio grupo o comunidad. Para Habermas, la afirmación de que algo sea verdadero no se limita únicamente a algo verdadero para nosotros, pertenecientes a un grupo o comunidad específica. Entiende que hay algo más que comunidades que tratan de persuadir a otras comunidades de las ventajas de ciertas maneras de ser y hacer. Para Rorty, por el contrario:

“Yo le replicaría aceptando que no hay una vía no local, no contextual, de establecer la distinción entre la educación ideológica y la no ideológica, porque en mi uso del término ‘razón’ no hay nada que no pueda ser reemplazado por «el modo en que nos conducimos nosotros, liberales occidentales moderados, herederos de Sócrates y de la Revolución francesa». Conuerdo con MacIntyre y Michael Kelly en que todo razonamiento, tanto en física como en ética, está ligado a la tradición. Habermas piensa que esta es una concesión

⁵² Rorty, R. & Habermas, J. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, pp. 42-43.

⁵³ *Ibid.*, p. 161.

innecesaria y que mi alegre etnocentrismo puede ser evitado considerando lo que él llama «la estructura simétrica de las perspectivas incorporadas en cada situación de discurso»⁵⁴.

4. La estetización de los trascendentales: lo bello y lo sublime

La digitalización de la vida ha intensificado la fragmentación de la gran narrativa unificadora moderna. El gran relato orientador ha dado paso a una “estetización del valor” donde los deseos e intereses “ocupan ahora aquellos lugares *a priori* que estaban tradicionalmente reservados para el Espíritu del Mundo o el yo absoluto”⁵⁵. La estetización de los trascendentales ocultaría los intentos de la razón de explicar el origen de intereses y deseos; ya “no caben preguntas acerca de dónde derivan”⁵⁶. Los contornos del pensamiento se vuelven líquidos, conviviendo una pluralidad de ideas y premisas que contribuyen al desconcierto de los individuos; “tener muchas ideas del mundo es como no tener ninguna, del mismo modo que tener muchas matrices morales es como no tener una idea concreta de la moral o de la ética”⁵⁷.

Las sociedades digitales del siglo XXI se caracterizan por una polisemia contingente que cuestiona sus propias condiciones de posibilidad. La estetización de los trascendentales supone el abandono de las grandes cuestiones legitimadoras, las preguntas orientadoras, imponiéndose lo superficial —en correspondencia con una estructura virtual que en su recorrido horizontal no se detiene en ningún nodo central. Es la situación cultural adecuada para la proliferación de lo banal y lo falso; en este contexto crece la posverdad, algo diferente de la mentira. La posverdad “es algo más que la mentira, ya que la mentira puede llegar a descubrirse; pero la posverdad se inmuniza o trata de no precisar la corroboración con hechos”⁵⁸ El mentiroso es consciente de la verdad, pero con la posverdad hay una indiferencia ante la realidad, caldo de cultivo de líderes carismáticos en el mejor de los casos. En el peor, el derrumbe de las democracias⁵⁹.

Los epígonos de la modernidad nos llevan a Richard Rorty como pensador de referencia. Una manera de navegar entre su pensamiento es utilizar su distinción

⁵⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁵ Eagleton, T. *La Estética como Ideología*, Madrid, Trotta, 2006, p. 464.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 465.

⁵⁷ Benavides Delgado, J. & Fernández Mateo, J., *Los límites de la sostenibilidad*, op. cit., p. 121.

⁵⁸ Herreras Maldonado, E. & García-Granero Gascó, M. Sobre verdad, mentira y posverdad: Elementos para una filosofía de la información. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, no 24, 2020, pp. 157-176, p. 163.

⁵⁹ “La democracia es lenta, larga y tediosa, y la difusión viral de la información, la infodemia, perjudica en gran medida el proceso democrático. Los argumentos y los razonamientos no tienen cabida en los tuits o en los memes que se propagan y proliferan a velocidad viral”. Han, B.-Ch. *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia llaman a la digitalización del mundo régimen de la información*. Taurus. 2022, p. 42 citado por

entre lo bello y lo sublime. Lo sublime es una idea metafísica “irrepresentable, in-descriptible, inefable” mientras que lo bello es una idea más manejable que “unifica una multiplicidad de una forma especialmente satisfactoria”⁶⁰. Lo bello se sitúa en el plano de lo finito, mientras que lo sublime se sitúa más allá de toda descripción. La sociedad estética es una sociedad simétrica, donde la ciencia, el arte, la filosofía o el cine, responden a diferentes propósitos y necesidades humanas en un mismo nivel de igualdad. Esta sociedad reserva “en la conciencia privada de los individuos”⁶¹ el lugar para lo sublime —por lo menos, para aquellos individuos que tengan la necesidad de ello.

Desde un punto de vista epistemológico, Rorty concibe la ciencia “como una actividad humana más, y no como el lugar en el cual los seres humanos se topan con una realidad rigurosa, no humana”⁶². La distinción entre lenguajes privilegiados que se corresponden con la realidad —tal y como es en sí misma— y lenguajes que no lo logran, es sustituida por una distinción entre los fines o tareas que se plantean los seres humanos. El discurso estético de Rorty deja de lado esas supuestas cualidades esenciales y centra su atención en la fabricación de lenguajes ya que “el mundo no habla. Solo nosotros lo hacemos”⁶³ y “la verdad es una propiedad de entidades lingüística, de proposiciones”⁶⁴.

Con estas premisas, la principal preocupación no es el sentido o referencia de nuestras proposiciones sino la capacidad para alcanzar con éxito nuestros cometidos, es decir, “herramientas más aptas para relacionarse con el mundo con vistas a uno u otro propósito”⁶⁵. Para Rorty, la división moderna entre textos duros y textos blandos ha dado lugar a una cultura científica donde todavía sobrevive una autoridad no humana. Una cultura estética sería una cultura poetizada, “una cultura que no insiste en que veamos en ella el verdadero muro detrás de los muros pintados, la verdadera piedra de toque de la realidad en tanto opuesta a las piedras de toque de los artefactos culturales”. La tradicional división moderna anteriormente citada debería sustituirse por una distinción entre herramientas lingüísticas que permiten alcanzar nuestras metas de manera exitosa y herramientas problemáticas que todavía deben perfeccionarse mediante la práctica y el diálogo.

Guerrero-Lobo, J. F., J. V. Villalobos Antúnez, P. Severino González, and B. Prats Palma. “Ethics and Digital Media: The Pending Task of the Digital World”. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, vol. 14, no. 1, Feb. 2023, pp. 1-7, p. 5. En este artículo, los autores reflexionan sobre la necesidad de marcos normativos ante las amenazas de las sociedades digitales y sus dinámicas nocivas.

⁶⁰ Rorty, R. *El pragmatismo, una versión, Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Madrid, Ariel, 2000, p. 7.

⁶¹ *Ibid.*, p. 13.

⁶² Rorty, R. *Contingencia, ironía, solidaridad*, Madrid, Paidós, 2011, p. 24.

⁶³ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 41.

No podemos dejar de reconocer la importancia de las ideas que ponen en valor aquellos lenguajes que tradicionalmente se han visto desplazados por el reduccionismo científico y el cuantitativismo metodológico. Igualmente, no es cuestionable la capacidad de Rorty de introducir en el discurso filosófico y cultural las ideas de tolerancia, diversidad y respeto al otro. Pero, al mismo tiempo, reconocemos que el abandono de la idea de verdad puede llevarnos a dejar de buscarla, a renunciar “a conceptos epistemológicos como ‘realidad’, ‘hechos’, ‘verdad’ y ‘objetividad’”⁶⁶ y, como consecuencia, “acabar hablando de posverdad”⁶⁷. La intensidad epistémica de estos conceptos permitiría pertecharnos filosóficamente frente a la amenaza fragmentadora de la digitalización y su diseminación.

Rorty elabora un discurso donde las sociedades liberales, plurales y democráticas buscan simplemente resolver problemas sin necesidad de mostrarse grandiosos o profundos⁶⁸, circunscribiendo lo sublime al ámbito de la esfera privada. La investigación “no puede tener objetivo más alto que el de resolver los problemas a medida que éstos vayan surgiendo”⁶⁹. En esta nueva cultura científica —pero no científica— los filósofos deben seguir a Dewey y “ayudar a sus conciudadanos a hallar un equilibrio entre la necesidad de consenso y la necesidad de novedad”⁷⁰. *Consenso*, generado por el éxito y la eficacia de las herramientas científicas construidas a través del diálogo, la conversación y la cooperación; y *novedad*, que nos abre a lo diferente, frente al intento de alcanzar “un género de grandiosidad que alumbra un estado de cosas en el que ninguno de los individuos que participan en la conversación le queda ya nada que decir, y por lo tanto la historia llega a su fin”⁷¹. En este punto Rorty se asemeja a la idea de “diálogo ininterrumpido” de Derrida⁷².

Para Rorty, el conocimiento es diálogo que aspira a lo bello y no a lo sublime —vertiginosas alturas o insoldables infiernos. El producto del diálogo no debe entenderse como una representación de algo externo al diálogo mismo, sino como el resultado de un proceso que requiere de una actitud creadora para dar solución a determinados propósitos. Los artefactos científicos bellos ofrecen utilidad y les

⁶⁶ Herreras Maldonado, E. & García-Granero Gascó, M. “Sobre verdad, mentira y posverdad: Elementos para una filosofía de la información”, op. cit., p. 160.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁸ Rorty, R. *Filosofía como política cultural*, Escritos filosóficos 4, Madrid, Paidos, 2010, p. 147.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 157.

⁷¹ *Ibid.*, p. 147.

⁷² El 15 de febrero de 2003, Derrida pronunció una conferencia en memoria de Gadamer en la Universidad de Heidelberg con el título Béliers. *Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème* (París, Galilée, 2003). El título de la conferencia que proponía una lectura magistral de un poema de Celan, recuperaba ya una idea querida de Gadamer, la del diálogo. Pero lo paradójico es que Derrida hablaría de un «diálogo ininterrumpido» en el momento preciso en que la muerte llega para interrumpirlo [...]. Es como si Derrida quisiera responder de

atribuimos “retóricamente” realidad o verdad, aunque “no son sino otros tantos cumplidos obsequiosos que hacemos a aquellas entidades o creencias que han superado la prueba del tiempo, demostrando su utilidad y quedando integradas en las prácticas sociales aceptadas”⁷³.

La educación estética a todos los niveles genera una bella armonía frente a la estridencia de lo sublime. Lo sublime “es demasiado intenso como para quedar satisfecho con lo meramente bello”⁷⁴, es decir, busca algo más, de inagotable profundidad. La verdad no es más que un artefacto lingüístico compartido, que se desarrolla mediante la comunicación pues “aun cuando estemos de acuerdo de que los lenguajes no son medios de representación o de expresión, continuarán siendo medios de comunicación, herramientas de la interacción social, formas de unirse con los demás seres humanos”⁷⁵. La solidaridad —frente a la objetividad— es un artefacto estético que hay que desarrollar mediante el diálogo, la imaginación y la comunicación, distinguiendo entre “ética privada de la creación de sí mismo y ética pública de acomodamiento mutuo”⁷⁷. No es posible un único artefacto, “una descripción única que baste tanto para los propósitos privados como para los públicos”⁷⁸. No son incompatibles los esfuerzos de autodescripción personal con los esfuerzos de reducción del sufrimiento en las sociedades liberales. Pero los primeros suelen trascender con facilidad los límites privados para ocupar los espacios públicos, la tentación de proponer la sublimidad a los demás.

5. Lo sublime rortiano

Frente a una lógica platónica, unificadora de lo público y lo privado, Rorty distingue entre la ética privada y ética pública. La primera, tiene que ver con el poder

esta manera a la idea de un «diálogo vivo», evocada por Gadamer en 1981, con la de un diálogo póstumo, en el que el superviviente debe hacer hablar dentro de sí la voz del amigo que se ha ido. Véase, Grondin, J. ¿Qué es la hermenéutica?, Barcelona, Herder, 2008, pp. 144-145.

⁷³ Rorty, R. *Filosofía como política cultural*, op. cit., p. 27.

⁷⁴ Rorty, R. *El pragmatismo, una versión*, op. cit., p. 8.

⁷⁵ Rorty, R. *Contingencia, ironía, solidaridad*, op. cit., p. 60.

⁷⁶ “Quienes desean fundar la solidaridad en la objetividad —llamémosles «realistas»— tienen que concebir la verdad como correspondencia con la realidad. Así, deben concebir una metafísica que diferencie las creencias verdaderas de las falsas. También deben argumentar que existen procedimientos de justificación de las creencias naturales y no meramente locales. De este modo, han de construir una epistemología que dé cabida a algún tipo de justificación no meramente social sino natural” Véase, Rorty, R. *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Escritos filosóficos 1, Madrid, Paidós, Madrid, 1996, p. 40.

⁷⁷ Rorty, R. *Contingencia, ironía, solidaridad*, op. cit., p. 53.

⁷⁸ *Ibid*, p. 110.

de la fantasía creadora de una autoimagen privada y es “irrelevante para la ética pública y para las cuestiones políticas”⁷⁹. Por el contrario, la imaginación, a diferencia de la fantasía, sí cumple una función social, pues “para ser imaginativo es preciso hacer algo nuevo y tener al mismo tiempo la suerte de lograr que nuestros semejantes accedan a adoptar esa necesidad”⁸⁰. La fantasía queda reservada para el espacio privado, es sublime, esto es, incomunicable. Sin embargo, la imaginación es la facultad para generar nuevas prácticas sociales al proporcionar nuevas herramientas lingüísticas, y “crea los juegos con los que después juega la razón”⁸¹. Son ideas geniales, nuevas “señales y sonidos lingüísticos”⁸² que nos sorprenden por su genialidad y por su utilidad:

“No debemos pensar que expresiones como las de ‘gravedad’ o ‘derechos humanos inalienables’ sean los nombres de unas entidades de naturaleza misteriosa, sino que habremos de considerarlas sonidos y señales que, al ser utilizadas por distintos genios, han dado origen a prácticas sociales más amplias y mejores”⁸³.

Frente a una supuesta “atracción magnética de la realidad sobre la mente humana”⁸⁴, la vida humana y el progreso científico y moral solo busca nuevas prácticas capaces de reducir el dolor y permitir vivir una vida más plena. Para Rorty, la idea de dignidad no está enfrentada a los afectos, y la universalidad es una lealtad de amplio espectro que puede aplicarse a un grupo cada vez mayor, “hacia todos los seres que, como nosotros mismos, son capaces de experimentar dolor”⁸⁵.

Cuando el plano fantástico de lo sublime ocupa el espacio público, se produce “la remisión a algo de alcance general e invulnerable, la apelación a algo inefable y de inagotable hondura”⁸⁶. Pero, en realidad, son solo juegos de lenguaje que buscan captar nuestra atención “simples lemas publicitarios, trucos propios de un especialista en relaciones públicas”⁸⁷. Para Rorty, deberíamos abandonar la búsqueda de un lenguaje definitivo que logre suturar la escisión entre el deber para consigo mismo y el deber para con los demás. Ambas esferas son incommensurables. Esos léxicos finales deben limitarse a la esfera individual y personal y “no mantienen ninguna relación especial con los intentos de salvar a las demás personas del dolor y la hu-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁰ Rorty, R. *Filosofía como política cultural*, op. cit., p. 193.

⁸¹ *Ibid.*, p. 206.

⁸² *Ibid.*, p. 193.

⁸³ *Ibid.*, p. 194.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁸⁷ *Ibid.*

millación”⁸⁸. Para Rorty debemos “renunciar al intento de combinar la creación de sí mismo y la política”⁸⁹.

En su teoría política liberal coexisten dos tipos de finalidades dentro de una misma continuidad. Por un lado, el plano estético de lo sublime privado, “donde tenemos derecho a creer lo que queramos mientras lo hagamos, por así decirlo, en la particular esfera de nuestro tiempo libre”⁹⁰. Por otro, los proyectos políticos o científicos, el plano de lo bello, donde “se hace necesario conciliar nuestros hábitos de acción con los de los demás”⁹¹. Esa conciliación requiere del diálogo, la comunicación y la justificación ante un auditorio determinado y contextualizado.

Rorty hace de lo real un objeto sublime —un deseo irrepresentable e inexpresable—, que quedaría reducido a discursos privados con finalidad personal pero no pública. En las sociedades democráticas y liberales, “los individuos son libres de idear sus propios juegos semiprivados de lenguaje con tal de que no insistan en que todos los demás hayan de jugar al también a ellos”⁹². Con lo sublime, la imaginación estética —facultad que trata de construir ciencia o proyectos sociales—, es sustituida por la fantasía estética que construye mundos privados que, quizás con suerte, puedan alcanzar utilidad:

“Desde que sugerí la necesidad de diferenciar lo que es privado de lo que es público, se me ha acusado de querer meter a cada uno de estos ámbitos en compartimentos herméticamente separados. Pero yo no deseo tal cosa. La utilidad para el discurso público de los últimos tiempos de algunos hitos imaginativos desvinculados de toda norma social es innegable. Si pensadores como Platón, Agustín o Kant y artistas como Dante, El Greco o Dostoievski no hubiesen aspirado a la sublimidad, ahora no dispondríamos de los bellos productos que resultaron de sus aspiraciones. Nuestras vidas serían menos variadas, y las formas de felicidad para las cuales podemos luchar, mucho más pobres. Pero esto no implica que debamos arreglar nuestras instituciones públicas de acuerdo con la búsqueda de la grandeza o la sublimidad”⁹³.

Conclusión

Los procesos de digitalización y los nuevos usos tecnológicos opacan los grandes problemas de la filosofía reduciéndolos a puro entretenimiento o experiencia lúdica. Por eso es necesario recuperar las nociones epistemológicas que permiten pro-

⁸⁸ Rorty, R. *Contingencia, ironía, solidaridad*, op. cit., p. 139.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Rorty, R. *Filosofía como política cultural*, op. cit., p. 77.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p. 58.

⁹³ Rorty, R. *El pragmatismo, una versión*, op. cit., p. 14.

tegernos de un escenario digital caracterizado por la fragmentación, la turbulencia y la volatilidad, un escenario que adolece del esfuerzo intelectual capaz de forjar categorías epistemológicas sólidas. Sin la filosofía como actividad crítica, las turbulencias del ciberespacio generarán procesos de estructuración de tipo artificial o algorítmico, donde la autonomía del sujeto racional quedaría sustituida por la heteronomía de las inteligencias artificiales generativas y los algoritmos de recomendación.

Las sociedades digitales producen una vorágine de contingencia que dificulta la práctica del pensamiento. Ante esta desestabilización, es necesario recuperar un plano de pensamiento mínimo, una superficie trascendental de pensamiento genuinamente crítico. En este sentido, la prioridad normativa consistiría en practicar un pensamiento filosófico entendido como *distanciamiento sistemático de las superficies digitales y sus objetos*. Tras la vorágine de la contingencia, lo que permanece es *una incondicional condición de cuestionamiento lingüístico que despliega su distancia frente a todo discurso histórico sea cual sea su naturaleza, analógica o digital*. Frente a los automatismos de la tecnología, la filosofía crítica como práctica de libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.
- Ayala-Colqui, J. “El nacimiento del “ciberalismo”. Una genealogía crítica de la gubernamentalidad de Silicon Valley” *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, nº 32, 2023, pp. 221-254. <https://doi.org/10.15366/bp2023.32.012>
- Balbontín-Gallo, C. “Honneth y el problema del capitalismo”. *Encuentros. Revista De Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, (16), 2022, 13–40. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6903146>
- Baltar, E. “El nihilismo de la técnica en los ‘Cuadernos negros’ de Heidegger”. *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review*, vol. 10, no. 1, 2021, pp.17-32, <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v10.2862>
- Baricco, A., *The Game*, Anagrama, 2019.
- Barraca Mairal, J. “Humanismo digital y uso prudente de las TICS en lo inter-personal”. *HUMAN REVIEW. International Humanities Review*, vol. 10, no. 1, 2021, pp. 87-97, <https://doi.org/10.37467/gkarevhuman.v10.3111>
- Becerra, G., y Castorina. J. A. “Hacia un análisis de los marcos epistémicos del Big Data”. *Cinta De Moebio. Revista De Epistemología De Ciencias Sociales*, n.º 76, marzo de 2023, pp. 50-63. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2023000100050>
- Benavides Delgado, J. & Fernández Mateo, J., *Los límites de la sostenibilidad*, Pamplona, EUNSA, 2020.
- Camacho Fernández, P. “Efectos de la sobrecarga de información en el comportamiento del consumidor de noticias: El doomscrewing”. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, vol. 14, no. 1, Feb. 2023, pp. 1-11. <https://doi.org/10.37467/revvisual.v10.4592>
- Dalton, C and Thatcher, J. “What does a critical data studies look like, and why do we care? Seven points for a critical approach to ‘big data’”. *Society and Space*, 2014, vol. 29. <https://www.societyandspace.org/articles/what-does-a-critical-data-studies-look-like-and-why-do-we-care>
- De Mauro, A., Greco, M. and Grimaldi, M., “A formal definition of Big Data based on its essential features”, *Library Review*, Vol. 65 No. 3, 2016, pp. 122-135. <https://doi.org/10.1108/LR-06-2015-0061>

- Eagleton, T. *La Estética como Ideología*, Madrid, Trotta, 2006.
- Faustino, D., and Simões, M. J. "Exploring the Culture of Surveillance: A Qualitative Study in Portugal". *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review*, vol. 10, no. 1, 2021, pp. 79-95, <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v10.2871>
- Flores Vivar, J.M. "Algoritmos, aplicaciones y big data, nuevos paradigmas en el proceso de comunicación y de enseñanza-aprendizaje del periodismo de datos". *Revista de comunicación*, vol. 17, no 2, 2018, pp. 268-291.
<https://doi.org/10.26441/RC17.2-2018-A12>
- Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, Volumen III, Barcelona, Paidós, 1999.
- García Labrador, J. "Arendt y la tecnología: Profecía de un posthumanismo sin fin". *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review / Revista Internacional De Tecnología, Ciencia Y Sociedad*, vol. 11, no. 2, July 2022, pp. 121-39 <https://doi.org/10.37467/gkarevtechno.v11.3204>
- Gherab Martín, K. Panorama de la digitalización de la ciencia y la cultura en la red. *Arbor*, vol. 185, no 737, 2009, p. 505-519. <https://doi.org/10.3989/arbor.2009.i737.308>
- Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008.
- Guerrero-Lobo, J. F., Villalobos Antúnez, J. V., Severino González, P., & Prats Palma, B. (2023). "Ética y medios digitales: La tarea pendiente del mundo digital". *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, 14(1), 1-7. <https://doi.org/10.37467/revvisual.v10.4590>
- Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Alfaguara, 1990.
- Habermas, J. *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 2002.
- Hagendorff, T. The ethics of AI ethics: An evaluation of guidelines. *Minds and Machines*, vol. 30, no 1, 2020, p. 99-120. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09517-8>
- Han, B. Ch. *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia llaman a la digitalización del mundo régimen de la información*. Taurus. 2022.
- Hui, Y. *On the existence of digital objects*, Minneapolis, U. of Minnesota Press, 2016.
- Jiménez Vinuesa, C., and R. Nicolás-Sans. "Periodismo deontológico vs periodismo digital ¿Las dos caras de la misma moneda?". *VISUAL REVIEW. Interna-*

tional Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual, vol. 15, no. 1, Feb. 2023, pp. 1-10. <https://doi.org/10.37467/revvisual.v10.4623>

Kant, I. *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004.

López Baroni, M. J. "Las narrativas de la inteligencia artificial." *Revista de Bioética y Derecho*, 46, 2019, pp. 5-28. <https://doi.org/10.1344/rbd2019.0.27280>

Lyotard, J.F. *The Postmodern Condition*. Manchester, Manchester University Press, 1985.

Herreras Maldonado, E. & García-Granero Gascó, M. "Sobre verdad, mentira y posverdad: Elementos para una filosofía de la información". *Bajo palabra. Revista de filosofía*, no 24, 2020, p. 157-176. <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.008>

McCarthy, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.

Pereyra, S. y Nardacchione G. "Imperativo Pragmatista e investigación Social, Parte I". *Cinta De Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, n.º 75, diciembre de 2022, pp. 187-200. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2022000300187>

Romero Cuevas, J. M. "¿Qué queda de la Ilustración? Apuntes para un debate". *Isogoría*, no 39, 2008, pp. 153-168. <https://doi.org/10.3989/isogoria.2008.i39.625>

Rorty, R. *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Escritos filosóficos 1, Madrid, Paidós, Madrid, 1996.

Rorty, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Madrid, Ariel, 2000.

Rorty, R. & Habermas, J. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

Rorty, R. *Filosofía como política cultural*, Escritos filosóficos 4, Madrid, Paidós, 2010.

Rorty, R. *Contingencia, ironía, solidaridad*, Madrid, Paidós, 2011.

Sebreli, J.J. *El olvido de la razón. Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*, Barcelona, Editorial Debate, 2007.

Simandan, D. Revisiting positionality and the thesis of situated knowledge. *Dialogues in human geography*, vol. 9, no 2, 2019, p. 129-149.

<https://doi.org/10.1177/2043820619850013>

Srnicek, N. *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

Zuboff, S. "Surveillance capitalism and the challenge of collective action". In *New labor forum*, Vol. 28, No. 1, pp. 10-29, Los Angeles, CA, SAGE Publications, 2019.



Natural signs and artificial signs

Signos naturales y signos artificiales

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

Catedrático Universidad de La Laguna
dferagi@ull.edu.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.020>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 409-422
Orcid: 0000-0003-1182-661X



Recibido: 10/11/2021

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

En este trabajo, partiendo de las valiosas aportaciones de María Zambrano, pretendo poner en evidencia que indagar sobre las características de los procesos que subyacen a la emergencia de signos, ya sea a través de la actividad humana esencial o en el complejo curso de desarrollo de los procesos naturales, es algo de vital importancia para la supervivencia humana y animal. Por lo que a nosotros respecta, tal conocimiento es imprescindible para lograr el pleno respeto a la naturaleza y abordar de forma justa y consecuente la apuesta por el futuro de la humanidad.

Palabras clave: Zambrano, signos naturales, signos artificiales, significados, ecología, etología

Abstract

In this work, based on the valuable contributions of María Zambrano, I intend to show that investigating the characteristics of the processes that underlie the emergence of signs, either through essential human activity or in the complex course of development of natural processes, is something of vital importance for human and animal survival. As far as we are concerned, such knowledge is essential to achieve full respect for nature and to deal fairly and consistently with the commitment to the future of humanity.

Keywords: Zambrano, natural signs, artificial signs, meanings, ecology, ethology.

Introducción

En el sugerente libro de María Zambrano titulado *Claros del bosque*, aparece un breve apartado con el sugerente título de “Los signos naturales”.

Ese escueto texto es un apreciable punto de partida para analizar las conexiones y las distancias intrínsecas entre las palabras y los signos creados por los animales, así como los emitidos por la naturaleza en general.

En ese singular apartado nos dice que “la atención a los signos no humanos está encerrada en el hombre histórico dentro de la atención que concede a las circunstancias, sin que se pare mientes en que las circunstancias pueden ofrecer una cierta revelación acerca de los elementos que configuran y que nos piden ‘ser salvadas’ según Ortega y Gasset, que las ‘descubrió’ como depositarias de la razón a rescatar del logos oculto”¹.

Ese logos, que tan profundamente oculto ha permanecido y permanece durante la mayor parte del tiempo, es la clave para comprender y ampliar las conexiones entre la mente humana y el mundo. Podemos rastrear los procesos de elucidación de tales conexiones a través de la lectura de textos clásicos, como por ejemplo las obras de Virgilio. Un elocuente ejemplo de ello nos lo ofrece el contenido del libro I de su obra *Bucólicas*, en el que se toma como esencial punto de partida el establecimiento de una profunda conexión entre los seres humanos y la naturaleza, que sólo es posible de lograr comprendiendo los signos naturales, construyendo así la poesía y la expresión vital a partir de dicha comprensión².

Resulta admirable y sorprendente que María Zambrano haya avanzado tanto intelectualmente en esa misma dirección. Por ello afirma que “así hay que sorprenderse a sí mismo en el asombro ante la evidencia del signo natural: la figura impresa en las alas de una mariposa, en la hoja de una planta, en el caparazón de un insecto y aun en la piel de ese algo que se arrastra entre todos los seres de la vida ya que todo lo viviente aquí de algún modo se arrastra o es arrastrado por la vida. Signos que no pueden constituir señales ni avisos. Y que si nos remitimos a ese aviso del puro

¹ Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1986, p. 36

² Virgilio, *Geórgicas*, Libro I, en Aurelio Espinosa Pólit (edit.), *Virgilio en Castellano*, México, Jus, 1961, p. 65

sentir que vive envuelto en el olvido en todo hombre se nos aparecen como figuras y signos impresos desde muy lejos, y desde muy próximo, signos del universo”³.

En consecuencia, indagar sobre las características de los procesos que subyacen a la construcción de signos, ya sea por la actividad humana o por los procesos naturales, es algo de vital importancia para la naturaleza y la humanidad.

Refiriéndose en concreto a los signos naturales, nos dice María Zambrano que “mirados tan sólo desde este sentir, estos signos nos conducen, nos reconducen más bien, a una paz singular, a una calma que proviene de haber hecho en ese instante las paces con el universo, y que nos restituye a nuestra primaria condición de ser habitantes de un universo que nos ofrece su presencia tímidamente ahora, como un recuerdo de algo que ya ha pasado; el lugar donde se vivió sin pretensiones de poseer”⁴.

El signo y el significar, en el contexto de la relación entre filosofía y etología

Estudiar el comportamiento de los animales es algo que, por sí mismo, tiene un gran interés. Conlleva un compromiso de atención, reflexión y acción consecuente, en relación a la vida animal y a la naturaleza en general. Sin embargo, pocas personas que se dediquen a la filosofía han dado a su investigación un enfoque que tenga alguna relación con la etología. Realizar trabajos de campo es uno de los soportes esenciales para el desarrollo de uno de los enfoques que me propongo dar a la filosofía. Es indudable que tal actividad es esencial para adentrarse de forma coherente en este original y apasionante ámbito de investigación. En efecto, se trata de un área de investigación original, aunque el ser humano haya observado a los animales a lo largo de toda su existencia como especie, respondiendo siempre de diversas formas a la tentación de ubicarse en la naturaleza como ser superior. La mayoría de dichas respuestas han llevado otras tantas agresiones a los demás seres vivos. En particular, desde que el desarrollo científico y tecnológico le otorgaron una posición de dominio y privilegio, el ser humano perdió mayoritariamente su interés por estudiar la conducta de los animales, pues empezó a pensar que para extraer de ellos todo el beneficio posible no necesitaba ya preocuparse de conocer su conducta sino encontrar el modo de imponer su dominación frente a la naturaleza.

Sin embargo, frente a tan onerosa actitud, sería necesario fomentar como convicción colectiva que la investigación del comportamiento animal no sólo nos ofrece

³ Zambrano, M., op. cit, p. 36

⁴ Idem.

valiosas informaciones, útiles para aprender a convivir con seres de otras especies, sino que también proporciona elementos cruciales para profundizar desde una perspectiva más amplia en la comprensión del comportamiento humano. En efecto, en líneas generales, intentar situarnos en el lugar del otro constituye un esfuerzo que nos puede ayudar a que lleguemos a comprendernos a nosotros mismos. La imaginación puede conducirnos a ponernos en el lugar del otro. De hecho, es tan necesaria o más que la constatación de lo dado. Sin embargo, lo que necesitamos ante todo es suscitar el interés por conocer al otro y ver el mundo desde su perspectiva. Para ello precisamos tanto de la observación como de la reflexión. Una importante aportación en ese sentido es la que nos ofrece Luc Ferry en su obra *Le Nouvel Ordre écologique*⁵.

Teniendo como objetivo estudiar la etología humana, es necesario analizar los diversos canales por los que fluye la información que se difunde entre los seres humanos. En ese sentido, reviste gran importancia el estudio de las técnicas de uso publicitario y su influencia sobre la conducta de los individuos, sea en el aspecto personal, comercial, político o sencillamente interpersonal. Con esta última expresión quiero hacer referencia a las relaciones directas entre los individuos. En efecto, podemos considerar estas relaciones inmediatas como directas, mientras que en el plano socio-político se da un tipo de relación que, debido al sistemático distanciamiento que subyace a la misma, podemos calificar de abstracta. Teniendo todo esto en cuenta como punto de referencia y posición de contraste, podemos indagar acerca de cómo calificar la relación entre los seres humanos y los animales. Como es bien conocido, en muchos casos, tales relaciones son reflejo de un desprecio de la condición animal y una interpretación egoísta de lo que se considera el lugar a ocupar por el ser humano en la naturaleza. Si no abandonamos tales actitudes y nos esforzamos por comprender el comportamiento de los animales, no sólo perdemos la posibilidad de conocerlos a ellos, sino que nos alejaremos también de una magnífica oportunidad de llegar a comprendernos mejor a nosotros mismos.

Igualmente resulta ineludible entregarnos a indagar acerca de cómo nos sentimos frente a la naturaleza, investigando en particular si experimentamos un vínculo en relación a ella. Para buscar una respuesta a estas interrogantes, por un camino poco convencional, evoquemos una singular sentencia, que proviene de la tradición cultural francesa pero que, a su manera, realiza una peculiar evocación de las conexiones subyacentes a la relación de los seres humanos con la naturaleza, teniendo además una conexión interna y una sintonía evidente con otras similares propias de diferentes culturas: “Mariage pluvieux, mariage hereux”⁶.

⁵ Ferry, L., *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992, pp. 83 y ss.

⁶ “Matrimonio lluvioso, matrimonio feliz”

Podemos interrogarnos acerca de en qué se basan este tipo de aseveraciones. Cabría pensar que tienen su origen en las experiencias acumuladas a través de lo acaecido en miles de acontecimientos. Sin embargo, su auténtico origen es el deseo de alejar un signo de mal farío para los contrayentes de un compromiso matrimonial, como se consideraría que hiciera mal tiempo el día en que oficializan socialmente su compromiso como pareja. Una frase tiene un significado y tras su enunciación hay siempre una intencionalidad, incluso cuando se pronuncia en un momento de delirio. El significado y la intención expresiva, en contra lo que se podría pensar, no suelen coincidir en numerosas ocasiones. De ello es una elocuente muestra este sencillo ejemplo, pues el trasfondo del mismo es la búsqueda de una conexión positiva entre la naturaleza y la vida humana. De forma implícita se está aludiendo a través de la mencionada y tópica frase a que, incluso en un momento en que podríamos pensar lo contrario, la naturaleza aún nos acoge bien en un momento en que podríamos imaginar que va a suceder lo contrario.

Si alguien te ayuda a descubrir lo que tienes ante ti, es posible que reacciones con afecto o con ira. Sea como fuere, no te dejará indiferente comprender tu equivocado empeño en dirigir la mirada hacia donde lo más burdo ocultaba lo más sutil.

Renacer es una remota posibilidad que se presenta ante nosotros como prácticamente imposible. El amor puede renacer, en el momento en que lo creeríamos agonizante o ya perecido. La persona puede renacer tras haber vivido un tiempo sometida al cálido y seductor abrazo de la muerte. Renacer es empezar una nueva vida, en el punto en que la existencia previamente vivida se diría acabada y condenada a un insistente silencio que se prolongará hacia la eternidad.

El poeta experimenta un cálido renacer cuando siente que su alma puede volver a vibrar entre las palabras que ha logrado unir en el fulgor discursivo de un radiante verso. Quienes no tienen el don del pensamiento poético y la sensibilidad necesaria para gozar de la poesía, deben buscar qué otros elementos singulares pueden unir para lograr un efímero renacimiento.

Aun así, a veces se producen aproximaciones que abundan en una dirección contraria. Por ejemplo, en muchas ocasiones la concurrencia de sentimientos no se resuelve en el renacer. La vida se reafirma al persistir frente a la contraposición de deseos de aniquilación. Ambos quieren hacer de la muerte una aliada para afirmar a través de su ineludible presencia sus deseos de permanecer. La decadencia es más o menos dura, no sólo por sus repercusiones materiales sino también en función del nivel de conciencia con el que se la perciba.

Lo que llamamos comportamiento es una superposición de interpretaciones de la conducta real del individuo. Si queremos aproximarnos al conocimiento de lo

viviente, será necesario aprender previamente a esperar, a escuchar y a ejercer el cálido acompañamiento a quien se encuentra en una posición de debilidad. Cada una de esas acciones supone un reto permanente y una tensión que pocas personas están dispuestas a afrontar.

Cada momento en la historia de una especie animal supone enfrentarse a una encrucijada, con referencia a la cual no siempre está inscrito de forma adecuada en su instinto el camino a seguir. Así, por ejemplo, las perdices que están perfectamente camufladas en el entorno donde reposan, alzan el vuelo al percibir que un humano se acerca al espacio vegetal que las oculta. Esa conducta que durante miles de años ha conllevado para ellas una estrategia protectora, supone un peligro adicional desde la invención humana de las armas de fuego, pues el vuelo lento de la perdiz pone en peligro su vida ante la aproximación del cazador que lleva preparada su escopeta para disparar de inmediato a todo lo que se mueve. Este ejemplo nos sirve para aclarar que el ritmo de adaptación al entorno de la conducta animal ha sido adecuado mientras en ese entorno los seres humanos no han ejercido una función dominante.

El gran reto es estudiar la vida en situación, crear un espacio intelectual para poder filosofar a partir del análisis del comportamiento de los animales en el medio en que se desarrolla su existir.

Hemos de llegar a calificar y circunscribir las modalidades de existencia y reflexionar sobre la relación que mantenemos con ellas y la que sería éticamente deseable establecer.

También estamos obligados a elaborar un diagnóstico y, en base a él, una terapéutica a propósito de las formas de vida afectadas por la acción humana.

También es imprescindible abundar en el conocimiento y uso de diversos recursos genéticos cuya maniobrabilidad está al alcance de los seres humanos en la actualidad. El potencial de mutación artificial al que aludimos conlleva imponentes riesgos para las distintas formas y concreciones de la vida.

En el contexto que el conocimiento humano ha generado, preservar la riqueza genética y el potencial de adaptabilidad que ella contiene se han convertido en los mayores retos a los que hemos de enfrentarnos.

Al analizar sus entresijos constatamos la tensión existente entre los intereses particulares y los intereses generales. No olvidemos que, al pensar en estos últimos, hemos de incluir en ellos los intereses inmanentes a las formas de vida animal y no sólo a los seres humanos.

También hemos de considerar las prácticas de socialización de los humanos, buscando un equilibrio entre lo humano y lo no humano, así como la problematización de las relaciones *intro* e *inter* especies.

Las metodologías a utilizar en esta indagación han de buscar un equilibrio entre las aproximaciones cuantitativas y las cualitativas. Por otra parte, hemos de seguir en todo momento procedimientos adecuados de observación.

Es necesario recoger gran cantidad de datos y descripciones sobre los modos de vida animal. Ello nos conducirá a establecer cuáles son los hábitos de comportamiento naturales y qué formas de conducta son fruto del aprendizaje a través de la interacción con los seres humanos. En este sentido, tiene una relevancia decisiva el contexto en que se despliega y progresiona una determinada forma de vida.

Desde esta perspectiva y como propuesta de indagación he de decir que, en líneas generales, la vida y la obra de Robert Hainard pueden darnos las claves para establecer y desarrollar la relación entre filosofía y etología⁷.

Pensar desde los márgenes, mirando el núcleo de la vivencia del acontecer

Michel Serres evoca en su obra *Atlas* la definición del ser humano como “un bípedo sin plumas”. Recuerda asimismo la anécdota que aportó el signo de rechazo de esa definición, a la que el propio Serres considera acertadamente como estúpida. Se refiere a cuando un individuo arrojó dentro de la Academia platónica un gallo desplumado, gritando: “¡Aquí está el hombre de Platón!”

También comenta en el mismo apartado de su obra, cómo Diógenes el Cínico se entregó con pasión a la búsqueda de la adecuada definición del ser humano, poniendo de antemano en cuestión las definiciones a las que se recurría partiendo de los conocimientos socialmente más aceptados en su época. Para representar simbólicamente el trasfondo y sentido de su búsqueda, Diógenes se paseaba por la plaza pública de Atenas con una linterna encendida a plena luz del día, queriendo representar así que la indagación esencial que él estaba empeñado en realizar requería una singular iluminación. En efecto, su búsqueda de la esencia humana quería realizarla cuestionando todo lo establecido y asimilando todo lo que su propia experiencia vital podía aportarle. Así, “en lugar de examinar especulativamente o lingüísticamente lo relacionado con el hombre, vive, en su cuerpo y en su tiempo, su encarnación”⁸.

Partiendo de tales presupuestos, Serres concluye: “¿Quiere definir una cosa o a alguien? Retire pacientemente lo que no le pertenece en propiedad, circunstancia o modalidad, que oculta o recubre su esencia. Que alguien viaje en carroza, por

⁷ De Miller, R., *Robert Hainard : Précurseur de la pensée écologique, peintre et philosophe de la nature*, Paris, Sang de la Terre, 2021.

⁸ Serres, M., *Atlas*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 49

ejemplo, lleve corona o frecuente los palacios no dice nada de su realidad humana, pues camina, come y muere como cualquiera. La verdadera definición exige una propiedad recíproca y esto quiere decir que pertenece y sólo pertenecerá al hombre. Utilizo palabras equívocas: pertenencia y propiedad tienen un sentido lógico y posesivo al mismo tiempo: Toda la existencia de Diógenes el Cínico se desarrolla en este doble valor”⁹.

Como podemos constar, es muy relevante todo lo que Diógenes puede aportarnos a través de la indagación filosófica que realiza, basándose en su osadía vital.

Es llamativo y se relaciona de forma directa con el tema que estamos abordando en este breve ensayo, la problemática conexión entre los mensajes emitidos por los humanos y los expresados de algún modo por los animales. Serres evoca cómo los loros logran repetir una frase sin que puedan comprender su significado. Pone el ejemplo de “la frase de Aristóteles que dice que los hombres somos básicamente animales políticos”. Y añade a ello una profunda reflexión que viene a concluir que “a decir verdad, hay horas en las que nos retiramos entre nuestros pliegues o nuestro caparazón para ocuparnos de nuestro cuerpo, y la noche tiende un velo sobre nuestros pudores extremos, bajo los cuales nos consagramos a algunos actos privados. ¿Qué seríamos sin reposo? Que nuestra existencia se exhiba, públicamente, a la inversa, y en tiempo real, entendiendo por ello que todos los actos sin excepción alguna se desarrollen bajo la cruda luz de lo colectivo -¡aquí tenemos al animal realmente político!- y en menos de tres días nos habremos convertido en pordioseros”¹⁰. Éste es el gran riesgo que cotidianamente corremos, sin ser casi nunca conscientes de él. Para que lleguemos a tomar conciencia de dicho riesgo, nos puede ayudar en gran medida la observación y la reflexión sobre las formas de comunicación empleadas por los animales.

Añade a ello que tales reflexiones le han conducido a considerarse “el tercero, *El tercero incluido*. ¿Cuál es el sentido de esta palabra? Que estoy asociado íntimamente a otro y a muchos más. Sí, soy legión: un conjunto innumerable de otros. Sustituibles. En general, preferimos decir: yo estoy aquí y ese otro está en otro lugar, yo no estoy en otro lugar y ese otro no reside aquí, y definimos la identidad por el principio del tercero excluido: es imposible que A esté y no esté al mismo tiempo en el mismo lugar. Describir la identidad supone un fuera, sólido y susceptible de ser inscrito, y un dentro, muy diferentes de los que nos sugieren la experiencia y el lenguaje, como si se tratase de una caja negra con paredes duras y tapa pesada, bien cerrada, inexpugnable”¹¹.

⁹ Ibíd.

¹⁰ Serres, M., op. cit., p. 52

¹¹ Serres, M., op. cit., pp. 78-79

Esa radical contraposición entre un espacio interior y otro exterior, sólida y densamente constituidos, radicalmente diferenciados y sin posible íntima conexión entre ellos, no se consolida sino artificiosamente en la realidad. Una elocuente concreción de ello puede apreciarse sin cesar a través de la lamentable falta de comunicación entre el ser humano y la naturaleza.

Al decir ésto: “Dime lo que excluyes y te diré lo que piensas”¹², queda en evidencia que Michel Serres considera que precisamente aquello que rechazamos revela, tanto o más que lo que adoptamos, lo que nos preocupa. Por eso sostiene que lo que nos sentimos impulsados a excluir es siempre algo que se relaciona profundamente con nuestro pensamiento. En base a ello afirma que “las cosas expulsadas de la ciencia, o de la memoria de la historia de las ciencias, nos instruyen siempre maravillosamente sobre lo que se da por sabido. Aquel o aquello que se expulsa nos enseña más cosas sobre los que excluyen que todos los discursos de estos últimos sobre ellos mismos. El elogio y la publicidad de la ciencia canónica se llama, en términos nobles, epistemología”¹³.

La reinvención de la filosofía de la proximidad.

Para abordar la cuestión en la que a partir de este punto vamos a introducirnos, considero que hay que tener en cuenta una aportación esencial. Se trata del teorema enunciado por Claude E. Shannon en “A mathematical Theory of Communication”. En este trabajo expuso un teorema cuyo contenido esencial viene a establecer que, cuando hablamos de las fuentes de la comunicación ha de tenerse en cuenta que el nivel de entropía que puede llegar a constatarse en cada una de ellas depende de la probabilidad de concreción real del contenido de cada uno de sus mensajes. En definitiva, Shannon viene a poner de manifiesto que la entropía definitoria de la fuente no puede ser comprimida siguiendo una metodología estadística, siendo su nivel el factor determinante de la capacidad del canal de información¹⁴.

Así pues, la entropía de la fuente influye de forma decisiva en la posibilidad de construir mensajes y de transmitirlos, con relativa independencia con respecto al canal de comunicación empleado para ello. En definitiva, entre los mensajes posibles hay cierto número que tienen una mayor probabilidad de ser producidos, llegando incluso a convertirse en tópicos al uso.

¹² Ibid., p. 87

¹³ Ibid., pp. 87-88

¹⁴ Shannon, C. E., “A mathematical Theory of Communication”, *The bell system technical journal*, Vol. XXVII, Nº 3, July, 1948, pp. 379 – 423.

En esta línea habría que poner énfasis en los admirables trabajos realizados por Robert Hainard, como pensador y como artista¹⁵. A partir de ellos, lo primero que habría que concluir es que la observación es acercamiento. Abundando en esa relevante cuestión, tendríamos que considerar que el acercamiento sustenta y hace crecer la sensación de proximidad entre el ser humano y el animal.

También resulta muy elocuente hacer referencia a los trabajos de Harry Harlow, que planificó y efectuó interesantes y esclarecedores experimentos con macacos¹⁶.

Las experiencias que, siguiendo su planificación, se realizaron con simios, demuestran que no es la alimentación lo que genera el sentimiento amoroso hacia los progenitores o protectores. El bebé simio busca la seguridad y el cariño, antes que el alimento. Por ello, en los experimentos realizados por Harlow, el bebé simio aprende a buscar la paz y la seguridad abrazado a un muñeco recubierto de materiales cálidos y agradables al tacto. Más tarde se acerca al dispositivo realizado con una fría red metálica, en el que se encuentra el biberón con el que se alimenta.

Teniendo todo ello en cuenta, hemos de concluir que los bebés, sean humanos o no, necesitan sentirse protegidos por la presencia comprometida y el cuidado de seres adultos, animales o humanos, para iniciar su exploración del mundo.

Ya hemos podido constatar experimentalmente que los niños y las niñas que han crecido en situación de aislamiento físico y afectivo, no sólo sufren un daño emocional. Ahora sabemos que acaban padeciendo una atrofia del lóbulo prefrontal y del sistema límbico. Asimismo, la producción de hormona del crecimiento disminuye de forma tan considerable en esos casos que su talla es inferior a la de otros niños y otras niñas de su edad. El aislamiento social y emocional produce ese tipo problemas biológicos. En lo que respecta a la atrofia del lóbulo prefrontal y del sistema límbico, se ha constatado que pueden ir desapareciendo si la víctima es acogida por una familia que le proporciona los necesarios cuidados y le da el ansiado cariño.

Por otra parte, hay que reflexionar sobre el hecho de que una de las reacciones primeras de las personas que viven y se sienten aisladas sea la autoagresión. De forma análoga habría que hacerlo sobre otro hecho lamentable: las personas que se sienten unidas y apoyadas por un grupo, tienden con frecuencia a agredir, de una u otra forma, a quienes no pertenecen a dicho grupo.

Asimismo, merecen mención las paradojas de la producción de serotonina, pues quienes tienen menos producción y padecen un déficit relevante de serotonina, sufren más, pero también hay que decir que se esfuerzan mucho por buscar apoyo

¹⁵ De Miller, R., op. cit.

¹⁶ Triglia, A. , “El experimento de Harlow y la privación materna: sustituyendo a la madre”, Psicología y Mente, 2016: <https://psicologiamente.com/psicologia/experimento-harlow-privacion-materna>

afectivo. Por el contrario, quienes poseen una mayor producción de serotonina, experimentan en principio menos sufrimiento, pero cuando sufren son menos capaces de buscar y aceptar la ayuda de otros seres humanos. Sirvan estos hechos experimentalmente constatados para dejar claro que las carencias tienen a veces más efectos positivos que los excesos.

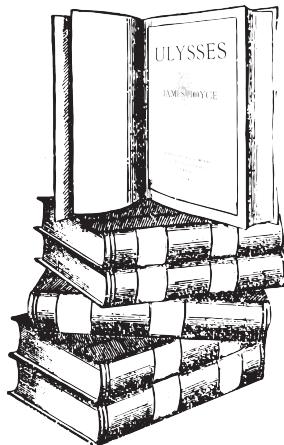
Sin embargo, si nos referimos a las carencias producidas por la ausencia de comunicación hay que decir que sus efectos son siempre negativos, a no ser que se produzca como reacción frente a ella la emergencia, en la persona o en cualquier otro ser vivo, de un empeño radical por lograr una comunicación eficiente con el entorno humano o natural que le rodea.

BIBLIOGRAFÍA

- De Miller, R., *Robert Hainard : Précurseur de la pensée écologique, peintre et philosophe de la nature*, Paris, Sang de la Terre, 2021.
- Ferry, L., *Le Nouvel Ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.
- Ferry, L. – Germé, C., *Des animaux et des hommes*, Paris, Librairie Générale Française, 1994.
- Serres, M., *Atlas*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Shannon, C. E., “A mathematical Theory of Comunication”, *The bell system technical journal*, Vol. XXVII, Nº 3, July, 1948, pp. 379 – 423. DOI: <https://doi.org/10.1002/j.1538-7305.1948.tb01338.x>
- Triglia, A., “El experimento de Harlow y la privación materna: sustituyendo a la madre”, *Psicología y Mente*, 2016: <https://psicologiaymente.com/psicologia/experimento-harlow-privacion-materna>
- Virgilio, *Geórgicas*, Libro I, en Aurelio Espinosa Pólit (edit.), *Virgilio en Castellano*, México, Jus, 1961.
- Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1986.

Reseñas

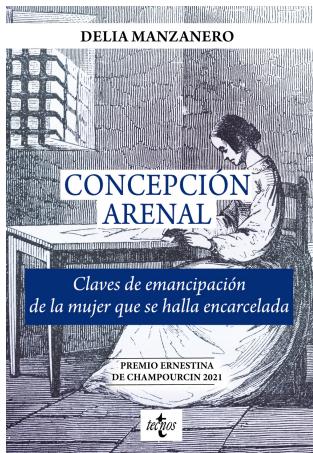
Books Reviews



Concepción Arenal. Claves de emancipación de la mujer que se halla encarcelada,

MANZANERO FERNÁNDEZ, DELIA.

Madrid, Tecnos, 2023.



El Premio Ernestina de Champourcin, que concede la Universidad de Navarra, lleva casi una década contribuyendo a la promoción de estudios sobre mujeres relevantes del mundo contemporáneo. Un calificativo abierto, tras el que, si bien anhelamos hallar un sentido elevado de la condición humana (sin excusar las connotaciones morales), la disposición de un espíritu generoso, de una filantropía excepcional..., no es menor (ni menos modélico en su relevancia) el simple mérito de perseguir (y defender), con honestidad y sin escatimar esfuerzos, el libre desarrollo de la personalidad; ya que probablemente radique en ello la mejor contribución del individuo a la sociedad, por no señalar que hoy reconocemos en este hecho uno de los fundamentos del orden político y de la paz social, tal como se afirma en nuestra Constitución de 1978, en uno de sus artículos más bellos (art. 10.1), sin olvidar a su vez el sufrimiento que causa en el individuo el sojuzgarlo con múltiples obstáculos. Así, en muchas mujeres, su relevancia ha significado esencialmente perseverar en un camino interior, con justa y obligada

indocilidad contra las estrecheces culturales que estorbaban su curso, negándole la posibilidad de ser en plenitud.

El libro de Delia Manzanero, merecedor de este premio en 2021, se ocupa de una mujer, Concepción Arenal (1820-1893), que no escatimó esfuerzos ni en procurar el más libre desarrollo de sí misma ni en trabajar por la emancipación del ser humano en cuanto tal y, en conjunto, por la dignidad humana, con una modélica atención compasiva y un moderno concepto de igualdad (prueba de ello, aunque solo a modo de punta de iceberg, su obra *La igualdad social y política y sus relaciones con la libertad*); al cual hoy se reconoce entre los valores superiores de todo Estado social y democrático de Derecho.

No obstante, si ya la figura elegida sugiere una lectura provechosa, la interpretación filosófica de Delia Manzanero –que suma con este un premio más a su buen hacer en el ámbito de la filosofía moral, política y social; también como profesora universitaria de Ética y Deontología Profesional– hace aún más fecundo el resultado, por llevar añadida la experiencia de hacer del filosofar una praxis, que además comparte vivencia con la propia Concepción Arenal, algo que a esta mujer admirable hubiera llenado de satisfacción.

En palabras del jurado, Delia Manzanero mereció este galardón «por la originalidad con que describe cómo Concepción Arenal fundió en su pensamiento lo mejor de la herencia de la doctrina educativa krausista y su vertiente feminista con las nuevas teorías del derecho penal». En efecto, el libro ahonda en el prodigioso talento desarrollado por la pensadora gallega con respecto a la materia penal y la problemática social y jurídica que ella misma apreció en el desempeño de su oficio como visitadora de prisiones. Lo fue durante un tiempo breve, entre octubre de 1963 (nombrada por el director general de Establecimientos Penales, Antonio Mena Zorrilla, a quien dedicó la primera edición de sus *Cartas a los delincuentes*, Imprenta del Hospicio de la Coruña, 1965; un libro dirigido directamente a los presos con delicada intención pedagógica sobre el Código Penal español) y mayo de 1965 (cesada con una cortesía que, en verdad, lastimó su orgullo).

No obstante, la razón de ser del libro de Delia Manzanero no está en la insuficiente atención que se ha venido prestando a esta faceta de doña Concepción, en la que brilló de un modo especial, dado el reconocimiento y la admiración que le concedieron en su tiempo destacados especialistas fuera de España, pudiendo haber participado presencialmente en congresos internacionales (sí lo hizo, en cambio, a través de informes muy cualificados; como en el Congreso de Estocolmo de 1878); no es un libro pensado simplemente para cubrir un vacío académico, sino una obra que nace del conocimiento experiencial de quien también ejerce como visitadora de cárceles en el marco universitario (desde iniciativas como el proyecto «Filosofía en

Prisión») y, como doña Concepción, siente la urgencia de reflexionar y escribir sobre una temática compleja, que supone atender las contradicciones del ser humano y la tribulación que ello arrastra, contra la tendencia común a mirar esta realidad injustamente de soslayo.

Encontraremos pues, ante todo, una rica comparativa de dos experiencias tan filosóficas como humanas, dos tiempos distintos contemplados al hilo de una misma materia –la penal, la relativa al encarcelamiento, con especial énfasis en la singularidad femenina, aunque no solo en ella–, que nos conduce inexorablemente a lo más inmanente al ser humano –la libertad, la soledad, la exclusión, el miedo, el amor...–, todo ello hilvanado a partir de un ágil, incluso literariamente bello, estilo ensayístico que hace fluir hasta el presente la realidad del siglo XIX y viceversa con verdadera lucidez de pensamiento, con verdadero filosofar, lo que a su vez incita al lector a participar de ese mismo acto en una íntima tertulia que va a más allá del propio diálogo alentado por estas dos vivencias, ya que del libro emergen muchas otras voces autorizadas, oportunamente citadas por una autora que conoce de sobras la materia, tras años ya de convivencia con ella.

El libro parte de un prólogo escrito por M.ª Cruz Díaz de Terán y está organizado en dos partes (de tres capítulos cada una) tan estrechamente anudadas que, en el transcurso de la lectura, no llega a percibirse entre ambas la más mínima cisura. A modo de periplo filosófico, el lector va pasando, capítulo a capítulo, por las diferentes facetas que la rica temática penal y carcelaria dan de sí, las cuales, en cierto modo, son muchas, aun siendo un libro relativamente breve, escrito con afán de amenidad y transparencia. No es una prosa adusta, en absoluto; de ahí que tampoco lo sea la temática, como tampoco lo fue en Concepción Arenal. A este respecto, dice la propia Anna Caballé en su biografía, en referencia al libro que ha de suponerse menos atractivo a un lector no especializado, *Las colonias penales de Australia y la pena de deportación*: «Creo que ningún trabajo de Arenal lo he disfrutado más que este, a pesar de lo poco prometedor que parecía su título» (p. 286).

El texto de Delia Manzanero nos atrapa de principio a fin. El primer capítulo está consagrado, como es natural, a la biografía de la pensadora gallega; pero la necesaria síntesis que nos ofrece es, en cierto modo, original, ya que se estructura a partir de tres aspectos sustantivos de la figura de doña Concepción: su condición de autodidacta incansable, en busca de una autonomía intelectual; la seriedad de su discurso, de lo que derivó su reconocimiento como autoridad europea en materia penitenciaria; y su deseo de libertad reflexiva, de libertad intelectual, de emancipación de cualquier tutela. Aspectos que, naturalmente, no excluyen la presencia en ella de influjos filosóficos muy concretos, a los que se dedica principalmente el segundo capítulo, con el acento puesto en su estrecha relación con el krausismo y los

pensadores krausistas españoles, algunos de los cuales fueron incluso amigos suyos.

No obstante, como advierte Delia Manzanero, Concepción Arenal fue una mujer con muchos registros. Especial énfasis merece, insistimos, la ascendencia krausista en sus modernas teorías correccionalistas y educativas. A ello contribuyó la traducción al español de la obra del criminalista y krausista alemán Karl David August Röder (1806-1879) en los años setenta del siglo XIX, entre otros, por Francisco Giner de los Ríos.

La propia experiencia del internamiento, la que también Delia Manzanero ha podido apreciar por sí misma en su desempeño de una filosofía práctica (con el proyecto de Cooperación al Desarrollo «Filosofía en prisión»), surge a partir del tercer capítulo; y lo hace a modo de manantial que saciará algo más que un anhelo de saber. El relato es, a partir de aquí, un discernir empático, de metas definidas, en el que, de forma expresa, confluyen dos realidades que, sin duda, se necesitan y alimentan mutuamente: por un lado, la del siglo XIX, alentada por Concepción Arenal y a la que la voz reflexiva de Delia Manzanero saca de su latencia; por otro, la de nuestro tiempo, que, por su parte, aclara sus incertidumbres en su mejor espejo decimonónico. A su vez, de dicha voz emergen también voces habitualmente silenciadas por los muros de una prisión. En efecto, la perspectiva de la visitadora de prisiones, nos advierte la autora, no es la única a tener en cuenta: importan todas las demás, en especial la de quien habiendo transgredido la norma sufre en primera persona la privación de la libertad.

Además, se suman al discurso otros aspectos conexos, oportunamente traídos: ¿cómo es la literatura y el arte de quienes han padecido y expresado esta vivencia? ¿Qué decir del papel de la metáfora en este contexto? Asimismo, el espacio se escinde con pretendida fuerza reveladora en el *dentro* y *fuera* de la prisión. Uno de los grandes intereses de Concepción Arenal, se nos dice, es «cómo se ven las mujeres que entran a prisión y cómo es ese *ver*» (p. 82). Es también, como se ha dicho, uno de los aspectos que inspiran la pluma de Delia Manzanero, la perspectiva del recluso; a partir de lo cual se despliega un necesario *repensar* de no pocos conceptos, entre los que se hace imprescindible abordar la propia noción de justicia, que, como se nos subraya, supone también entenderla «desde la vida del preso» (p. 87).

Este *repensar* se da en Concepción Arenal, en los talleres del proyecto «Filosofía en prisión» (algunas de cuyas conclusiones se expresan) y, en última instancia, en este libro, en el que todo ello confluye. Así pues, los conceptos salen de su universo abstracto para encarnarse en una realidad compleja y diversa que los relativiza y redimensiona una y otra vez conforme a la situación personal de cada individuo; se prestan a la interacción, así sucede con la significativa relación entre lo justo y lo

verdadero, entre *veridicción* y *jurisdicción*, atendiendo a Foucault. En definitiva, se alcanza un espacio que, como señala la autora, no admite «discontinuidad alguna entre el plano teórico y el práctico de la discusión» (p. 86).

Con todo, el seguimiento al modelo de cárcel, desde el siglo XIX hasta hoy, lleva también a Delia Manzanero a esa consideración de la cárcel como *no-lugar*, como abandono; lo cual conduce, asimismo, a otras cuestiones estrechamente ligadas a ello, como la concepción que se tiene del propio preso y de las penas. El tiempo que le toca vivir a Concepción Arenal se nos presenta extraordinariamente trascendental, en el sentido en que es la encrucijada en la que se encaran dos posiciones muy distintas: la de quienes conciben la cárcel con intención excluyente y defensiva frente a la de quienes aspiran a transformarla en escuela; la de quienes parten de un modelo antropológico negativo y una reductora comprensión del preso como ser incorregible frente a la correccionalista, que escucha el estado interior del preso y confía, en el caso de Arenal, no sólo en su corrección (*honradez legal*), sino incluso en su arrepentimiento y enmienda (*honradez verdadera*). En el siglo XIX, se enfrentan, pues, la cosificación del preso contra la voluntad de dignificarlo como persona; la retributiva noción de la pena, como castigo incluso abierto a la venganza y a la vergüenza pública del recluso como escarmiento, contra la de quienes aspiran a orientar el sistema hacia una reeducación que, a su vez, rechaza las penas afflictivas y el abuso de la fuerza.

Se pregunta Delia Manzanero «¿cómo se operó en la práctica el cambio en los centros penitenciarios españoles hacia el correccionalismo? (p. 99). Y concibe a los visitadores como la «mejor esperanza para la racionalización de la prisión y la reinserción social de las reclusas» (p. 102). La intención de Arenal (no difiere en ello el proyecto «Filosofía en prisión») es librirlas de la exclusión, en un Estado que todavía no se ocupa de las cuestiones sociales; aunque la sociedad civil decimonónica se encargará mediante sus reivindicaciones de conducirlo a un moderno Estado social. Otra cuestión que cobra peso en el siglo XIX y tiene relevancia en este libro es «cómo opera la psique de la persona que se halla encarcelada o en contextos de exclusión social» (p. 103), algo que en los sucesivos capítulos volverá aemerger como un aspecto clave para la reinserción del preso actual.

La segunda parte comienza, siguiendo lo anterior, con la cuestión formativa, el valor de la educación; es la materia más relevante hasta el final del libro y acaso el fulcro en esta filosofía práctica. La autora da cuenta inicialmente de la enorme trascendencia que adquiere la propuesta educativa de Arenal para el ámbito de las prisiones. El planteamiento es el siguiente: en la *cuestión pedagógica* está la solución a la *cuestión social*; la educación es «llave para la emancipación del penado y la clave de bóveda de la armonía social» (p. 108). Se trata de una educación integral, que

incluye el conocimiento de la ley y el código penal por parte del preso (otro elemento en absoluto descuidado en «Filosofía en prisión»); pero no es menos relevante el aspecto moral, porque, para Arenal, la ley ha de ser ante todo moral, así como moralmente sentida y comprendida.

Delia Manzanero abre aquí, de nuevo, el enfoque comparado al testimonio directo que le brindan sus vivencias propias. Completamente distinta a la del siglo XIX (no es el nuestro un contexto que pueda definirse por el acusado analfabetismo y la escasa profesionalización de la mujer), la realidad penal de hoy no puede eludir ciertas preguntas abocadas, de nuevo, a la enseñanza. En el libro subyacen cuestiones que una sociedad comprometida con el progreso y con dar efectivas garantías a la dignidad de la persona no puede eludir: ¿qué es ser educado?, ¿cómo ha de ser hoy la enseñanza?, ¿cuáles son sus carencias?, ¿qué papel ha de cumplir la educación de los sentimientos?, ¿ha de ser la educación de un preso igual que la del resto (aspecto abordado en su día por Arenal)?

Por otra parte, es muy clarificadora la síntesis descriptiva que hace Delia Manzanero de la mujer del siglo XIX (capítulo cuarto). La retratista de base es, por supuesto, Concepción Arenal, en cuya escritura se acomete una doble labor al respecto: por una parte, la de corregir la imagen distorsionada que se tenía del género femenino (y, por supuesto, de las mujeres presas) en la sociedad decimonónica; por otra, la de reivindicar aquellos derechos que se le negaban, incluidos derechos civiles, en aras a alcanzar la justa emancipación de la que aún carecía.

Conforme se avanza en la segunda parte del libro, se retoman materias que nuestro tiempo necesita digerir con esmero y perspectiva histórica: sin duda, las que afectan al propio Estado, al que el texto nos permite ver en su tránsito hacia un Estado social; la evolución del cambio de sensibilidad con respecto a lo que ha de entenderse por bien público o por necesidades sociales; la socialización de la enseñanza, hacia un Estado garante de la educación, corrector de las disfuncionalidades sociales y económicas ocasionadas a partir del desarrollo de la industria. La ampliación de derechos no puede excusar el reconocimiento de un *derecho del delincuente*, el paso del criminal a la condición de persona.

No está ausente del texto la reciente novedad que ha supuesto el haber estado confinados a consecuencia de la pandemia, tras la declaración del estado de alarma en 2020. Esta especie *sui generis* de arresto domiciliario es otra ocasión de empatía hacia la olvidada vida en prisión. Una vida a la que se implanta un necesario cordón umbilical con cada uno de nosotros, con tal de que estemos dispuestos a escuchar con todas consecuencias: «Todo centro penitenciario refleja las miserias del modelo de convivencia que nos hemos dado, todo delito es un síntoma de una sociedad enferma que precisa de un diagnóstico social» (p. 131).

La empatía, como clave de bóveda, recibe un tratamiento sustantivo en los dos últimos capítulos del libro. Aquí, la figura de doña Concepción ocupa un armónico segundo plano en favor de lo que ha sido la práctica del proyecto «Filosofía en prisión», al que el epílogo termina de diseccionar con afán de futuro. Se agradece la cercanía de la narración, los fragmentos en primera persona, la osadía con que las reflexiones nos interpelan e incitan a acudir a ese no-lugar injustamente soslayado, que, como sociedad, hemos de integrar en nuestro espacio común para alcanzar un modelo de convivencia mejor.

Pues, en efecto, esa es la meta de la filosofía práctica en prisión: tratar de reducir las desigualdades, emplear la educación como instrumento igualitorio, capacitar a los presos para su adecuada participación social y política, procurar sacarlos del oscuro mundo de la exclusión con el mejor de los recursos: ejercitárselos en una disciplina filosófica que, como indica la autora, los libere de ciertas prisiones heredadas; si bien se necesita, al mismo tiempo, «convocar a la sociedad a escuchar las palabras de las personas privadas de libertad para reparar en cuántas cosas nos unen» (p. 133). Cuando se evoca en el relato la escisión del afuera y adentro de la prisión (finalmente en el capítulo quinto), se percibe el deseo subyacente de permeabilizar el muro que separa ambos espacios; de atender a aquello que, siendo lo más olvidado por la política penal, es lo más relevante de esta materia: la reinserción familiar y laboral una vez recuperada la libertad ambulatoria; el camino a la resocialización, para lo que es preciso minimizar los efectos desocializadores del internamiento.

Pero, como nos explica Delia Manzanero, ello requiere una reflexión profunda y detenida sobre la noción radical de libertad (capítulo quinto), un ejercicio de interiorización que, en última instancia, ha de servir al preso para construir una proyección de futuro, de modo que cada cual sea creador de su propia vida, desde un deseo de emancipación que ha de trabajarse con esfuerzo. De ahí el sentido práctico de los talleres, el valor de la educación (por supuesto integral, incluida la propia educación de la sensibilidad, los afectos y tantas otras materias que trascienden la mera formación profesional, no se trata únicamente de esto), así como de la empatía. Afirma Delia Manzanero: «Lo que nos humaniza es la calidad y calidez con que otros nos miran» (p. 165); «El preso necesita el auxilio directo de la sociedad y si esta no le facilita los medios de reinserción, difícilmente se podría producir» (p. 166).

Esa complicidad social, demandada ya por Concepción Arenal, es la que viene haciéndose desde el ámbito universitario en el que se inscribe el proyecto que Delia Manzanero nos detalla; y para la que se hace hoy fértil la semilla, tan nuestra, sembrada antaño por Concepción Arenal, pionera en tantos aspectos y, sin duda por ello, mujer relevante. Suele ocurrir que los libros menos extensos en palabras

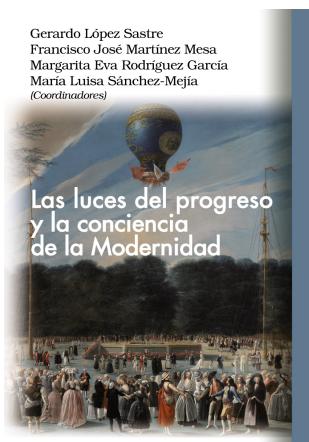
concentran más principio activo con el que espolear para bien el alma de quien lo lee. No creo equivocarme si afirmo que este es uno de ellos.

ANA ISABEL SANZ YAGÜE

Las luces del progreso y la conciencia de la Modernidad

GERARDO LÓPEZ SASTRE, FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ MESA, MARGARITA EVA RODRÍGUEZ GARCÍA, MARÍA LUISA SÁNCHEZ-MEJÍA (COORDINADORES)

Madrid, 2023, Tecnos, 400 páginas
Biblioteca de Historia y Pensamiento Político
I.S.B.N. 978-84-309-8671-2



En *Las luces del progreso y la conciencia de la Modernidad*, un conjunto de especialistas en los estudios de la Ilustración –entendida como época histórica, pero también como *ethos* ético-político– nos presentan el concepto de progreso en sus diferentes aspectos. Gerardo López Sastre define la Ilustración como un proyecto de modernización o, lo que es lo mismo, un proyecto de construcción colectiva de la historia en pro del interés común. Ahora bien, es importante señalar, como lo hace López Sastre, que la Ilustración no nos compromete con un único tipo de vida, sino que reivindica una serie de metavalores, como el respeto y la tolerancia (p. 47), que sirven de marco para una convivencia pacífica de las diferencias.

El ideal de progreso de la Ilustración es, por lo tanto, pluralista. Esta comprensión de la Ilustración como proyecto político encaja con la teoría del progreso de David Hume, basada en un utilitarismo de la cooperación, como disposición social que produciría mayores y mejores rendimientos que la enemistad. Este modelo cooperacionista sería aplicable tanto a nivel social, de las relaciones entre los individuos, como a nivel del comercio internacional. Por su parte, Aina D. López se pregunta ¿qué queda hoy de la idea de progreso? En su respuesta, analiza dos di-

mensiones de la idea de progreso. Por un lado, la dimensión teórica, según la cual podemos entender el progreso como «la primera respuesta moderna y secular a la comprensión del cambio social»; y por otro, la dimensión práctica, según la cual habría que comprender el progreso como utopía, es decir, como una construcción intelectual de carácter secular que plantea un deber ser incongruente con la sociedad en que se formula, desplegando así un potencial transformador de dicha sociedad (p. 74). En su primera dimensión, la idea de progreso moderno habría hecho posible comprender el conocimiento como un bien capaz de ser acumulado y transmitido, patrimonio de un sujeto colectivo, véase: la humanidad o la civilización, que hizo las veces de sujeto de la historia para las distintas filosofías de la historia de los siglos XVII y XVIII. En su segunda dimensión, la idea de progreso se revela como la primera gran ideología o utopía moderna. Tomada en este último sentido, parece seguir teniendo capacidad para generar efectos sociales y políticos, reivindicada por las fuerzas políticas autodenominadas progresistas. Profundizando en la dimensión utópica del discurso sobre el progreso, Paco Martínez Mesa se pregunta por el papel que desempeñó el relato utópico en la divulgación del mensaje de optimismo promovido por las Luces en torno al progreso (p. 92), precisamente en un momento histórico –finales del siglo XVII– marcado por una creciente conciencia de crisis de la sociedad europea. Según Martínez Mesa, la capacidad de transmisión de ideas y valores de este tipo de narrativa fue infravalorada por sus contemporáneos, al no encajar sin más, ni con el discurso erudito ni con la literatura popular, dada su heterogeneidad y su capacidad para entrelazar lo útil y lo lúdico, lo serio y lo cómico, fue siempre considerada como una literatura menor. Sin embargo, la narrativa utópica adquiría fácilmente la forma de un género pedagógico que, proyectando la imaginación hacia un tiempo futuro, ayudó a popularizar un ideal de transformación facilitando la imaginación de escenarios sociales alternativos (p. 93), desde *pansofías* –utopías del saber universal– hasta sueños sociales de comunidades morales perfectas desde donde cuestionar la realidad existente. Francisco Javier Espinosa Antón se ocupa de los proyectos de paz formulados en la Ilustración, como una de las formas en las que se concretó en la práctica la idea de progreso. En función de sus propuestas de proyectos de paz, destinados a acabar con la guerra como un mal que ponía freno al progreso civil de la sociedad, autores como William Penn (1693), el abad Saint-Pierre (1713), Goudar (1757), Delauny (1793) o el propio Kant (1795) compartirían «una creencia en la perfectibilidad del futuro y en un cierto optimismo hacia el porvenir» (p. 150). Sin embargo, es interesante señalar, con Espinosa Antón, que existió también una Ilustración conservadora, ejemplificada en Johann Valentin Embser (1779), según la cual la historia de la humanidad bajo el gobierno de la providencia divina no puede escapar a las alter-

nancias de periodos de guerra y periodos de paz. María Isabel Wences Simón nos presenta un análisis pormenorizado de la teoría de los estadios en la Ilustración escocesa y se pregunta si se trata de una teoría del cambio social o de una teoría del progreso en sentido moral. En primer lugar, la teoría de los estadios aparece como un método heurístico para analizar el desarrollo histórico de la sociedad (p. 162-164). Así, cada uno de los cuatro estadios: caza, pastoreo, agricultura y sociedad civil, se ofrecen como «tipos-ideales» del desarrollo de la especie humana desde el punto de vista de la historia natural, aunque no necesariamente desde el punto de vista moral. Los ilustrados escoceses, en general; Millar y Ferguson, en particular, fueron especialmente críticos con algunos de los aspectos del desarrollo de la sociedad civil comercial. Por ejemplo, la división del trabajo llevada a los extremos de la estructura social podría debilitar los lazos sociales, socavar el interés por los asuntos públicos en detrimento de los asuntos privados y promover la desintegración de la cohesión social (p. 189). Como resultado de su análisis del desarrollo de las distintas sociedades, los ilustrados escoceses señalaron la existencia de consecuencias no intencionadas de las acciones humanas resultantes en toda una serie de contradicciones morales provocadas por factores del desarrollo comercial. A la luz de estos análisis, el concepto de progreso que obtienen los *literati* resulta más matizado y menos utópico; quizá por eso, más adecuado para una posible recuperación del mismo en nuestros días. Con ocasión de su contribución al volumen colectivo, María José Villaverde Rico da cuenta de las diferentes sensibilidades que conviven bajo el paraguas de la Ilustración. Desde la confianza casi ciega en las fuerzas del progreso de Fontenelle o Condorcet al pesimismo histórico de Diderot o Rousseau. Anteriormente, la autora había asociado a Rousseau al bando de los Anti-Luces, ahora, gracias a un concepto de Ilustración más complejo, superador de la dualidad Anti-ilustración/Ilustración, pasa a ubicarlo dentro de una de las corrientes ilustradas. Su artículo se centra en la idea de decadencia en Rousseau, para quien el mal no sería el progreso, sino la desigualdad producto de la sociedad (pp. 222-223). Ricardo Cueva Fernández revisa las revoluciones americana y francesa en busca de rasgos de utopía progresista en ambas revoluciones. Como resultado de un examen detallado, que merece su lectura, Cueva concluye, que, a pesar de las diferencias fundamentales que existen entre un modelo centralizador –el francés– y otro descentralizador –el americano–, ambas revoluciones habrían servido para vehicular una idea de progreso histórico, de tipo moderno, que imprimiría una lógica propia al devenir de los asuntos humanos, emancipada de los ciclos de progreso y decadencia del resto de organismos vivos (p. 231). Esta transformación habría sido anticipada por el abandono de una concepción cíclica del tiempo en función de una lineal, introducida por el cristianismo y popularizada por Agustín de Hipona (*ibid.*)

Antonio Hermosa Andújar hace una exposición de la idea de progreso como ideología, ejemplificada en la obra de Kant y Condorcet, para los cuales el género humano se encuentra en continuo progreso hacia lo mejor. Esta sentencia se basaría en la premisa de que el ser humano es un ser imperfecto por definición, por eso podría estar siempre ocupado en la tarea de mejorarse a sí mismo. Sin embargo, como se señala en este artículo, este tipo de razonamiento hace de una propiedad *de facto*, «el simple hecho de mejorar», una propiedad exclusiva del género humano, «perfectibilidad humana». Los límites a esta idea de progreso son explorados en los tres últimos artículos. Empezando por el de Alicia Villar Ezcurra, que señala al terremoto de Lisboa como el acontecimiento del siglo XVIII que puso en jaque el optimismo filosófico ilustrado. El ejemplo paradigmático es el de Voltaire y sus *Poemas sobre el desastre de Lisboa y sobre la Ley Natural*, que marcan un punto de inflexión en la obra del literato. Villar se hace eco también del debate en torno a la Providencia y el mal moral que, a propósito del terremoto de Lisboa, sostuvieron Voltaire y Rousseau. Le sigue la contribución de María Luisa Sánchez-Mejía, para quien la dimensión colonialista y civilizatoria de la Ilustración no pasa desapercibida. La autora se encarga de exponer los distintos modelos de colonización puestos en práctica por los ilustrados, pues la idea de progreso ilustrado implicaría una idea de expansión del modelo de civilización europeo. Algunos autores, como Montesquieu o el abate Raynal, se mostraron críticos con un modelo de colonización salvaje. Aun así, no merecerían el título de anticolonialistas; en primer lugar, por resultar un término anacrónico y, en segundo lugar, porque ambos autores son partidarios de un tipo de «colonización nueva», más humana y menos salvaje, que sería compatible con posturas abolicionistas de la esclavitud de los pueblos colonizados. Por último, es interesante subrayar la recuperación que hace Sánchez-Mejía del concepto de *self-colonization* (p.338-339) y la aplicación que de él hace Damien Tricoire. Según este autor, los ilustrados europeos habrían aceptado que su «propia» cultura, incluyendo su religión, su filosofía, su arte y su literatura, se deben a una colonización antigua operada por los conquistadores romanos, responsables de transmitir a los pueblos europeos los modelos de la Antigüedad. De este modo, los europeos justificarían sus procesos de colonización de otros pueblos «atrasados», asumiendo la tarea actualizada de llevar a cabo una colonización civilizatoria, análoga a la tarea acometida por los romanos sobre los *otrotra* bárbaros europeos. Como broche final, John Christian Laursen expone la teoría de la perfectibilidad progresiva de la religión como uno de los aspectos fundamentales de la teoría del progreso de Benjamin Constant. Según éste –que coincidía en algunas tendencias románticas con Germaine de Staël–, la religión, junto con la sociedad y la lengua, forman parte integral y necesaria del desarrollo moral progresivo de la humanidad (p. 366).

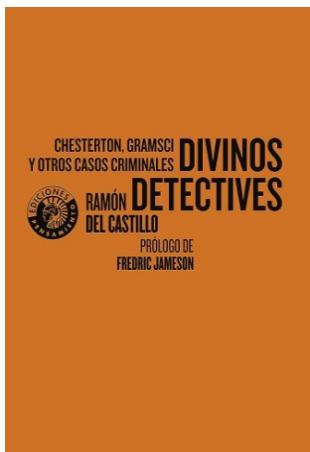
Según Constant, existiría, por tanto, una dinámica de transformación progresiva de la religión, que se encontraría en permanente estado de reforma: «cuando, a medida que transcurre el tiempo y se produce una transformación en otros aspectos de la vida, las formas establecidas se tornan anquilosadas e insatisfactorias, el sentimiento exige una nueva forma» (p. 373). Ahora bien, es importante reparar en la distinción existente entre «sentimiento religioso» y «religiones positivas», ya que la postura de Constant, como la de otros muchos ilustrados, es radicalmente anticlerical. La alternativa propuesta para hacer frente a una moral basada en el interés propio racional es una moral basada en el sentimiento religioso, en permanente estado de reforma y que se identifica, según Constant, con la libertad.

Coordinado por Gerardo López Sastre, Francisco José Mesa, Margarita Eva Rodríguez García y María Luisa Sánchez Mejía, este libro colectivo ofrece un retrato complejo del progreso ilustrado, a través de las diferentes contribuciones que lo abordan, como una teoría del cambio social, como un tipo de narrativa utópica, dando cabida a proyectos de perfeccionamiento moral varios, e incluso a diferentes proyectos políticos anclados en ideas pacíficas como el respeto o la tolerancia. Al mismo tiempo, y de manera transversal, se muestran los claro-oscuros de la propia Ilustración, dentro de la cual conviven posturas de cambio radical, de reformismo moderado, pero también posturas extremadamente conservadoras. Lectura muy recomendable.

NANTU ARROYO

Divinos detectives: Chesterton, Gramsci y otros casos criminales.

RAMÓN DEL CASTILLO



Divinos Detectives: Chesterton, Gramsci y otros casos criminales es una investigación atípica sobre la novela detectivesca. Su autor, el filósofo Ramón del Castillo, confiesa que, sin alabar el gusto al género, tampoco había previsto el abordaje del mismo. Sin embargo, prologado por Frederic Jameson, del Castillo se asoma al género detectivesco con detallada atención, tal como demuestra la cuantía y riqueza de las anotaciones y el volumen bibliográfico manejado. Sin ceñirse a un orden temático concreto ni limitarse al análisis filosófico que dialoga con la sociología y la teoría de la literatura, el escrito practica un análisis del género detectivesco desde su lugar en el entramado de relaciones sociales, políticas y culturales de la modernidad, estudiando el valor literario –qué distingue a la novela policiaca–, cognoscitivo –qué podemos conocer a partir de la novela policiaca– y estético-existencial –por qué nos gusta la novela policiaca– que puede extraerse de su lectura. Sin crear una teoría *ex novo*, pero tampoco cayendo en la mera exposición, del Castillo (se) enfrenta y dialoga con las tesis de los más reconocidos

comentaristas del género policiaco del siglo XX, de Lukács a Caillois y pasando por Hoveyda, deteniéndose en Gramsci y Chesterton.

¿Qué es, sin embargo, la novela policiaca? Del Castillo propone una respuesta comparativa. Para el autor, desde Piglia y Camilo Hernández, la reforma del juego entre realidad y fantasía que distingue al género detectivesco del gótico constituye un elemento decisivo para entender las reglas y el pacto narrativo de la novela-enigma. Si bien el policiaco expulsa lo sobrenatural –o, al menos, siguiendo a Chesterton, cualquier intervención que no sea naturalizable–, el desencantamiento mantiene una idea central común, a saber, que existe un universo aún más tenebroso que el mundo cotidiano y que irrumpre en este de manera excepcional (pero solidario con las leyes de la naturaleza, la conducta humana y accesible al ingenio humano). El cambio en los espacios del crimen es otro elemento crucial de la novela-enigma: la muerte –materializada en el cadáver– y el mal –ya como una cualidad netamente humana– se trasladan del espacio remoto del castillo o la aldea montañosa a los espacios cotidianos de la comunidad para campar a sus anchas. La estructura narrativa del género, comparte junto a Auden y Chesterton, responde a una administración del espacio y el tiempo muy concreta que responde a las unidades de acción del teatro clásico y que lo distinguen de la novela negra o el género de aventuras: el desarrollo de una buena novela avanza hacia su conclusión sin ramificarse en elementos narrativos como personajes secundarios o subtramas. La acción debe desarrollarse en unos pocos emplazamientos domésticos y en una estrecha comunidad cerrada de sospechosos personajes.

Sin embargo, el verdadero misterio, que tantos comentaristas no logran dilucidar, es el motivo del éxito de las novelas policiacas, que está estrechamente ligado a su disputado tema principal. Lo que es seguro es que no se limita a la “misión original” de la novela a la que devolvería el género policiaco, afirma del Castillo, de contar una historia por puro entretenimiento: va mucho más allá. A primera vista podría parecer que el tema de la novela-enigma no radica, como en la de aventuras, en el embate infinito entre las fuerzas del bien y el mal, sino en el asombro generado por el despliegue de la pericia intelectual del detective en la resolución de un problema aparentemente inexplicable, en el “espectáculo de la razón en acción”. Como señala Lukács, en la novela-enigma los síntomas sociales del crimen, mirados bajo la óptica de la ideología securitaria detectivesca, son resueltos por el investigador sabelotodo –un héroe que ya no defiende a los pobres, sino la propiedad de los ricos, a veces incluso contra la propia policía– que no precisa de otro recurso que su inteligencia para restaurar el orden de la sociedad burguesa. El género detectivesco trataría, de acuerdo con Hoveyda, del desvelamiento de las inversiones dialécticas que disfrazan los hechos de apariencias, los culpables de inocentes y los personajes

perversos de ciudadanos respetables. Esta confusión esencial, como ha sabido ver Caillois, impide al lector distinguir nítidamente a los amigos de los enemigos del bien. Precisamente, lo reconfortante de la novela policiaca residiría, siguiendo a Brecht, en las posibilidades que la narración ofrece al lector de desvelar las inversiones junto al detective. Y lo más importante para del Castillo: para el alemán las novelas proporcionan un alivio literario a la crisis de agencia que sufren los individuos en la compleja sociedad moderna. Adoptar el papel de detectives nos hace copartícipes de una epistemología capaz de reducir las relaciones humanas a una serie de causalidades sencillas, creando la fantasía de que existe un universo social es cognoscible. Mandel se hico eco de una crítica aledaña reduciendo el éxito de la novela-enigma a cierta epistemología burguesa de la que las tensiones sociales serían reducidas a misterios. Contra esta percepción errónea, del Castillo reivindica el contenido crítico de la novela de Chesterton. Al contrario de lo estipulado por Mandel, la moral católica de Padre Brown no es necesariamente compatible con la moral burguesa dominante, sino todo lo contrario: en diversos cuentos, el religioso se inmiscuye en los entresijos del mundo financiero para desvelar las complicidades entre capital y sindicato del crimen, clama contra los ricos e incluso defiende a comunistas de sus falsas acusaciones. Además, el autor rescata un ensayo poco conocido –una muestra del eficaz trabajo de archivo de del Castillo– del escritor inglés de 1933 *-Sobre las grandes organizaciones* en el que alude explícitamente a la capacidad del relato detectivesco de criticar a distintas instituciones (empezando por la policía), desde el clasismo del sistema judicial y a la obsesión positivista por la patologización de la conducta criminal (que habría contribuido al propio esfuerzo teórico-político de Gramsci, aporta del Castillo).

Y a pesar de todo, afirma el autor, la insistida función de la novela como reflejo epistémico-existencial de la sociedad capitalista no agota el análisis, aunque destaca el valor cognoscitivo que Gramsci otorga a la novela como acceso al espíritu de la cultura de masas. Precisamente por ello, del Castillo se ocupa extensamente de desmitificar la rígida distinción que Gramsci traza entre la teología-epistemología de Padre Brown y Sherlock Holmes, así como las imprecisiones que atañen sus respectivos métodos. Sherlock representaría el *clerc* de la modernidad protestante que encarnaría la autosuficiencia del proceso racional, aunque es producto del mito popular sobre el funcionamiento de la razón pura: en realidad, Holmes se vale usualmente de la probabilística y la psicología de la personalidad. El católico Padre Brown –preferido por Gramsci por la profundidad antropológica de sus observaciones y en el que observa una apología del catolicismo romano– encarnaría un “método” –ni tan moderno ni tan científico– asociado a la comprensión del motivo del acto, pero no a la simple empatía. El personaje de Chesterton se vale de sus

habilidades psicológicas, cultivadas en la experimentada práctica de la confesión y la guía espiritual, para explorar las profundidades del psique humano, solicitando en ocasiones el uso de la imaginación. El Padre Brown resuelve el asesinato *desde dentro*, reconstruyendo el acto en transposición con la mente del asesino, alineándose con sus motivaciones y su estado psíquico en el momento de la decisión fatal, convirtiéndose él mismo en el asesino.

Matizando de nuevo a Gramsci, que erró pensando al Padre Brown como una parodia del detective racionalista, del Castillo interpreta los famosos cuentos de Chesterton como una resituación alegórica de la moral, en el núcleo de significado de la novela policiaca, bajo la forma de parábola: este es, y no la trillada contraposición entre las culturas latina (empática) y sajona (racionalista), como critica a Ska, la verdadera distinción entre Sherlock y Brown. El interés del género radica para Chesterton, por consiguiente, en la aparente ambigüedad moral que encierran los personajes, solo despejada cuando el análisis conductual saca a relucir la maldad oculta del asesino. El inglés no desprecia el placer contenido en el problema puramente lógico: revelar la causa eficiente en el puro embate intelectual entre detective y asesino, tienen su interés narrativo. Pero eso se lo deja a Doyle, a quien, empero –y contra el criterio de Gramsci– reconoce el talento literario de haber construido un personaje auténtico e hiperbólico como Sherlock Holmes. Para Chesterton (y probablemente también para del Castillo), no hay nada comparable a la inmersión psicológica en la mente criminal y el esclarecimiento de los motivos que llevan a un sujeto [(in)moral] a tomar la decisión voluntaria y fatal de segar una vida inocente. Precisamente en la experiencia límite de la muerte es que la novela-enigma despierta el interés del lector, ahí donde el esclarecimiento de la conducta moral –de los malvados motivos ocultos– se convierte(n) en el elemento decisivo para resolver el misterio, indistinguiblemente humano, del asesinato.

ASIER LEÓN NÚÑEZ

El Gran Apagón

El eclipse de la razón en el mundo actual

MANUEL CRUZ

*Editorial Galaxia Gutenberg S. L.,
2022, Barcelona (España), 420 páginas.*



Valiéndose de una mirada crítica y certera, el catedrático de Filosofía Contemporánea, expresidente del senado y actual senador, Manuel Cruz, nos presenta un minucioso y detallado estudio en torno a las causas que han generado el “déficit de racionalidad” (p. 11) al que, en múltiples contextos y aspectos propios de nuestro momento histórico, debemos hacer frente. Abordando, así, los variados factores que han desembocado en esta determinada manera de comprender la realidad, la cual destaca de forma singular por una suerte de renuncia al empleo de la racionalidad, extendida a través de los diferentes ámbitos que conforman nuestra visión del mundo. Siguiendo esta estela, el filósofo Manuel Cruz, a

través de las detalladas páginas que configuran su obra, nos ofrece una propuesta tanto actual como necesaria para lograr hacernos cargo de las complicaciones generadas en los recientes entornos sociopolíticos acontecidos, con el fin de recuperar la responsabilidad y el respeto propios de los modelos democráticos que está en nuestra mano cuidar y mantener.

Haciendo frente a las diferentes crisis generadas en las últimas décadas, así como al gran malestar que parece fraguarse con respecto al sistema sociopolítico vigente, el autor logra abrirse camino a través de los efectos negativos derivados del, así denominado, “eclipse de la razón” (p. 20) actualmente extendido, incidiendo en el debilitamiento de los lazos comunitarios que previamente se habían garantizado. Del mismo modo, el profesor Cruz centra su mirada en la grave situación en la que se encuentra el espacio público, tan necesario para el mantenimiento de unos espacios comunes de calidad, que permitan el diálogo y la comprensión mutua de los diferentes sectores, grupos y tradiciones propias de nuestras complejas y plurales sociedades actuales. Con todo ello, es capaz de presentarnos un punto de vista inédito, eminentemente práctico y aplicable a la hora de hacernos cargo de los desafíos propios de la inestable situación global en la que nos encontramos inmersos. Teniendo como resultado una obra sumamente cuidada y filosóficamente profunda, a la par que accesible y con un gran carácter divulgador, lo que permite la difusión y el acercamiento a estas cuestiones más allá del ámbito académico, al mismo tiempo que resulta especialmente valiosa para un público letrado.

Comenzando con una primera parte teórica, el autor establece las claves para realizar un análisis de esa “persistente ausencia de racionalidad” (p. 71), contextualizada en la enorme complejidad propia de las sociedades digitales actuales. Atendiendo, así, a la incapacidad de gestionar el conocimiento en estos nuevos entornos, sobrecargados de información, estímulos y datos inabarcables (p. 80). Favoreciendo, con todo ello, una suerte de incertidumbre generalizada, que deriva en la asunción de aquello que emotivamente nos conquista, dejando a un lado las motivaciones racionales y sucumbiendo, en múltiples ámbitos, a un peligroso relativismo extremo. Ante este basto y laberíntico panorama, Manuel Cruz explicita la necesidad de repensar nuestro pasado histórico, mostrando la importancia de nuestra memoria como sociedad, con el fin de comprender la contingencia y complicaciones del pasado, para hacer frente a los “cambios y transformaciones de todo tipo” (p. 77) que en nuestra realidad nos toca enfrentar.

Centrando su mirada en la perdida de discursividad propia de los entornos públicos y sociales actuales, el filósofo, tomando como punto de partida el fenómeno propio de las redes sociales, analiza esa “nueva ágora” (p. 159) generada por esos intrincados entornos virtuales. A través de los cuales, tal y como explica el autor, se han generado multitud de espacios estancos, diferenciados e incomunicados, que imposibilitan el debate, el diálogo y la comunicación entre ellos, radicalizando las perspectivas defendidas e imposibilitando el intercambio de ideas característico de los modelos democráticos. Desembocando, con todo ello, en una compleja realidad social en la que, recuperando las palabras del profesor Cruz:

Los ciudadanos ya funcionan en auténticas realidades cognitivas e informativas paralelas que no se comunican entre sí y que intervienen en el debate político motivadas por su propia versión de los hechos (p. 150).

Tal versión, al reforzarse y mantenerse en este entorno identitario, excluye cualquier forma de duda o crítica, al mismo tiempo que imposibilita el diálogo, entendiendo sus propias opiniones como sagradas (p. 150). De esta forma, tal y como en múltiples ocasiones podemos evidenciar por experiencia propia, los espacios comunicativos se vuelven inalcanzables, teniendo como resultado una esfera pública cada vez más dividida y fragmentada. El autor, enmarcado en esta compleja situación, analiza la importancia del papel que el victimismo está jugando en este sentido, atendiendo a la forma en la que los diferentes sectores y subgrupos lo han estado utilizando de manera intencionada y sesgada, popularizando su uso de forma eficaz a través de los diferentes agentes políticos. Asimismo, explica la forma en la que, tanto la así denominada izquierda como la derecha, han hecho uso de esta estrategia, cargando de elementos emotivos los mensajes emitidos y defendidos en sus diferentes apariciones públicas.

Centrando nuestra atención en este tipo de mensajes, el profesor Cruz muestra cómo “tras la apariencia de estar proporcionando datos objetivos” (p. 179), subyacen motivaciones individuales, errores y discursos únicamente centrados en favorecer la posición propia, mientras se arremete contra el grupo o posición contraria. En este contexto de crispación política, el autor evalúa el peligro del aumento de las posiciones extremas, las cuales han ido ganando seguidores exponencialmente en los últimos años (p. 189). Manifestando así cómo el origen de este peculiar crecimiento estaría profundamente vinculado con la inestabilidad y la desconfianza generada hacia los actores políticos actuales, sumado a la falta de discursividad que caracteriza el espacio público actual, lo que genera espacios cada vez más cerrados e ininteligibles entre sí y dificulta la comprensión mutua, así como el correcto entendimiento entre los ciudadanos.

Manuel Cruz, tomando como punto de partida el desarrollo teórico desarrollado en el primer apartado de su escrito, dedica la segunda sección de su obra a abordar lo que configuraría la parte práctica. Haciendo así referencia a las reflexiones plasmadas a través del análisis de los modelos políticos y jurídicos actuales, sacando a colación múltiples escenarios y ejemplos reales que ilustran el desarrollo filosófico propuesto por el autor. Atendiendo a esa pérdida de posibilidad de diálogo que actualmente parece existir, expone el peligro de asumir posiciones absolutas, tal y como expresa, “si algunos tienen la razón por principio, no hay nada que hablar” (p. 238). De este modo, aborda con ello conflictos extremadamente actuales, a saber,

diferentes cuestiones relevantes para la comunidad LGTBI, elementos identificativos de los movimientos feministas y cuestiones vinculadas con la experiencia propia de las poblaciones racializadas, con el fin de tratar de configurar espacios abiertos de comprensión y discusión capaces de evitar ese cierre discursivo. Haciendo, de esta forma, alusión a la necesidad de configurar espacios de diálogo que eluden el simple enfrentamiento patológico, del que comúnmente somos testigos (p. 247). Para ello, tal y como el autor señala, será imprescindible realizar una crítica racional, tanto de posiciones externas como de la propia, analizando y argumentando en un debate plural, respetuoso y evidentemente democrático. Al contrario de lo que normalmente solemos evidenciar en nuestra experiencia diaria, donde la esfera pública está normalmente plagada de meros alborotos e insultos (p. 248), acompañados por una defensa férrea de la posición propia como si de un ejercicio de fe ciega se tratara.

Siguiendo este desarrollo, ahonda igualmente en la presente cuestión de los nacionalismos, tan relevante en el contexto político actual. Así, identifica los elementos más importantes que ha ido explicitando, en relación con esa ruptura y separación a la que hacía referencia en el apartado previo. Esta separación o distinción les otorga a las perspectivas nacionalistas la fuerza emocional necesaria para configurar una posición identitaria, localizando a los otros, que no comparten esta perspectiva en cuestión, como opositores o rivales. En este sentido, a la hora de analizar este fenómeno, el profesor identifica una fuerte victimización, acompañada de una “intensa emotivización” (p. 300), especialmente característica en los populismos nacionalistas, donde predominan los discursos centrados en resaltar lo que consideran agravios y males padecidos y originados por los grupos externos o alternativos a la ideología en cada caso defendida (p. 302). Favoreciendo así la radicalización de posiciones, así como la imposibilidad de la comprensión mutua, debido, justamente, a esa carga de emociones negativas hacia el resto de perspectivas críticas o diferentes a la propia.

Siguiendo estas importantes y actuales reflexiones, el profesor Cruz es capaz de configurar una obra que aborda los problemas más relevantes que atraviesa el espacio público actual. Atendiendo a la diversidad de grupos, perspectivas y ámbitos que han surgido en las plurales sociedades características de nuestros días, incorporando, con todo ello, las novedades propias del reciente desarrollo y crecimiento de los entornos digitales y las emergentes redes sociales (p. 325), lo que da como resultado un libro especialmente necesario para hacernos cargo de este amplio y complejo panorama sociocultural en el que estamos instalados, con el fin de promover y buscar posibles vías alternativas que vuelvan a generar un espacio discursivo, en contraposición con la radical polaridad que actualmente parece predominar en todos los espacios comunicativos. Otorgándonos así un

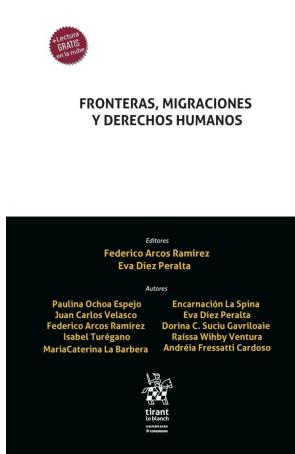
minucioso análisis del problema en cuestión, al mismo tiempo que nos ofrece las herramientas filosóficas clave para posibilitar una vía alternativa a todo el bullicio público predominante.

M.^a DE LOS ÁNGELES PÉREZ DEL AMO

Fronteras, Migraciones y Derechos Humanos

FEDERICO ARCOS RAMÍREZ
Y EVA DÍEZ PERALTA (EDS.)

Valencia, Tirant lo Blanch, 2023, 272 págs.



El libro *Fronteras, Migraciones y Derechos Humanos*, editado por Federico Arcos Ramírez y Eva Díez Peralta, es una obra colectiva estructurada en nueve capítulos elaborados por investigadores de universidades de Europa, Estados Unidos y Brasil. Tiene su origen en el Simposio Internacional “Fronteras y Derechos Humanos”, desarrollado en octubre de 2022 en la Universidad de Almería, y representa el fruto principal del proyecto de investigación FEDER-UAL “Control de Fronteras y Derechos Humanos en el Mediterráneo” de esta institución.

Asumiendo que las fronteras políticas han dejado ser únicamente el límite de las comunidades políticas y se han convertido fundamentalmente en un mecanismo de control, selección y exclusión de millones de personas que desean ingresar en ellas, los autores de este volumen tratan de ofrecer respuesta a diversos interrogantes morales, jurídicos y políticos que permean el escenario global actual de la movilidad humana, en el que casi todos los países son, al mismo tiempo, emisores, receptores y espacios de tránsito de

personas migrantes y en el que han crecido tan significativamente los flujos migratorios Sur-Norte.

Señalar los diversos problemas y efectos indeseados que conlleva la existencia de las fronteras no conlleva, sin embargo, que estas tengan que desaparecer. En este sentido, los autores reconocen sus funciones como un producto humano que delimita las asimétricas relaciones de poder, especialmente ante la ausencia de un Estado global, y posibilitan el marco institucional que garantiza los derechos individuales, la autodeterminación de comunidades políticas y la democracia. Además, las fronteras no son únicamente territoriales y tampoco solamente separan, sino que también conectan y construyen una nueva realidad política en la dimensión identitaria.

Los análisis presentados se remontan a la Primera Guerra Mundial como el hito histórico en el que, como ya se ha indicado, las funciones de control, selección y exclusión comenzaron a prevalecer sobre cualquier otra consideración. Por otra parte, la configuración dominante hasta ahora de las fronteras es un exponente de cómo el modelo político confinado al Estado-nación no basta para lidiar con las fuerzas políticas emergentes en el contexto del cambio climático, la devastación económica y ecológica, los conflictos geopolíticos y otras inestabilidades que generan cada vez más desplazamientos. Así, Paulina Ochoa, en su tentativa de responder la cuestión “¿podemos diseñar un modelo que permita la legitimidad democrática y fronteras abiertas, flexibles y no opresivas?” moviliza, como alternativa al modelo vigente de ‘isla desierta’, un modelo de ‘cuenca hidrográfica’, que plantea su centro en el lugar y no en la identidad o en la noción de propiedad.

Hoy en día, tal y como explica Isabel Turégano, la fuerza del pensamiento político sobre las fronteras está íntimamente vinculada con la idea de la soberanía popular y de los límites de la pertenencia del pueblo y con los mecanismos burocráticos y jurídicos, cada vez más robustos, para distinguir entre personas migrantes deseadas y no deseadas. Por otra parte, Federico Arcos hace mención al *immigration/welfare paradoxe* para referirse al hecho de que la inmigración demanda fronteras más abiertas, mientras que el *Welfare State* funciona mejor con fronteras más cerradas (Arcos). En este sentido, aunque la nacionalidad como derecho determina el alcance de la aplicación y protección de derechos fundamentales, su dimensión política es excluyente y desigual, en la medida en que expulsa a los extranjeros del pacto social restricto a los nacionales, es decir, sirve para incluir y excluir simultáneamente. Las fronteras cerradas representan un mecanismo fundamental para la reproducción de los efectos arbitrarios de la llamada *birthright lottery*, ya que, como sostiene Juan Carlos Velasco, impide que los individuos nacidos en países pobres accedan a las oportunidades y beneficios sociales disponibles en las sociedades prósperas.

El régimen fronterizo adoptado por los países del Norte tiende a multiplicar y estratificar cada vez más las condiciones jurídicas de quienes habitan el mismo espacio político. En términos generales, las personas migrantes pueden residir en un país sin ser plenamente parte de la comunidad política (Turégano). Esta condición varía en función del país de origen, el canal de entrada y el tiempo de residencia. El concepto de “estratificación cívica” permite visibilizar la jerarquía de condiciones jurídicas y los derechos a los que se permiten acceder: quienes gozan de la ciudadanía europea y residen en un Estado miembro de la UE, por ejemplo, disfrutan de una condición muy privilegiada con relación a los demás países, tal como señala MariaCaterina La Barbera.

Se llegó a pensar, tras el final de la Guerra Fría, que la globalización reduciría la importancia de las fronteras. Sin embargo, se observa un proceso de *desfronterización* en el ámbito del comercio, las inversiones y la comunicación y, simultáneamente, de *refronterización*, cuando se trata a la migración irregular y seguridad nacional y de *extraterritorialización* del control migratorio (Velasco). La funcionalidad selectiva de la frontera segmenta la movilidad humana para hacerla gobernable y el aspecto coercitivo que las fronteras presentan, no sólo en su génesis, sino también en su gestión cotidiana, plantea cuestiones sobre la ética y política de los regímenes y controles fronterizos, en especial sobre las diferencias entre los objetivos proclamados públicamente y las consecuencias prácticas de las políticas aplicadas (Encarnación La Spina).

Al menos desde los inicios de la Edad Moderna y de la expansión europea, la frontera ha demostrado también ser una eficaz herramienta de reglamentación económica. El Viejo Continente alberga la mayor cantidad de migrantes del mundo, cerca de 81 millones de personas, de las cuales el 70 % son ciudadanos de la UE. Esta ambigüedad funcional estaría inducida por la lógica del capital transnacional: en la medida en que los Estados juegan a escala global el papel de gestores del mercado de trabajo, los sistemas de control fronterizo, cada vez más sofisticados, constituyen instrumentos esenciales para el filtrado y la selección de la fuerza laboral que proporcionan e intentan moldear los movimientos migratorios (Dorina Suciu). Al mismo tiempo, no puede ignorarse que la inmigración es una fuente de ingresos vital para muchos países de origen, como Gambia, Honduras, Nepal, Líbano, Tayikistán y Toga, en los que las remesas constituyen más del 20% de su PIB (Arcos).

En un contexto en el que los flujos migratorios poseen, cada vez, un carácter mixto, la conceptualización dicotómica de “refugiado” y “migrante económico” ha aumentado aún más el riesgo de desprotección en los sistemas europeo y estadounidense de asilo e inmigración. Como es sabido, de dicha distinción se derivan marcos legales y obligaciones internacionales diferentes, lo que ha sido utilizado

por los Estados para separar los que “merecen” protección y asistencia frente otros que “no la merecen” (La Spina). Muchas veces los migrantes son considerados una amenaza, contribuyendo a la intensificación de la discriminación, la exclusión y la marginación de grupos que, por diversos motivos, no solicitan el refugio formalmente. Además, la condición jurídica de las personas migrantes todavía es precaria. Por ejemplo, la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares es el único tratado de la ONU que no ha sido firmado por ningún país occidental, poniendo en evidencia la falta de acuerdo internacional sobre los derechos de las personas trabajadoras migrantes (La Barbera).

Del mismo modo, la política de readmisión y retorno de la UE constituye, como expone Eva Díez, un componente muy discutido del control de la inmigración irregular por parte de la UE. En particular, los acuerdos de readmisión firmados entre la UE y los países de origen y de tránsito que revelan la propensión a la *externalización/extraterritorialización* del control de las migraciones. Junto a los acuerdos más conocidos, como la Declaración UE-Turquía en 2016 y el acuerdo entre Italia y Libia de 2017, existen otros arreglos informales y no vinculantes, como los celebrados con Afganistán, Bangladesh, Costa de Marfil, Etiopía, Gambia y Ghana, en los que el control de los flujos migratorios se desarrolla en un marco de cooperación entre Estados lleno de zonas grises u opacas. Estos últimos, que niegan la posibilidad de una revisión individual de los casos, con la consiguiente infracción del principio de no devolución de refugiados, siguen centrados en las tasas de retorno de migrantes irregulares y no toman en consideración las garantías fundamentales y procesales de las personas retornadas.

Las estrategias seguidas por el control migratorio en las democracias liberales, reflejadas en las diversas situaciones retratadas en esta obra, son insensibles al hecho de que la migración no deseada representa, casi siempre, la vida perdida, extraviada, desaparecida, y cuyos derechos humanos son violados reiteradamente por y en todo el proceso migratorio. La última escena retratada por Raissa Ventura y Andrèia Cardoso, sobre la expansión global de los centros de detención de migrantes, evidencia los significados deshumanizadores de la migración no deseada.

Las reflexiones desarrolladas a lo largo de los nueve capítulos que integran este volumen colectivo abordan con gran solvencia el desafiante escenario que ofrecen, principalmente, los países de la UE y de los Estados Unidos en relación con la tríada fronteras, migración y derechos humanos. No obstante, continúan existiendo interrogantes que trascienden el ámbito europeo y norteamericano. De ahí que represente un desafío abordar de qué modo la selección de cuestiones tratadas en este libro podría impulsar el análisis de otras regiones del mundo que también emiten,

reciben o son espacios de tránsito de flujos migratorios masivos y complejos. Los flujos migratorios Sur-Sur desafían la concepción político-identitaria y la capacidad de gestión de las fronteras y otras problemáticas en relación con las violaciones de los derechos humanos identificados en el proceso migratorio. Una mirada desde otras regiones permite considerar la identificación de prácticas y acciones alternativas de cooperación y armonización de políticas migratoria a nivel regional, como se ha puesto de manifiesto, por ejemplo, en la repuesta al éxodo masivo de venezolanos en América Latina.

El libro ofrece una contribución importante a la literatura sobre movilidad humana, pues, además de una invitación a investigar sobre diversas cuestiones relativas a los flujos migratorios, articula, a lo largo de todas sus páginas, reflexiones teóricas, críticas, empíricas y normativas. Por todo ello, esta obra, reuniendo investigadores de diferentes instituciones y orígenes, se presenta como una lectura relevante para quienes se preocupan por la movilidad humana contemporánea.

MATHEUS DE CARVALHO HERNANDEZ¹

ADRIANA DOS SANTOS CORRÊA²

¹ Jefe de la Oficina de Asuntos Internacionales y Profesor de Relaciones Internacionales y en la Maestría en Fronteras y Derechos Humanos de la Universidad Federal da Grande Dourados. Fue profesor visitante en el Instituto de Estudios de Derechos Humanos de la Universidad de Columbia. Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3384-4982>

² Trabajadora Humanitaria. Máster en Fronteras y Derechos Humanos y Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Federal da Grande Dourados. Maestranda en Integración Latinoamericana en la Universidad Nacional de La Plata. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0019-0428>

Un alma para Europa

Un modelo de armonía social de base krausista

DELIA MANZANERO FERNÁNDEZ

*Thomson Reuters Proview (Editorial Aranzadi, S. A.U.),
2022, Pamplona, Navarra (España), 169 páginas.*



Recuperando los ideales de respeto y cooperación propiamente europeos, la profesora Delia Manzanero nos ofrece una aproximación a la pregunta por Europa desde la filosofía y tradición españolas, incorporando a lo largo de la reflexión plasmada en estas páginas, una novedosa perspectiva capaz de abordar el derecho internacional a través de la defensa de la educación y la solidaridad. La autora, así, hace referencia al importante papel que la tradición krausista desempeñó en esta labor, resaltando las novedades tanto jurídicas como pedagógicas defendidas en este sentido. Con todo ello, nos muestra una nueva forma de comprender este periodo, así como la formación de lo que hoy en día conocemos como Unión Europea, al exponer la necesidad de atender a los recursos y reflexiones que, desde España, se orientaron hacia el avance y culturización de nuestra sociedad. Dando un paso más allá, Manzanero aborda en paralelo las formas y procesos de modernización españoles, al mismo tiempo que estudia la forma en la que acontecieron en el marco de una nueva visión de Europa, generando una inédita y amplia

perspectiva de tal desarrollo, así como de los procesos y las tradiciones que se esconden tras esta progresiva modernización.

Al acercarnos a la primera parte de su obra, observamos cómo la profesora Manzanero, valiéndose de un tono ameno y cercano, comienza a ilustrar una nueva imagen del conjunto europeo, explicitando la necesaria alusión a las cooperaciones con múltiples países, resultado del complejo y multicultural mundo en el que nos encontramos. Para ello, investiga qué es lo que une a los individuos europeos, presentando “una Europa polifacética y extrovertida” (p.28) al localizar el impulso unificador de “configurar una ciudadanía europea de carácter plural e inclusivo” (p.29), atendiendo de este modo al nexo de unión que permitió la configuración actual y retrotrayéndonos a aquel ideal de equilibrio y armonía, necesario para establecer una comunidad entre los diferentes pueblos y naciones. Al mismo tiempo, la autora nos muestra las relaciones existentes entre este carácter reconociblemente europeo y el desarrollo del derecho internacional del espíritu krausista, el cual incentivó y contribuyó a la creación de un proyecto basado en la cooperación, el respeto y la integración, tanto en España como en su posterior influencia europea. Esta reforma incidía especialmente en la necesidad de garantizar la dignidad de las personas, así como la libertad de la mano de la igualdad, apoyándose en la importancia de la educación, en contraste con los sistemas clásicos que hasta el momento rigieron, influyendo de esta forma en la génesis de la identidad europea como un proyecto común que, al mismo tiempo, asume nuestra irreductible pluralidad.

Al avanzar por las páginas que configuran este escrito, vamos comprendiendo las contribuciones que la tradición krausista realizó en dos sentidos singularmente relevantes. Por un lado, encontramos su contribución en lo referente al desarrollo sociológico y jurídico del proyecto europeo, centrando su atención especialmente en la configuración de la Sociedad de Naciones. Por otro lado, la autora expone la forma en la que los autores krausistas favorecieron y ayudaron a generar las bases para “la europeización y modernización de la ciencia en España” (p.47), aludiendo, con todo ello, a la relevancia que estos procesos tuvieron para llegar a establecer el marco jurídico apropiado, capaz de constituir una serie de derechos humanos fundamentales; todos ellos, regidos por unos ideales de racionalidad, progreso y cooperación de tradición krausista, con proyección en un ideal universal propiamente europeo (p.68). Pero, volviendo nuestra mirada a España, la profesora Delia Manzanero explica la forma en la que estas herramientas filosóficas fueron claves para llevar a cabo “revolucionarias propuestas de reforma sociales” (p.101) profundamente pluridimensionales, llegando a abordar y renovar tanto la dimensión

educativa, como la jurídica y social del país.

Prosiguiendo con su escrito, en la que constituye la segunda parte de su obra, la autora nos presenta algunas revisiones importantes que, desde el krausismo, se realizaron a la tradición liberal, ampliando las consideraciones que el liberalismo había asumido sobre la noción de libertad. Enarbola a este respecto diversas propuestas de mejora capaces de superar las consideraciones más clásicas o tradicionales que se habían realizado sobre este concepto del liberalismo doctrinario (p.105), donde se recuperan las reflexiones de Francisco Giner de los Ríos, así como la posterior tradición filosófica del legado institucionista. En este sentido, la profesora Manzanero expone la importante aportación de esa mirada crítica propia de la teoría krausista, aludiendo a la identificación de las que, según esta tradición de pensamiento, fueron las deficiencias principales del liberalismo. Unas deficiencias que fueron identificadas y señaladas con el fin de proponer una interpretación que superase el modelo previo, abordando, desde nuestra propia tradición, la necesidad de una “función ética y asistencial del Estado” (p.120), con el fin de garantizar un mínimo nivel de igualdad y bienestar social.

Localizándonos, así, en esta “discontinuidad de la cultura liberal española” (p.127) se puede identificar, gracias a la esclarecedora argumentación realizada por la autora, la forma en la que la filosofía jurídica gineriana supuso una superación de las dicotomías y concepciones más clásicas vinculadas con la idea de libertad. Todo ello, con el fin de dar un paso más allá del “derecho formalista y del concepto negativo de libertad” (p.132), al introducir el bagaje filosófico y jurídico necesario para lograr garantizar unos derechos humanos efectivos y compartidos por todos. Se ofrece pues, a través de toda esta configuración y siguiendo de cerca las palabras de la propia profesora Manzanero, “una interpretación mucho más afirmativa y positiva del derecho” (p.132), a través de la cual, se hace patente, siguiendo este desarrollo filosófico aplicado, el afán propio de la tradición gineriana y krausista de preservar tanto la libertad individual como la necesidad de garantizar una reforma social, en virtud de la cual sea posible asegurar una igualdad real entre todos los sectores de la población. Así, se estudiaron las mejores estrategias para ofrecer ayuda y apoyo a todas aquellas personas que se encontraban desamparadas o explotadas, al luchar por asegurar y posibilitar el desarrollo socio-personal de todos los ciudadanos (p.135).

Atendiendo a la actualidad y aplicación de todo lo desarrollado, se hace evidente la transcendencia que esta tradición ha tenido a la hora de configurar el amplio proyecto europeo que llega hasta nuestros días. A lo largo de todo el escrito, se incide en las claves para el mantenimiento de este horizonte comunitario. Las pá-

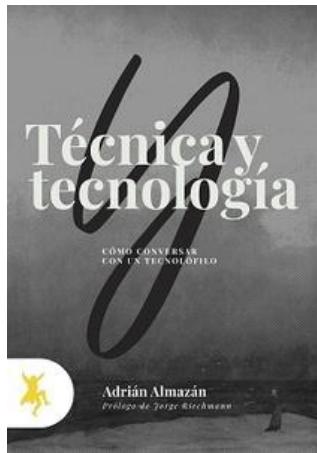
ginas que componen este escrito son un fiel reflejo de aquello que nos uniría entre la multiplicidad propia de los nuevos desafíos a los que Europa debe hacer frente, revelando la unificadora convicción krausista y gineriana de que “la mejor manera de salvaguardar la libertad y el derecho es revindicando un mínimo ético integrado por normas morales y jurídicas” (p.144) que garanticen unas bases de estabilidad, necesarias para asegurar la conformación y el mantenimiento de una comunidad solidaria y responsable (p.158). Finalmente, el libro incide en esa ilusión derivada del proyecto europeísta, así como en las expectativas mantenidas por la filosofía jurídica del krausismo español, en virtud de avanzar hacia un mundo mejor a través del esfuerzo, la comunicación y la comprensión entre las diferentes culturas, colectivos y naciones.

M.ª DE LOS ÁNGELES PÉREZ DEL AMO
<https://orcid.org/0000-0002-1938-9058>

Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnolófilo.

ADRIÁN ALMAZÁN GÓMEZ

*Prólogo de Jorge Riechmann.
Epílogo de Andoni Alonso.
Taugenit eds. 2021. 180 páginas.*



En esta época en la que se busca vender lo máximo posible para obtener el mayor beneficio, los aparatos tecnológicos se han convertido en los productos privilegiados por el sistema económico vigente, hasta tal punto que suele legitimarse el papel de la ciencia por su productividad tecnológica. Es tan poderoso este hecho que la crítica a la tecnología se toma como un ataque a lo más fundamental de la humanidad. *Técnica y tecnología*, el libro que nos ocupa en la presente reseña, está dirigido a un público amplio con la pretensión de darle herramientas para dialogar con esos adeptos y amantes de las tecnologías, tal y como evidencia su subtítulo: *cómo conversar con un tecnolófilo*.

Su autor, Adrián Almazán Gómez, es doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, donde previamente también cursó el Máster en Crítica y Argumentación Filosófica y el Máster en Física de la Materia Condensada y Nanotecnología, así como la licenciatura en Física. Además, es militante en Ecologistas en Acción, donde se ocupa del Área de Digitalización y CEM; su trabajo está mar-

cado por una aproximación a las tecnologías desde una perspectiva ecosocial. El libro que nos ocupa resulta representativo de las principales áreas de trabajo a las que se dedica Almazán, fundamentalmente la filosofía práctica y la filosofía de la técnica. Áreas donde acumula ya cierto recorrido, como muestra su tesis doctoral: *Técnica y autonomía: una reflexión sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis* (UAM, 2018).

La obra está estructurada en cuatro grandes apartados, cada uno de los cuales pretende responder a un determinado tópico con frecuencia esgrimido por los acérrimos amantes de la tecnología, o *tecnolófilos* (como el propio autor los denomina en el texto). Almazán pretende dotar al lector de la respuesta oportuna y adecuada contra el *tecnolófilo*, no con una pretensión meramente erística, sino fundamentalmente reveladora y de aprendizaje. A este respecto puede resultar significativo que, como a nosotros mismos nos ha sucedido, el lector se sorprenda tomando conciencia de ciertos prejuicios que forman parte del sentido común de nuestra época.

I. *Siempre ha habido tecnología y siempre la habrá porque es lo que nos hace humanos* (págs. 15-39). El primer tópico contra el que se dirige reza así: la tecnología forma parte de nuestra naturaleza y, por lo tanto, oponerse a ella no es muy diferente de oponerse al lenguaje. El error, a juicio de Almazán, pasa por no diferenciar la técnica, común a todas las sociedades humanas e incluso a seres vivos no humanos (como muestra el campo de estudio conocido como “técnica animal”), y la tecnología, que es una fase histórica de la técnica exclusiva de las sociedades industrializadas (y como tal un hecho contingente). El autor rastrea ese prejuicio epistémico que sobredimensiona la importancia de las técnicas en disciplinas tan diversas como la paleoantropología, la etnología, la historiografía e incluso la filosofía de la historia, donde el prejuicio alcanza su máximo grado en las teorías conocidas bajo el rótulo “determinismo tecnológico”. Criticará también la identificación de la capacidad para modificar con la capacidad para controlar, así como las ideas antropológicas del *Homo faber* y *Homo economicus*. El análisis de Almazán vincula estos tópicos con uno de los mitos que más han marcado nuestra tradición cultural: el Mito del Progreso. Sus agudas críticas pretenden hacer ver cómo esta serie de tópicos han servido para hacer incuestionable el desarrollo tecnológico, primero en el marco de la Modernidad y luego en el del capitalismo industrial.

II. *No se puede luchar contra el progreso* (págs. 39-89). ¿Qué es el progreso? Lo que sugiere Almazán, influido por su lectura de Castoriadis, es que se trata de un imaginario que conforma el modo en que las sociedades capitalistas se entienden a sí mismas. Su crítica a la fe incuestionable en el progreso radica en que nos sitúa en una posición pasiva ante el curso de una historia que nos trasciende, pero sobre todo en que ha servido como pretexto para justificar lo nocivo del despliegue capitalista e

industrial por parte de los *tecnolófilos*. Así, a lo largo de este capítulo, rastreará los orígenes de dicho imaginario (desde el cristianismo hasta *las Ilustraciones* pasando por Francis Bacon y Karl Marx,), tratando de destruir su carácter normativo y casi-sagrado al sacar a la luz todo lo que se ha escondido tras él (la violencia colonial e imperialista, la industrialización masiva que impide la posibilidad de sociedades sostenibles o la expropiación de nuestros modos de vida). “Ha llegado el momento de que las sociedades occidentales dejen de invisibilizar el precio que la Tierra y sus habitantes han pagado a cambio de su progreso egoísta, cortoplacista y genocida” (p. 40).

III. *Las tecnologías no son buenas ni malas. Lo que importa es cómo las utilicemos* (págs. 89-121). ¿Quién no ha escuchado alguna vez el famoso argumento del cuchillo? Su enorme popularidad muestra que la ideología de la neutralidad de la técnica forma parte del sentido común: “Un cuchillo puede servir para cortar verduras o para asesinar a alguien, por eso no es bueno ni malo en sí, lo importante es lo que haga quien lo empuña” (p. 89). En este capítulo, se analiza la génesis y naturaleza de esa creencia ideológica y es seguramente el más denso del libro, pues, argumentar contra la no neutralidad de la técnica, obliga al autor a movilizar razones ontológicas además de históricas. Se despliega una interesante propuesta sobre la naturaleza de la técnica, que servirá a nuestro autor para pensar en el impacto de las tecnologías tanto a nivel individual como social. Uno de los aspectos más incisivos y originales de su propuesta radica en llamar la atención sobre cómo los individuos y las sociedades son moldeados por las técnicas que producen. La idea es que (tomando su mismo ejemplo inicial) el arco que produce el cazador-artesano también lo moldea a él, influye en los gestos y hábitos de su cuerpo, en su forma de caminar, de portar el instrumento, de mirar al mundo, de alimentarse e incluso de reconocerse a sí mismo, y lo mismo podría decirse para el conjunto de la sociedad. Si un individuo que integra una nueva técnica se ve transformado, todavía más evidente resulta la transformación de una sociedad que desarrolla objetos técnicos de tanta envergadura y complejidad como redes eléctricas o centrales nucleares. Por otra parte, Almazán toma precauciones para que ello no desemboque en un determinismo técnico del tipo abordado en capítulos anteriores. Su propuesta, como se puede ver, pasa por una filosofía de la técnica que estudia los objetos técnicos de una forma no neutral, es decir, atendiendo su dimensión política y social.

IV. *Sólo la tecnología puede sacarnos del lío en el que la tecnología nos ha metido* (págs. 121-142). En este último capítulo, trata de mostrar que el mundo industrial no es la mera composición de objetos neutrales que los *tecnolófilos* piensan. Nuestra sociedad no es la sociedad capitalista primitiva más las tecnologías que produjo el industrialismo, sino otra distinta que se ha visto transformada cualitativamente por

los objetos técnicos que ha producido (algo que se sigue de la filosofía de la técnica que ha propuesto inmediatamente antes). Se dirige así contra otro de los tópicos más habituales de los que echa mano el *tecnolófilo* y que da título al capítulo, llegando incluso a sugerir que la tecnolatría es una nueva religión. Buenas son las razones para pensar que así sea, pues es cierto que demanda una fe inquebrantable en las tecnologías como soluciones quasi-mágicas a nuestros problemas; tecnologías que, por añadidura, dibujan en el horizonte la promesa de una salvación inmanente, como la mutación transhumana, la extensión y eternización de nuestra raza en la conquista de la Galaxia e incluso la inmortalidad biotecnológicamente asistida. “La tecnociencia, una caja negra mágica responsable de nuestro bienestar, se ha convertido en un nuevo Dios” (p. 126).

Insiste también el autor en que continuar con la desbocada expansión industrial condena a nuestra civilización al suicidio. No hay que mirar la lejanía de una catástrofe futura: Almazán nos advierte, por el contrario, que los accidentes y desastres son parte del funcionamiento normal de nuestras sociedades industriales (algo que parece evidente si tenemos en cuenta que encadenamos ya la crisis financiera del 2008 con la provocada por la pandemia de la covid-19, en el marco más amplio del ecocidio en curso). Más que progresar, lo que hemos conseguido al inundar de tecnologías todos los ámbitos de nuestras vidas es lo contrario: padecemos un *retroprogreso*. Si seguimos presos de la lógica que nos impone el imaginario del progreso es, en parte, por la inercia que las sociedades capitalistas e industriales han adquirido a lo largo de los años. Una inercia que Almazán se preocupa por analizar acudiendo a la película *Rompenieves* (estrenada en 2013 y dirigida por Bong Joon-ho), la cual escenifica un mundo asolado por una crisis climática cuyos únicos supervivientes están atrapados en un tren en continuo movimiento. Un escenario que refleja muy bien nuestra condición de prisioneros en una sociedad industrial, cuya expansión choca contra los límites biofísicos del planeta.

Esta obra (que resulta de gran ayuda para tomar conciencia de la trágica tendencia que siguen nuestras sociedades y sin duda recomendamos si es que uno quiere entender lo ilusorio de ciertos tópicos modernos referentes a las tecnologías) concluye que difícilmente quedará algo que conservar si los pocos conscientes de la gravedad del desastre en curso se limitan a apartarse.

Y además, ¿apartarse en qué dirección, parapetarse dónde? (...) No nos queda más remedio que asumir la tragedia de una lucha tan imprescindible como titánica. Y no olvidar que tanto la sociedad industrial como sus tecnologías no dejan de ser creaciones sociales e históricas y, por tanto, la posibilidad de cuestionarlas y transformarlas siempre está abierta. La gran pregunta es ¿cómo lo haremos? Y, sobre todo, ¿con qué las sustituiremos? (p. 142).

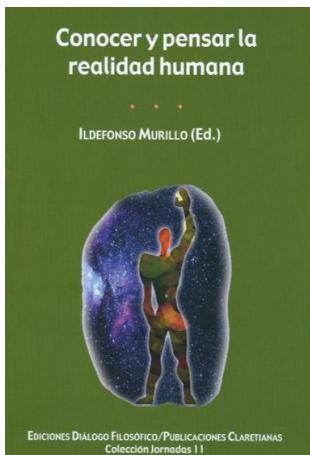
En las últimas páginas del libro apunta hacia una alternativa con conciencia eco-social y de tipo decrecentista, donde el autor advierte sobre la importancia de que aprendamos a vivir como seres finitos y ecodependientes de nuestro entorno. Pese a ello, Almazán aclara que el objetivo no ha sido, ni mucho menos, responder de forma concluyente a estas cuestiones (sí tenderá a ello en textos posteriores, en los que escribe acerca de *tecnologías humildes* o “energías renovables realmente renovables”), sino más bien mostrar la necesidad de plantearlas, así como denunciar lo irracional de que todo continúe indefinidamente igual. ¿Seguiremos asumiendo los dogmas que se ha encargado brillantemente de desmontar a lo largo del texto?

ADRIÁN RAMA, IVÁN PAZOS, PABLO BORES Y EDUARDO TORRES

Conocer y pensar la realidad humana.

VV.AA.

(Ildefonso Murillo Ed.)
Madrid, Ediciones Diálogo Filosófico,
Colección Jornadas 11, 2023, 399 p.



Corresponde esta obra a lo tratado en las undécimas Jornadas de Diálogo Filosófico, que cumplen un papel relevante en el ejercicio académico de la filosofía en España. Tanto su fundador, Ildefonso Murillo, como el continuador, José Luis Caballero, profesores de la USAL, se han decantado siempre por una reflexión sistemática de la filosofía más que histórica. Estas Jornadas, celebradas en junio 2022, exponen dos grandes temáticas: “Posibilidad y límites de la perspectiva científica” y “El reto de las antropologías filosóficas”. Los ponentes han sido muchos y también hay un número relevante de comunicaciones. Aunque todas son interesantes, señalarémos algunas.

En la primera temática, estudiosos muy reconocidos abordan temas como los siguientes: Carlos Beorlegui (Universidad de Deusto), en un significativo recorrido, expone “Dos modos complementarios de acercarse a la realidad humana: ciencia y filosofía”; Leopoldo Prieto (Universidad Francisco de Vitoria), en “El reduccionismo biológico. Posibilidades y límites de las neurociencias”, defiende la espiritualidad

del alma en una línea de investigación reconocida en sus muchos estudios. Otros artículos exponen el conocimiento de la realidad humana: ya desde la psicología, Teresa Sánchez (UPSA); desde la sociología, Javier Elzo (Universidad de Deusto); desde la antropología cultural, Jacinto Choza (Universidad de Sevilla). Lydia Feyto (UCM) aborda el tema del transhumanismo y José Luis Caballero (UPSA) de la evolución, estudios de los que son profesores muy competentes.

En la segunda temática, “El reto de las antropologías filosóficas”, se proponen algunos temas históricos, a pesar de lo mencionado más arriba. Así, M. Carmen Dolby (UNED) lo aborda desde el agustinismo; Alfonso García Marqués (Universidad de Murcia) se acerca desde Aristóteles y Santo Tomás; Ildefonso Murillo (UPSA), desde Locke y Leibniz; Ana Andaluz (UPSA), desde Kant; Antonio Sánchez Orantos (UPCO), reconocido experto de la filosofía y la mística, se adentra en “La interioridad en la filosofía contemporánea. La frontera mística de la filosofía contemporánea” mediante unas reflexiones bellas y profundas; José M^a Vegas (Estudio Teológico de San Petersburgo) nos acerca a la filosofía rusa de Vladimir Soloviov desde la triple realidad de la naturaleza humana: cuerpo, alma y espíritu y la centralidad de la dignidad. Jesús Conill (Universidad de Valencia) expone un tema del que ha reflexionado últimamente en libros y artículos, la defensa de la intimidad corporal frente al naturalismo o fisicalismo, pues esta es arraigo o raíz del ser humano “Comprender la persona humana desde la intimidad corporal”; Carlos Díaz (UCM), en un original artículo, se refiere a “La persona humana, palabra y obra”; Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), en “Elogio a la obediencia”, resalta el equilibrio entre obediencia y libertad; Adela Cortina (Universidad de Valencia) en su ponencia “¿Valores femeninos, valores masculinos? El patrimonio ético de la humanidad” destaca, como hiciera en *Ética sin moral* (1990) y en otras intervenciones, la obra kantiana *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) para señalar algunos debates sobre lo masculino y lo femenino en diversas épocas y defiende una ética de toda la humanidad, cordial y basada en la dignidad y en el relato de la alianza, como se adentra en su obra de 2001. Otros temas igualmente interesantes son: la muerte expuesta por Juan José García Norro (UCM) con una elocuente meditación y por Ricardo de Luis Carballada (Facultad de Teología de San Esteban. Salamanca); y la resurrección estudiada por el gran conocedor de esta temática, el catedrático de Santiago de Compostela, Andrés Torres Queiruga y la antropología feminista por Carmen Velyos (USAL).

Las comunicaciones son varias. Algunas presentadas por profesores con prestigio que no habrán podido participar como ponentes dado el tiempo y la invitación que se les puede asignar. Destacaré pocas, unas porque, debido a nuestra investigación, deseo señalarlas, como la de Carmen Herrando (Universidad San Jorge. Zaragoza)

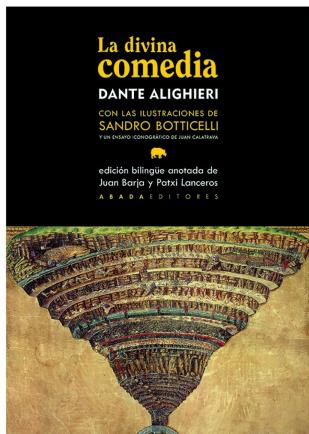
“La propuesta antropológica de Josep María Esquirol”, puesto que actualmente contamos con jóvenes filósofos españoles, como Josep María Esquirol, a la que dedica su comunicación mediante una bella y profunda interpretación. Otra buena sorpresa es la de Joan Cuscó Clarasó (Universidad de Barcelona) “Antoni Oriol Anguera y la realidad humana”, interesantes también las dedicadas al transhumanismo de Felipe Jaramillo (UPB de Medellín. Colombia) y la de Miriam Martínez Mares (Universidad de Valencia). Destacaré otras como la de Jon Mentxakatorre (Universidad de Mondragón), gran experto en la obra de Tolkien; y la de Luis Javier Moxó Soto sobre la antropología de D. Luigi Giussani, puesto que nos dan a conocer nuevos autores desde un profundo análisis y conocimiento. La obra es muy recomendable.

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS

Un lugar sin límites. Música, nihilismo y políticas del desastre en tiempos del amanecer neoliberal

ALBERTO SANTAMARÍA

Ediciones Akal, Madrid, 2022.
296 páginas.



El último libro del filósofo y profesor de Teoría del Arte de la Universidad de Salamanca, Alberto Santamaría, se une a la abundante bibliografía académica aparecida en los últimos años sobre el neoliberalismo. Tal y como el propio título de la obra expresa, se pretende dar cuenta de cómo el neoliberalismo –en su caracterización europea– no solo conllevó una transformación de la sociedad en términos económicos –convirtiendo el mercado y sus dispositivos en la esfera dominante de todas las relaciones sociales–, sino que supuso un cambio radical en la cultura y, en general, en todas las esferas de acción: dispuso una racionalidad que acabó gobernando el mundo. En este sentido, *Un lugar sin límites* se vincula íntimamente a los numerosos trabajos (*En los límites de lo posible*, 2018; *Alta cultura descafeinada*, 2019; *Políticas de lo sensible*, 2020) que el autor ha publicado recientemente sobre la cultura contemporánea y la crítica cultural. En ellos, la cultura no se reduce a una expresión mecánica de la vida política o económica o a un ámbito sectorial, sino que está inserta en el núcleo de todas las relaciones sociales.

Este libro, sin embargo, se sitúa en un terreno más complejo y ambiguo. Mientras que en sus otros trabajos el autor se centra en la cultura y las artes, en este libro se aborda el tema de la música. La música, en este contexto, no es solo un elemento secundario o un complemento, sino que es el eje central alrededor del cual gira todo el argumento. La música es la fuerza motriz que impulsa las políticas del desastre, que es la esencia del neoliberalismo. La música es la que permite a los neoliberales gobernar el mundo, que es lo que el autor pretende demostrar.

En la estela de los mejores estudios culturales –Thompson, Hoggart, Williams, Hall, Fisher–, Santamaría concibe que los procesos culturales se articulan con los económicos y políticos. Presenta una compresión de la cultura cuyo núcleo es móvil, inaprensible y, en la medida en que está siempre en disputa, está determinado por las transformaciones sociales que la circundan. La compresión que Santamaría ofrece enlaza los procesos culturales con las prácticas y expectativas que determinan la vida de las gentes. Afectan, en términos spinosistas, a todas las relaciones sociales, las decisiones electorales y, por supuesto, a los espacios cotidianos rutinarios. Para Santamaría, que ha leído bien a Hayek, esto fue rápidamente comprendido por el neoliberalismo que buscó desde su “amanecer” la forma de estabilizar su relato, su racionalidad, su dominación y su hegemonía. Como puso de relieve Stuart Hall en *El largo camino de la renovación* (2018), el neoliberalismo reformó de manera profunda la sociedad a nivel afectivo y cultural. Las nuevas tendencias políticas y económicas que habían surgido con el capitalismo de postguerra contribuyeron a reformular las costumbres, los patrones y los modelos de la vida cotidiana. De modo que, cuando el neoliberalismo entró en escena, lo hacía ya sobre una serie de afectos y prácticas que se habían ido configurando durante los conocidos como treinta gloriosos, pero también durante las manifestaciones por los derechos civiles y contra la Guerra de Vietnam. El neoliberalismo daría respuesta a una serie de deseos obturados que habían emergido de una nueva concepción de la libertad originada durante el Estado del Bienestar y su sociedad de mercado y consumo, absorbiendo los nuevos elementos afectivos (felicidad, creatividad, autonomía, etc.) de una sociedad industrial en decadencia y crisis. Dicha concepción de la libertad, que explotó con el 68, como ha acertado a ver Santamaría, no supo ser articulada por la socialdemocracia europea o, en general, por la izquierda occidental, que no llegó a comprender los cambios en los niveles más profundos de la subjetividad. Bajo esta perspectiva, Santamaría nos presenta un libro que, reconociendo con acierto la voluntad de totalidad del neoliberalismo; es decir, la articulación de *lo posible* como subalterno; procura, al mismo tiempo, vislumbrar cómo el punk pretendió concretarse como un espacio disruptivo frente al “avance viscoso y fantasmático del neoliberalismo”; pero, también, articuló un momento popular. “Cualquiera podía hacer esto”, apuntó David Johansen, cantante de los *Dolls*. Consistió en una respuesta a las ataduras de un modelo social obsoleto, un cuestionamiento del orden. Si bien, bajo el lema de *no future*, el punk no fue capaz de ofrecer, como sostiene Santamaría, un programa político. Los grupos punk acabarían transformando el nihilismo y la destrucción en un fetiche. Aunque el punk fue lentamente desactivado por el neoliberalismo a finales de la década de los setenta, representaría un grito de negación o resistencia de una generación ante una serie de promesas incumplidas.

Este gesto disruptivo sería, para Santamaría, lo recuperable del punk. Y, eso es, precisamente, lo que lo convertiría en una “ética”. El punk sería “un gran no” a la forma en que se entrelaza el poder y la vida cotidiana.

Con el fin de explicar cómo el punk llegó a convertirse en una de las vanguardias artísticas más populares, Santamaría ha dividido su libro en dos partes excepcionalmente redactadas y muy bien informadas. En la primera, explica la dificultad de separar la práctica cultural del contexto político y económico en el cual se entraíza. Bajo esta premisa, la creatividad no se reduce a mero recurso individual. Se trataría de “partir del entrelazamiento de este sujeto con la experiencia colectiva” (p. 30). El punk constituiría un ejemplo de lo que Raymond Williams ha denominado “forma emergente”: una formación afectiva, antagónica de lo dominante, conformada de manera lenta e imprevista caracterizada por un sentido negativo. Santamaría, recuperando a Lucien Godmann, reitera que los procesos culturales no pueden ser absorbidos por completo. Siempre hay un afuera, una disonancia, que permanece en pugna en el marco de las relaciones económicas y políticas. Dicho con otras palabras, la política o la economía no colma la cultura. Santamaría descubre “una grieta cultural” llamada punk en el relato del neoliberalismo primerizo. Sin embargo, tal y como el autor llega a reconocer, el neoliberalismo también sería una abertura cultural en el orden establecido de la postguerra. El punk y el neoliberalismo compartían su emergencia como consecuencia de una reacción frente a la crisis del orden industrial. La diferencia radicaría en que, si bien el neoliberalismo ofrecerá un mecanismo de reacción mediante el mercado, el punk lo llevará a cabo mediante la negación. Esta es la clave del libro de Santamaría: el punk es “antes una filosofía (una ética y una política) que una práctica” (p. 35). Lo es, en la medida en que, al modo gramsciano, presenta un componente crítico. En consecuencia, el punk tendría una poderosa impronta política, expresaría un sentimiento de contestación que, lejos de nostalgia por el pasado, se vincula a un espacio comunitario de conflicto y disidencia dominado por una estética comunitaria de cazadoras de cuero, imperdibles y cabellos encrestados plena de energía subversiva.

No obstante, y esta es su tragedia, el punk revelaría su impotencia hacia el presente en su ausencia de proyecto de futuro. Lo que, en gran medida, acercaría el punk a concepciones impolíticas, que reducirían la negación a gestualidad y la resistencia a simple contestación. De ahí, quizás, la facilidad con la que el neoliberalismo difuminó el gesto protestario del punk, vaciándolo en el *ska*, el *glam* y el pop de los ochenta; o como sucedió en el caso patrio, en *realites shows* o documentales para Netflix. Se debe recordar aquí la conocida frase del editor de *Sniffin' Glue*, Mark Perry que anunciaba que: “El punk murió el día que *The Clash* firmó con la CBS”.

El grupo firmó un contrato de 100.000 libras que generó el malestar entre sus fans y no pocos problemas entre la banda.

La segunda parte se titula “Sin límites. Yo es otro. Escenas para una nueva mitología”. En ella, sin descuidar el aspecto académico, haciéndose cargo de fuentes orales y con un marcado carácter autobiográfico, tanto en la selección de las letras como de los protagonistas, Santamaría lleva a cabo la presentación de la escena punk desde sus orígenes hasta las derivas literarias del *ciberpunk* –, aunque sabe que “no existe un relato correcto y real del punk” (p. 136). A través de la figura de Arthur Rimbaud – considerado como el primer punk por Patti Smith –, Santamaría entronca el movimiento subversivo con la Comuna de París. La Comuna simbolizó una ruptura con el orden capitalista recién consolidado, tanto con el modo de producción como con el orden social establecido. El punk recogería esta larga estela de luchas para recrear un sujeto nuevo y un imaginario colectivo frente al orden impuesto sobre la vida. Leída desde Rimbaud, la Comuna se constituye como un acontecimiento que desborda el orden de forma creativa. Es un desborde que no puede ser fagocitado por completo, un poema que se prolonga hasta el presente. Santamaría lo proclama en la voz radical de Rimbaud en un verso del que se hará eco el punk: “¡Encuentra flores que sean sillas!”. El punk conectaría con la vida que late por debajo y que se niega a ser subsumida: la vida de las personas heridas en la recesión de los años setenta del siglo XX y de aquellas arrastradas de manera violenta y autoritaria hacia el neoliberalismo. El punk se descubre, entonces, como un estallido ante un presente doloroso, como un desprecio a los símbolos de autoridad, como una voz de los marginados. De ahí, su mirada hacia lo salvaje, su gesto infantil, su refugio en lo no-adulto, en lo telúrico y en lo esquizoide, que aproxima, como ha destacado Santamaría, el punk al romanticismo. De ahí que J. G. Ballard se convirtiera en el autor de cabecera de toda una generación, desde Ian Curtis al post-punk electrónico. En el punk, el arte no puede reducirse a lo establecido. No debía adquirir institución, cuando toda institución debía ser abolida. Es una manifestación del deseo de una vida plena que no admite límites ni aburrimiento, que lleva la soberanía al exceso y, en consecuencia, a su vaciamiento. No obstante, hay que recordar que, cuando el neoliberalismo autoritario de Thatcher y Reagan se impuso con aclamaciones a la tradición, a la familia, al individuo y al orden, al punk no le quedó más que la búsqueda de la devastación, incluso la del propio sujeto. Bowie dio cumplimiento de ello cuando aseveró que “no había nada a lo que aferrarse”. Por ello, Santamaría culmina que el punk estaba destinado al “nihilismo autodestructivo” (p. 169). Generó a un sujeto que se reveló contra las formas de subjetividad propias del capitalismo industrial, pero, frente al sujeto neoliberal que compensaba su pulsión de muerte con el principio de placer que los dispositivos de

consumo y competencia ofrecían, el punk solo satisfizo su pulsión con la destrucción del orden establecido que no era otra, para todos ellos, que la del propio sujeto.

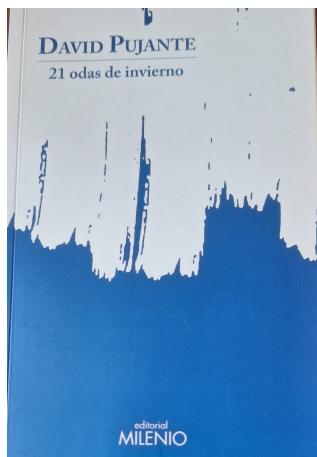
En suma, como muestra el brillante trabajo de Alberto Santamaría, el punk consistió en un gesto romántico que llevó a cabo una exploración de la realidad gracias a la potencia expresiva de las nuevas subjetividades. Aquella ironía punk no ha desaparecido y, como tal, aquel gesto disruptivo todavía continúa. No obstante, su gesto marcadamente impolítico propició la aceptación de la cancelación del presente que el neoliberalismo afirmaba, como vislumbró Mark Fisher. La devastación se transformó en una desesperación que, para aquellos sujetos, solo pudo ser aligerada por la competencia y el consumo. El punk no pudo con Reagan y Thatcher.

DAVID SOTO CARRASCO.

21 odas de invierno,

DAVID PUJANTE

editorial Milenio, 2023.



Con una poesía clara y limpia David Pujante se adentra en la búsqueda del ser, mejor, del tiempo del ser. En su primer poema, *Los dones de la noche*, observa el paso del tiempo en su vivir, también del amor y de la pasión. Todo ello con serena y audaz nostalgia, aunque toda nostalgia es una “herida del tiempo”.

El tema de Gabriel está impreso de melancolía también de nostalgia, porque el amor pasa, aunque se queda siempre.

Aún más profundo, si cabe, el poeta se pregunta en *La verdad hija del tiempo* por la verdad, de nuevo, por el tiempo y algo que le bulle siempre en su interior: ¿qué es la fama? Probablemente un deseo de reconocimiento radical de la naturaleza humana, que puede causar dolor si no se sabe encauzar.

En la serena, pero dolorida poesía, clama en *Ausencias* por aquellos a los que amó, ¿dónde están? ¿qué hay de la vida en ese tejerse de ausencias y presencias? ¿qué queda?

El siguiente poema es un precioso y bien labrado soneto que finaliza en un bello y elevado terceto.

La casa tiene más que sabor a hogar, porque está personificada en sus padres, junto a ellos encuentra amparo, mientras fuera suceden las tormentas. La casa es uno de los grandes temas filosóficos desde los griegos a Martin Heidegger o Martin Buber, entre otros.

De nuevo, *Meditación sobre el tiempo*, en una reme moranza a los versos de Jorge Manrique. *Variaciones sobre un vaso roto* retoma la meditación sobre la vida y la muerte, el pasar del tiempo y, de nuevo, la fama.

En una primera lectura *Permanencia* nos parece el poema más logrado, por su sencillez y trasparencia que parece entendible a cualquier lectura, a cualquier escucha.

El muchacho de Cross Plains prepara su revólver recobra el paraíso perdido de la infancia, el recuerdo de los padres, el tiempo de juegos y entretenimientos en una casi total libertad. Entre sus versos destaca, a nuestro parecer, “Todo ya es finitud para mi alma” (p. 43)

Intenso. Así es el deseo, aunque junto al deseo también está el olvido. Otro poema *Los anteojos rotos del profesor Fadigati* habla de nuevo del deseo, siempre nuevo, siempre también hacia la catástrofe. El saber de las sirenas ahonda en este ser deseante del humano vivir reconociendo su poder y su fugacidad, al unísono, como dos cabezas bifrontes.

La felicidad de las lentejas, buen poema que trae a nuestra memoria aquella tarde-noche del 31 de diciembre de 1936 en la que Unamuno muere de pena en su Salamanca.

Magnífico el poema *De libros*, especialmente, la última estrofa.

Las rosas del silencio consuman la elegía en la que este poemario se sumerge, de forma serena, consciente, dolorida y sabia.

Un poemario que reclama ser leído una y otra vez.

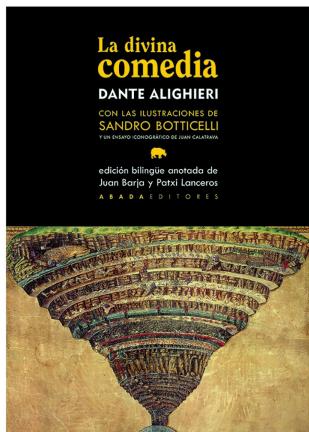
JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS

Bailar encadenados

Pequeña filosofía de la libertad (y sobre los conflictos en el ejercicio de las libertades en tiempos de restricciones ecológicas)

JORGE RIECHMANN

Postfacios de Marta Tafalla y Adrián Santamaría.
Ed. Icaria, Barcelona 2023. 316 pp.



En un poema escrito hace tres lustros y titulado CATASTROFISMO, Jorge Riechmann escribía: “Lo preocupante no es —nos advierten—/ la violencia de la publicidad/ y el terrorismo del dinero// Lo que debe angustiarnos/ es la terrible dictadura ecológista en cierres/ que pretende limitar la libertad de subirnos al avión/ caiga quien caiga” (p. 150 de *El común de los mortales*, Tusquets, Barcelona 2011). Buena parte de *Bailar encadenados* podría entenderse como un desarrollo reflexivo de lo planteado en aquellos versos: cómo entender *el ejercicio de las libertades en tiempos de restricciones ecológicas*. Y es que la vida humana y la vida terrestre nunca se habían visto tan amenazadas como lo están actualmente. Nos enfrentamos a una crisis ecológica global causada por el propio ser humano que amenaza con destruir gran parte de la vida en nuestro planeta o, siendo más realistas, a nosotros mismos. No dejamos de chocar con datos y hechos que parecen confirmar esto: nuestro sistema productivo cae en constantes crisis económicas, la biodiversidad se está perdiendo, las naciones se encuentran en conflictos constantes por la lucha de recur-

tamientos a una crisis ecológica global causada por el propio ser humano que amenaza con destruir gran parte de la vida en nuestro planeta o, siendo más realistas, a nosotros mismos. No dejamos de chocar con datos y hechos que parecen confirmar esto: nuestro sistema productivo cae en constantes crisis económicas, la biodiversidad se está perdiendo, las naciones se encuentran en conflictos constantes por la lucha de recur-

sos, los combustibles fósiles van superando sus céritos o lo harán pronto y la economía (concretamente del Norte global) parece estar creciendo de forma imparable en un planeta de recursos limitados a costa de la pobreza del otro hemisferio. Esta apabullante situación puede dar pie a preguntas cargadas de una sensación de desasosiego e impotencia. ¿Cuál es nuestro papel como individuos en el contexto de una crisis global? ¿Cómo actuar moralmente en un mundo que está articulado injustamente? ¿Qué margen de acción tenemos? Y, en último término, la pregunta que concentra todas las anteriores: ¿hasta qué punto podemos considerarnos realmente libres?

Esta es la cuestión que Jorge Riechmann intenta responder en su obra *Bailar encadenados. Pequeña filosofía de la libertad*. El autor, formado en numerosos y diversos ámbitos como las matemáticas, la política y la filosofía, esboza dicha cuestión partiendo desde una perspectiva multidisciplinar y adoptando el enfoque ecológico-social que tanto caracteriza su pensamiento filosófico y su extensa obra (y que ya vemos adelantado en el subtítulo). Todo ello lo hace a través de una voz cercana —en ocasiones cuasiliteraria— que consigue guiar al lector a través de cuestiones complejas, de una forma sencilla pero rigurosa.

La imagen que da título a la obra y que el autor nos ofrece como metáfora de las posibilidades de nuestra libertad la toma de Nietzsche. Ante las crisis ecológicas y sociales, no nos queda otra que bailar encadenados, esto es, ser conscientes de nuestras restricciones para poder movernos conscientemente dentro de ellas.

Así pues, y siguiendo las líneas de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, este libro construye una imagen de la libertad atravesada por ese “bailar con cadenas”. ¿Qué es la libertad sino un aceptar los límites, es decir, aquello que nos condiciona? En un mundo limitado parece contradictorio pensar en una libertad que no aceptara los propios límites en los que se encuentra sometida. Al pensar en la idea de libertad probablemente acudan a nosotros dos cuestiones: por un lado, la responsabilidad moral, que parece implicar el propio concepto de libertad y, por otro, el determinismo. Se diría que este último cuestiona el ámbito de la libertad. Sin embargo, si adoptamos una posición compatibilista, no es contradictorio afirmar conjuntamente el determinismo físico-natural y la libertad y responsabilidad humanas, puesto que cada uno de estos términos describiría una porción de la realidad concreta configurándose así dos lenguajes distintos. Partiendo de este compatibilismo el libro se enmarcaría en una postura *naturalista poética* (tal y como la ha defendido, por ejemplo, Sean Carroll en su obra *El Gran Cuadro*, Pasado & Presente, Barcelona 2017): naturalista, en tanto que únicamente existe un mundo que no se explica a través de términos trascendentales, y poética, porque hay más de una forma de hablar sobre dicho mundo. La posibilidad conjugar libertad humana y determinismo nos hace ser conscientes de que somos libres, sí, pero no incondicionados. Asimismo,

la libertad se entendería como una cuestión de grado, que puede ampliarse gracias a las realimentaciones (¡importancia de los *feedback loops*!) y mediante un ejercicio de análisis de información y de toma de decisiones.

Dicha comprensión de la libertad es el punto neurálgico de este libro que nos hace navegar entre sus páginas al estilo de bolina. En este sentido de navegar camina la libertad, porque cuando uno encuentra el ángulo preciso desde donde sopla el viento es capaz de sacar ventaja y conseguir avanzar en zigzag contra la dirección de este, adaptando sus acciones a las condiciones externas. Entonces, ¿sería posible navegar contra la dirección del viento? Dicho de otro modo, ¿hay posibilidad de ser libres si la libertad se encuentra limitada? ¿Podría ser el conocimiento del límite precisamente el garante de posibilidad de la libertad? Muchos quizás pecarían de fatalistas, pero lo cierto es que conocer y aceptar la multiplicidad de condicionamientos y dependencias nos ofrece una ganancia en grado de libertad. En un ambiente de interdependencia y ecodependencia, este navegar tan propio de la libertad tiene que ser pensado en clave comunitaria: “la libertad individual y autonomía personal solo pueden realizarse en lo común: son un proyecto colectivo” (p. 113). En este sentido, podemos llegar a atisbar que la libertad no pasa por hacer aquello que individualmente nos apetece o por dominar la naturaleza en favor de un progreso a veces ilusorio, sino que la libertad avanza con la construcción de una autonomía personal y también colectiva, sin olvidar a los demás ni el mundo *overshoot* que habitamos. Una libertad que se ve amenazada por el Big Data y el control proveniente de las GAFAN, las plataformas oligopólicas del capitalismo digital entre las que se encuentran, por ejemplo, Amazon o Netflix.

Ahora bien, la pregunta que se hará el inquieto lector o la curiosa lectora: ¿podemos obtener dicha libertad en nuestro iluso afán por controlar la situación? ¿Hay cabida para lemas tales como *take back control*? A saber, ¿es posible generar nuevas formas de vida que incluyan la praxis humana, la autoconsciencia y la libertad colectivas como respuesta ante las emergentes crisis planetarias? ¿Seremos capaces de recuperar el control y evitar el inminente colapso? ¿O simplemente se nos ha escapado de las manos?

Pues bien, si los elementos clave para la libertad humana son la deliberación y la racionalidad colectiva, lo cierto es que nuestro margen de acción se reduce cuando tomamos conciencia del verdadero problema: *el Aprendiz de Brujo*. Dicho con otras palabras, aquello que Marx, analizando el fetichismo de la mercancía, ya denominaba “dinámicas automatizadas” o, lo que es lo mismo, “dinámicas sistémicas fuertemente reificadas” en términos de Riechmann. Lo fácil sería pensar que nuestra situación social y cultural está agravada por culpa de unos pocos y poderosos *neocaciques* creadores de desigualdades y crisis ecosociales; y, sin embargo, el problema es mucho mayor. Tal y como advierte el autor, nos enfrentamos a dinámicas

estructurales impresas en una *trampa del progreso* que ha alimentado ciegamente la reproducción ampliada del capital y la expansión de la tecnociencia como fuentes de desarrollo económico y vital. Ejemplos son la Megamáquina de Lewis Mumford, el Gran Autómata de Marx o la Gran Ameba de Nate Hagens: dinámicas impersonales y automatizadas, sin sujeto, que se entrelazan en la espiral de una tecnocracia arrogante, cruel y devastadora. ¿Es este nuestro trágico destino, un suicidio colectivo equiparable a pocas escenas como las de Hamlet? La respuesta es NO. En un plano en el que el curso de la evolución humana es impredecible, indeterminista y coevolutivo, todavía hay margen de acción para abandonar el fatalismo. En palabras de Isaiah Berlin “el determinismo y la responsabilidad son incompatibles”; nos enfrentamos a procesos con muy poco sujeto, sí, pero con sujeto. Y, si bien debemos abandonar toda ilusión de control y sus ulteriores concepciones de “libertad”, ello no es motivo para desacreditar la responsabilidad personal de cada uno. Tal y como dice el autor, la diferencia entre poco y nada es decisiva para asegurar un futuro, aunque los futuros ya estén acotados: *fracasar mejor* es el lema (aquel que en 2013 dio título a otro de sus libros: *Fracasar Mejor*, Eds. Olifante). Tal y como dice Riechmann, el naufragio es inevitable, pero podemos “intentar maniobrar con alguna habilidad el Titanic y crear mejores condiciones para el salvamento de los pasajeros, [...] comenzar ya a construir más botes salvavidas, y a organizar las formas de cooperación solidaria que puedan reducir los costes del naufragio” (p. 245).

Sin duda, este libro no tan solo infundirá sobre el lector, como diría Riechmann, auténticos *anticuerpos contra el capitalismo*, sino que servirá de impulso para desarrollar nuevos espacios de deliberación colectiva. En este sentido, cabría empezar a caminar juntos en aquello que Riechmann denomina *ecosocialismo descalzo* (ya en su libro *Ecosocialismo descalzo*, Eds. Icaria, 2018, en coautoría con Adrián Almazán Gómez, Carmen Madorrán y Emilio Santiago Muiño); entendiendo que lo mejor que podemos hacer ahora es adaptarnos al declive, tratando de buscar formas viables de vida humana buena en un mundo que ya poco tiene que ver con el aclamado y lejano Holoceno. “Seamos timoneles responsables en el gobierno de nuestro navío espacial Tierra” (p. 246), tan solo así podremos asumir las consecuencias de nuestros actos por las buenas: sin tecnolatrías, sin autoengaños, sin cortoplacismos; y priorizando la construcción de una cultura, no de piratas saqueadores, sino de simbiosis con la naturaleza (asunto que Riechmann trata en su libro *Simbioética*, Eds. Plaza y Valdés, 2022). Esto es, en fin, libertad. Pero libertad conjunta, sin olvidar la fórmula nietzscheana que atraviesa esta pequeña filosofía en tiempos de restricciones ecológicas: una oda a la vida, algo así como *bailar encadenados*.

BORJA DELGADO FERNÁNDEZ,
SANDRA CAMPOS FERNÁNDEZ,
LUCAS MARTÍN OLIVA

Ética del rewilding

CRISTIAN MOYANO

(Prólogos de Deli Saavedra y M^a José Guerra.)
Plaza y Valdés Editores,
Madrid, 2022. 338 páginas.



¿Es el holobionte la cuarta afronta a la humanidad, después de aquellas tres famosas que constató Sigmund Freud hace más de un siglo, en 1917? ¿Deberían las elefantas chapotear en Doñana? ¿Caemos en antropocentrismo al querer salvar la naturaleza? La obra *Ética del rewilding* explora cuestiones como estas. Su autor, Cristian Moyano, es filósofo, doctor e investigador de los retos éticos del proyecto de renaturalización en los ecosistemas. Además, cuenta con varias publicaciones en las que muestra cómo el paradigma antropocéntrico ha ido moldeando estas cuestiones, paradigma cuyo beneficio pone en duda.

Cristian Moyano es autor de diversas publicaciones académicas previas al lanzamiento de su primer libro *Ética del rewilding* (2022), que se presenta como una introducción al *rewilding* desde una perspectiva interdisciplinar que conecta la filosofía, la ciencia y la ética. Cristian Moyano propone pensar una forma de vida que sea más sana, ética y justa, basada en maneras de vivir que primen las interdependencias y el cuidado relacional, todo ello planteado a partir del reconocimiento de los impactos del An-

tropoceno. Trabaja desde una concepción holística de los ecosistemas, no solo de las unidades aisladas, dando protagonismo a los procesos y sus relaciones. Además, la obra cuenta con dos estimulantes prólogos escritos por María José Guerra Palmero (catedrática de la Universidad de La Laguna) y Deli Saavedra (*Head of Landscapes* en *Rewilding Europe* y en su filial en España).

En la obra se presenta el proyecto del *rewilding* como una apuesta por “regenerar las funcionalidades que hacen a un ecosistema íntegro y sano” (p. 182) intentando revertir algunos de los efectos dañinos causados por la acción humana. Moyano diferencia entre *renaturalización* y *resalvajización*, entendiendo por “renaturalización” una búsqueda de soluciones basadas en la naturaleza y por “resalvajización” un intento por hacer del planeta un lugar más salvaje. Sin embargo, el autor no opta por usar ninguna de las dos, sino que se decanta por el término *rewilding* al abarcar de una manera más amplia la cuestión.

Al mismo tiempo, el proyecto del *rewilding* no debe gestionarse de una forma paternalista, sino que más bien aspira a recuperar las funcionalidades ecosistémicas, la salud y la integridad de la biota y de los ecosistemas. Para ello, uno de los métodos de actuación que está en la base del *rewilding* es aquel que propone un movimiento de arriba a abajo, comenzando con la reintroducción de grandes depredadores que regulen las redes tróficas, lo que posibilita un florecimiento autosustentado de los hábitats. Como es bien sabido, la tradicional visión antropocéntrica ha otorgado superioridad y prioridad a la especie humana, lo cual ha repercutido en intensas modificaciones de ecosistemas y territorios. La creación de toda una red de carreteras y grandes infraestructuras es un ejemplo esclarecedor de cómo la expansión industrial interrumpe la proliferación de la vida salvaje.

Dentro de este orden de ideas, el autor insiste en que el proyecto del *rewilding* puede ser abordado desde múltiples perspectivas y, por ello, en su explicación distingue, en función del nivel de intervención humana, entre *rewilding activo* (el *rewilding* se inicia con participación humana para que después la naturaleza se autogestione) y *pasivo* (permite que la naturaleza siga su curso desde el inicio). De igual forma, según las especies que se pretendan reinsertar, diferencia entre *rewilding holocénico* (restablecer ecosistemas sanos que hoy día se encuentran deteriorados por los impactos que han generado nuestras acciones a lo largo del Holoceno) y *pleistocénico* (tratar de recuperar la megafauna extinta que poblaba buena parte de la biosfera hasta hace unos doce mil años). Este último, a su vez, se puede dividir entre *rewilding pleistocénico fuerte* (intentar “desextinciones” de animales desaparecidos como los uros o los mamuts) o *débil* (recuperar animales actuales similares a los que vivían en la zona concreta que se esté reconsiderando, por ejemplo: leones o hienas en la Península ibérica). Finalmente, según la gestión que se haga de las tierras, cabe

dividir las estrategias de *rewilding* entre *land sparing* (uso diferenciado de tierras) y *land sharing* (uso compartido de tierras).

Es necesario resaltar que el *rewilding* no es un proceso únicamente geográfico y biológico, sino también cultural. El imaginario cultural de una civilización determina su relación con la naturaleza. A lo largo de un rápido recorrido por la historia de la filosofía, el autor da cuenta de que en Occidente ha predominado una cosmovisión que perpetúa una ruptura y enemistad con lo salvaje. Se ha concebido la naturaleza como algo para ser dominado: básicamente un conjunto de recursos al servicio de los intereses humanos. Por esta razón, es importante atender a las diversas relaciones con lo salvaje alrededor del globo, pues según cómo nos relacionamos con la naturaleza será más o menos factible un proyecto de *rewilding* exitoso.

En efecto, la concepción de la naturaleza no es única ni universal, sino que depende de cada cultura. Desde la Modernidad, en Occidente ha predominado una concepción individualista y dualista que plantea lo humano como lo opuesto a lo natural, lo cultural frente a lo salvaje. Esto ha legitimado unas relaciones de dominación jerárquicas por parte de los humanos hacia la naturaleza. Ahora bien, existen otras culturas donde lo salvaje es concebido de manera menos hostil y es en estas cosmovisiones en las que debemos inspirarnos para reconciliarnos con la naturaleza. Por ejemplo, la idea del filósofo Arne Naess conocida como la tesis del *igualitarismo biocéntrico* concibe que el ser humano no está “por encima ni fuera de su entorno natural, sino plenamente integrado en la naturaleza” (p. 93). A fin de cuentas, ¿tiene sentido considerarnos como individuos separados del resto de vida en los ecosistemas? A este respecto, nos dan que pensar los recientes descubrimientos sobre el microbioma. El ser humano no es una entidad independiente, sino más bien un *holobionte*: nuestro cuerpo está constituido no sólo por células con ADN humano, sino también por un gran número de microorganismos diversos (bacterias, virus, hongos, arqueas y parásitos). Así, habríamos de entendernos como una unidad dinámica, un organismo pluricelular complejo compuesto por un hospedador y toda su microbiota (de hecho, en términos cuantitativos hay más células sin ADN humano que con ADN humano en nuestro cuerpo). Hacernos conscientes de estas realidades puede contribuir a un cambio de paradigma en la forma de relacionarnos con los ecosistemas.

Por otro lado, Moyano hace hincapié en la contribución positiva del *rewilding*, concretamente en los impactos sobre la producción, consumo y salud. “El sesgo especista y de la comodidad restringen las ventajas para la salud que puede ofrecer el *rewilding* ya que es una práctica que debilita el antropocentrismo y apunta hacia un metabolismo sociocultural diferente al que buena parte de las sociedades industrializadas se han acostumbrado” (p. 247). Algunos de los efectos pueden traducirse

en una mejora de la calidad de los suelos y por tanto de los alimentos, “paliando problemas” de desnutrición; una reducción de la contaminación y, por consiguiente, una reducción de las enfermedades que ésta causa; un ensanchamiento de “las barreras de la biodiversidad que frena el avance de nuevas zoonosis y las transmisiones de enfermedades” (p. 241). El *rewilding* plantea una serie de oportunidades para posibilitar una mejor vida, más armónica con el entorno y más sostenible.

No obstante, el *rewilding* también genera una serie de controversias que deben ser aclaradas. Por ejemplo: ¿hasta dónde está justificada la intervención de *rewilding*? Es decir, “¿cuándo deja un individuo de ser lo suficientemente vulnerable para que ya no sea justificable la limitación de su autonomía?” (p. 138-139). Además, alcanzar el éxito en la reintroducción no siempre es tan simple como parece, ya que se han dado numerosos casos fallidos tales como el de los osos en los Pirineos. En bastantes circunstancias, la renaturalización entra en conflicto con ciertos intereses humanos, de manera que, aun teniendo los recursos legales y económicos para llevar a cabo el proyecto, la propia población puede revertir todo el avance conseguido (en ocasiones habría que hablar de una verdadera *naturofobia*). Otro de los problemas se produce en relación al *rewilding* pleistocénico débil, al no considerar que actualmente estamos en otra era geológica y no podemos saber a ciencia cierta si esa especie será capaz de sobrevivir en un ecosistema diferente. También deben considerarse las categorizaciones que se hacen sobre las especies, pues muchas veces son guiadas por intereses antropocéntricos y generan parcialidad, como las determinaciones de especies ‘clave’ e ‘invasoras’.

Para terminar, la obra no olvida en ningún momento la situación de emergencia ecosocial y climática en la que nos encontramos, haciendo una llamada a la acción, en la medida en que todos podemos hacer algo. Un buen punto de partida comenzaría por tomar conciencia de la necesidad de las acciones individuales, buscando las vías por las que éstas puedan generar impactos positivos a nivel global. Alzando la mirada al futuro, una educación que implique nuevos valores basados en interdependencias impedirá que sigamos cometiendo los mismos errores, valores que desarticulan las concepciones culturales tradicionales sobre lo no humano. El autor propone cinco de estos valores: decrecimiento, humildad, solidaridad, reflexividad y esperanza. Esta nueva educación va de la mano con otros proyectos como el de la ecoalfabetización, que nos invita a redescubrir nuestro asombro y compasión por la naturaleza. Con todo esto, el autor busca asegurar que el proyecto del *rewilding* sea consistente en el futuro y con las sucesivas generaciones.

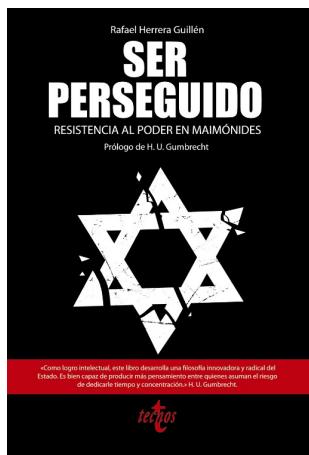
ALICIA CORREAS CRESPO, BEATRIZ CALERO DE MIGUEL,
DAVID HUERTAS GARCÍA, JORGE ÁLAMO POZA Y LUCÍA FUENTES TASCÓN.

Ser perseguido.

Resistencia al poder en Maimónides

RAFAEL HERRERA GUILLÉN,
CON PRÓLOGO DE H. U. GUMBRECHT

Madrid, Tecnos, 2021, 203 págs.



Algunas de las atrevidas tesis que propone al profesor Herrera en su esmerado trabajo apuntan hacia la construcción de una posible y novedosa teoría del Estado; y quién sabe si a una renovada, y por imaginar aun, institucionalidad que la objetive. La clave de la bóveda en la que descansa esta arquitectura del poder, por paradójico que parezca, es precisamente su imposibilidad constitutiva; es decir, la apertura de la estructura de fuerza, violencia y exclusión que todo poder, bien sea simbólica o discursivamente, constituye para su propia autoperpetuación, hacia una fuga o resistencia liberadora que impediría precisamente el cierre taxativo a su realización ultimadora. Y esto, desde luego, tanto en términos del aparato represor, del que el perseguido huye para conservar la libertad y la dignidad o, en última instancia, salvar la vida, como en los modos de representación carismática del discurso del dictador, el soberano, o el líder populista, que el filósofo expone a la luz de la mentira que lo soporta. Dice el autor, nada menos, que “la hermenéutica maimonidiana es a mi juicio la más eficaz crítica política, en la medida que destitu-

ye de toda gloria divina el cuerpo del poder” (138). Herrera investiga con minucia de arqueólogo las posibilidades que la obra filosófica de Maimónides anuncia para la construcción de una filosofía política que, para nuestras urgencias democráticas, quisieramos antidiogmática y tal vez emancipadora. El propio autor parece que an-
gostara asimismo el itinerario transitable al querer defender la tesis, frente a ilustres intérpretes de la obra del cordobés como Strauss o Kramer, de que el libro de juventud *Tratado del arte de la lógica*, aparentemente ajeno a toda exégesis teológica y en exclusiva dedicado a cuestiones técnicas lógico-retóricas, es asimismo un libro enmarcado en la tradición judía y destinado a la comunidad hebrea. Este *tour de force* con el comunitarismo (bien que sea en éxodo o falsa conversión) del pueblo judío que repite incansablemente la Tradición de la verdad revelada e inscripta en la Ley, y en el que Herrera no duda en incluir también este prematuro manual de lógica, se dirige a extraer en último término, como objetivo crucial de todo el trabajo, una filosofía política: “si conseguimos culminar con cierto éxito este análisis, podríamos especular con la posibilidad de descifrar parte de la filosofía de Maimónides como una *filosofía política judía* con carácter universal” (171). ¿Cómo es posible esto si Maimónides es un filósofo judío, cuya obra de pensamiento parte del judaísmo, se vertebría en la polémica y en la clarificación lingüística y hermenéutica de los textos fundamentales de esta tradición y revierte principalmente hacia el diálogo con los exegetas versados de la comunidad hebraica?

El pensador sefardí nacido en Córdoba en el siglo XII. Sufrió él mismo, desde joven el destino del perseguido, y toda su escritura puede entenderse, nos sugiere Herrera, como una compleja metafísica de la persecución, a partir del dato fáctico de su propia amenaza existencial. Por eso el sabio judío cordobés, de la mano de su comprometido comentarista, se nos aparece como un radical escrutador de la condición empírica de la persecución, en tanto en cuanto -pareciera indicarnos la acertadísima doble aceptación del título del libro- la pregunta fundante de la filosofía acerca de qué sea el ser quizás no pueda sustraerse, tras miles de años de construir política y poder sobre las ruinas de la explotación del hombre por el propio hombre, de ser también y sobre todo, una pregunta por una ontología fundamental del hombre como *ser ahí perseguido*. Pero no es este trabajo, ni mucho menos, un comentario de hermenéutica religiosa, a pesar de que en algunos momentos el autor incursione quizás por sederos de exégesis o apológetica judaica, de la que precisamente Herrera quiere deslindar al pensamiento maimonidiano.

En sintonía con el averroísmo latino, Maimónides representa aquí el ideal heroico de defensa de la filosofía, como gesto de rebeldía que no acepta la teologización anciliaria de la dignidad racional del conocimiento. “La teología es enemiga de la filosofía”, dice Herrera polémicamente, pues empleando el método filosófico, e

hibridándolo arteramente con la persuasión sofista, pretende, con fines irrationales, “sustentar sus creencias indemostrables en presuntas bases intelectuales” (77). La filosofía es la única vía humanamente posible que conoce la divinidad, pero también conoce el carácter incognoscible de Dios, porque conoce a su vez, con humildad mosaica, la imposibilidad escandalosa de que el hombre mire directamente a la cara de Yahvé. Pero no hay que olvidar asimismo que el Rambán no aceptaría el propio sacrificio como salvaguarda de la verdadera fe, y cuando el poder tiende al control de la intimidad del creyente y trata de hacer del espíritu un gozne más para estrechar el mecanismo del dominio, Maimónides el perseguido aconseja al pueblo que sufre asedio la opción por el criptojudáismo o el exilio, pero nunca el martirio. La radical vocación antidogmática, que no asume la propia muerte como escapatoria redentorista a una vida sujeta al poder del falso profeta, es asimismo una exigencia de racionalidad coherente con la verdad de Dios. Filosofía y razón son pues, en última instancia, frente a los irracionalismos fanáticos que se nutren de muerte consagrada, modos de resistencia y cuidado de la dignidad humana y del derecho a la vida. La filosofía ennoblecen la condición sapiente del ser humano, pero más allá de la consabida receta aristotélica, con gesto radical que arranca al *aristós* de la concreción doméstica de la propia *polis* hacia la angustiosa huida de un pueblo en permanente riesgo de aniquilamiento, para el perseguido la rectitud de la racionalidad filosófica es argumento no solo de *eudaimonia*, sino de supervivencia. En un momento histórico, la Edad Media europea, en que el método filosófico había sido acaparado por la teología y sus instituciones de control y administración, con lecturas incompletas e interesadas de los textos griegos, la verdad, como originario *conatus* de politicidad inapropiable, es debilitada por el discurso y la institucionalidad humanas, y se convierte, domesticada por el cerco del discurso teológico, en mero instrumento al servicio del soberano; y de su ideólogo de cabecera, el teólogo. Ambos, en definitiva, ya sea el cristiano o el musulmán, más amantes del poder que de la verdad y de Dios. Por esto, para nuestro autor, la filosofía del perseguido que inteligentemente quiere extraer del sefardí, combinando la tradición talmúdica con el platonismo político y el racionalismo aristotélico, puede o debe ser ante todo teoría política y teoría del Estado. El estupendo prefacio que Hans Ulrich Gumbrecht ha dedicado al estudio del que fue su compañero y discípulo, advierte en su párrafo final, como irresistible acicate a la lectura completa de este desafiante trabajo, que “el proyecto de un Estado basado en la específica tradición sefardí de sufrir persecución será un camino seguro para evitar su metamorfosis en un agente de persecución” (16). Tendríamos que decir para acabar que no estamos del todo seguros que la dialéctica perseguidor-perseguido, en que Rafael Guillén quiere fundar un ideal contrahegemónico de lo político (filosófico) que socave incansablemente

toda tendencia a convertir política en poder, y poder en totalitarismo, quede en absoluto distanciada del par amigo-enemigo, que el autor, creemos que sin justificación explícita, abomina. Los antagonismos, aquí diametralmente excluyentes en la propuesta de Herrera, entre amigo-enemigo y perseguidor-perseguido, el *katechon* como contención temporal de la anomia y el caos o la confirmación de la comunidad del ‘nosotros’ como comunidad de judíos, constituida casi más histórica y políticamente, por su condición de amenaza existencial persecutoria, que por obra de una originariedad escatológica, abren cauces de discusión sobre *lo político* que no acaben de resolverse, entendemos, por la vía de la plena negación de la productiva vena schmittiana. Al menos si pensamos que esta relación, amigo-enemigo, tan abusadamente manoseada (en eso estamos totalmente de acuerdo con Guillén) se la juega, en su versión progresista, en la posibilidad de establecer una tensión constitutiva (enemistad, adversario) de la propia conflictividad que le es inherente a lo político, que no admite el cierre definitivo sobre lo que sea un pueblo y de lo que sea el poder que lo hegemoniza y homogeneiza (ya sea este poder el dictador o el mercado), habilitando siempre fugas hacia nuevas formas de democratización del espacio de convivencia. Es definitiva, desarraigó originario desde siempre y para siempre, exilio como genealogía y destino o “ninguna nación es originaria de la tierra” (122), como afirma Guillén a partir del *pasuk* abrahámico en el que el autor insiste. Estamos entonces ante un texto tan esclarecedor como revelador, tan importante como humilde, tan noble y amistoso (cuando necesario; así es quien está detrás del mismo), como contundente, cuando de pensar seriamente de la verdad y la libertad se trata. Quizá sufrir persecución no sea solo una específica tradición sefardí, como sugería Gumbrecht, sino, mientras haya injusticias en el mundo, condición histórica de ser humano y de sus modos de construir vida social a través del poder y la política. Por eso el *Lej leja*, que dice la Voz no encarnada e irrepetible al profeta, pueda ser mandato universal: *Vete de tu tierra*, cuando tu tierra es tierra de injusticias y horror, [...] pero para avizorar y *hacer políticamente* el camino del éxodo, que se dirige, para algún día habitarla, a una tierra más justa y libre.

VICENTE DE JESÚS FERNÁNDEZ MORA.

Mitocrítica cultural. Una definición del mito

JOSÉ MANUEL LOSADA

Madrid, 2022, Ediciones Akal,
Colección Textos, 828 páginas.
ISBN 978-84-460-5267-8



¿Qué es el mito? ¿Cómo estudiarlo por él y desde él? ¿Por qué, desde los albores de la humanidad, siempre encontramos mitos? ¿Cómo identificar su manifestación y efecto? Esas son las cuestiones de fondo que guían esta voluminosa obra, con el objetivo de fundamentar una mitocrítica cultural que sea capaz de llevarnos a las eternas cuestiones: ¿Qué es el ser humano? ¿Cómo ser humano? ¿Por qué su apertura a la trascendencia? ¿Qué ocurre cuando, en palabras de J.R.R. Tolkien, nuestro mundo primario se entrecruza con el mundo secundario y trascendente del mito? Este libro es el resultado del ejercicio pausado y completo de tratar de responder a tales preguntas durante décadas. Se trata, en consecuencia,

de una obra de espíritu humanista, que refleja el saber acumulado y propuesto por su autor, José Manuel Losada, catedrático de Literatura de la Universidad Complutense de Madrid.

El libro se estructura en dos grandes partes, envueltas por un prefacio, conclusiones, bibliografía e índices: 1) hermenéutica y análisis de nuestro tiempo, y 2)

una definición del mito y su desarrollo. En la primera parte, Losada asienta el mito como objeto de estudio, así como su relación con la cultura y la hermenéutica, para después ofrecer una situación de contexto actual en tiempos de globalización, relativismo e inmanencia. En la segunda parte, el autor comienza por asentar una definición del mito, que conlleva la posterior exposición de una metodología que aplica al acervo cultural de Occidente tomado en su conjunto. En ella se estudia el mito en relación con el relato, la imagen, el símbolo, el personaje, el acontecimiento extraordinario, la historia, la cosmogonía y la escatología, así como sus referencias funcionales y su estructura a lo largo de nueve capítulos.

Con todo ello, el autor trata de asentar el carácter científico de una nueva crítica del mito, partiendo del presupuesto de que es posible hacerlo, por compleja que sea la tarea. El resultado consiste en la consistente fundamentación de una teoría, metodología, hermenéutica y epistemología del mito. Es decir, debe y logra aclarar cuáles son sus objeto, contexto, perspectiva, dirección y pretensión cognitiva. Y todo ello *hoy*; es decir, en la pluralidad y complejidad del presente –secular, despreocupado, digital, nihilista–.

Al autor se le hace necesario, por lo tanto, fijar una sólida piedra angular para llevar a cabo la empresa definida. Y Losada es audaz. Para poder identificar con qué géneros artísticos y perspectivas filosóficas puede entrelazarse el mito, para forjar una mitocrítica cultural satisfactoria, el autor argumenta cómo el mito está cargado de significado trascendente. En breves y tenaces palabras: no hay mito sin trascendencia, sobrenatural, sagrada, numinosa. Esa es su fuente y ámbito. De modo que, a pesar de verse mezclado o captado en terrenos inmanentes, el mito revela un caudal significativo que no es ni fruto ni producto del ser humano, pero que es llevado a relato que articula, conjuga, dos mundos existenciales en un mismo aquí y ahora.

De ahí que la mitocrítica, según Losada, habrá de identificar el mito en el relato a estudiar, y buscar dónde y cómo la palabra humana se relaciona con la trascendencia, para asumirla, guiarla, negarla u olvidarla –porque siempre es problemática-. Conocer su dimensión cultural –holística, y no como fenómeno estrictamente artístico o religioso que necesite de enfoques de estudio parciales– será imprescindible, pues solo conociendo el horizonte metafísico donde se ha gestado puede saberse en qué medida el mito vehicula verdad, además de no forzarlo a decir lo que no está dentro de sus coordenadas de sentido. El interés de Losada es, como decimos, formar una ciencia del mito, para estudiar el mito como *mythos*: narración que recoge las palabras sonora y silenciada, relato que *re-lata*, que vuelve a llevar a latido la experiencia del misterio.

Ahora bien, todo ello se asienta en un detallado conocimiento de las mayores perspectivas y aportaciones sobre el estudio del mito, que el autor repasa y comple-

menta en sus diferencias de modo magistral. El aparato crítico y bibliográfico, en consecuencia, es riquísimo, al que se agrega un extenso índice –mitológico, analítico, onomástico, de obras–. Además, junto al estudio de grandes hitos del acervo occidental, hay algo en el estudio de Losada que hace de su libro imprescindible: su fundamento filosófico. El autor profundiza en el legado de Descartes y Kant para comprender lo antes dicho: cómo la dimensión sagrada del mito se ha visto reducida y entretejida con distintos géneros como la fantasía o la ciencia ficción. Desde Aristóteles a Gadamer, el autor investiga y expone cómo muchas obras de la modernidad modifican o reformulan, toman de o se remiten a antiguas mitologías. Tal componente filosófico, por desgracia inusual en muchos estudios sobre el mito, hace destacar esta obra entre las aportaciones de las últimas décadas.

Por lo tanto, la obra de Losada puede servir de invitación a pensar en una firme filosofía que no pretenda afirmar que el cosmos es totalmente inteligible al ser humano. No aquí y ahora, sin irrupción del mito. En sus palabras: “Resulta que en mitología no bastan estudios, talento y medios: es necesaria además una gran humildad para aceptar la propia limitación ante la inmensidad [...] Sobre todo, se precisa algo que suena a tara en el ámbito universitario hoy día: una apertura al misterio” (p. 687). Es decir, debemos de hacer mitocrítica para reconocer dónde hemos de dar *el* paso para llegar a estar *dentro* del mito. No significa, por supuesto, que debamos abandonar el trabajo académico riguroso. Todo lo contrario. Se trata de conducir nuestra conciencia al centro y al límite, para que el límite se vuelva el centro de otra esfera que amplíe nuestro horizonte.

En consecuencia, este libro exige a los filósofos restaurar la metafísica mutilada por la herencia secular, para que la filosofía vuelva a ser tanto una disciplina como una vía de conocimiento, y no una materia de estudio más. Dado que Losada nos recuerda que hay horizontes trascendentales, se vuelve de obligada lectura. Recuperar a autores como George MacDonald, Martin Buber u Owen Barfield sería de gran ayuda para estudiar y llegar a comprender el mito desde sí mismo, y ahondar en la vía abierta por el académico.

Tal como Roberto Calasso decía, no siempre se ha creído en los dioses, no es necesario. No obstante, negar lo divino –*to theion*–, incluso llegar a ser su enemigo, es inaudito. Pero, práctica y generalmente, esa es la situación común en Occidente. Quizá por eso nos apagamos o caemos –recordemos: *occidens*–, porque matamos. Losada nos lleva a un punto similar al del editor italiano, aunque su “volumen no ha propuesto tener fe en los dioses, ni en Dios, ni en una vida más allá fusionada con el polvo cósmico” (pp. 685-86), el autor nos indica que todo acercamiento o abordaje ligero o poco riguroso nos aleja de la situación mínima para el origen y desarrollo del mito: la trascendencia. Ya lo hemos dicho. Pero hemos de acentuarlo

una vez más, pues “de una manera u otra, todos estos relatos nos conminan a tomar en serio la postulación de otro mundo que recuerda, de modo *performativo* en el ámbito de la ficción, una responsabilidad más íntima” (p. 686).

La obra de Losada, sin ser una enciclopedia histórica, nos permite saber qué y cuándo se ha dicho sobre el mito. Dónde y por qué el análisis no ha estado a la altura del objeto de estudio. Cómo y hasta dónde es posible una mitocrítica. Cuál su valor. El interés y necesidad de todo ello nunca ha dejado de ser pertinente, porque el mito, como la muerte o la belleza, es lo más importante. O quizás, en estos tiempos, *de* lo más importante. El volumen, sin duda, será por largo de obligado estudio y referencia, sobre todo para aquellos que, sean o no filósofos, se dediquen a la filosofía.

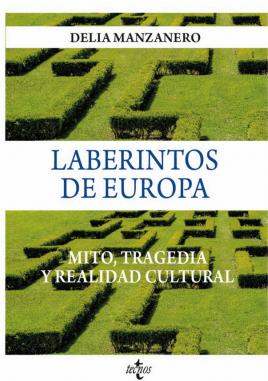
JON MENTXAKATORRE ODRIozola

Laberintos de Europa

Mito, tragedia y realidad cultural

DELIA MANZANERO

Editorial Tecnos (Grupo Anaya, Hachette Livre).
Colección Ventana Abierta
2023, Madrid, 228 páginas.



definitiva, esto viene a ser el mito, a través del cual sazonamos nuestra cosmovisión y el marco interpretativo de distintos temas.

En su libro, la profesora Manzanero nos guía y acompaña en la ardua tarea de enfrentarnos (en su sentido más prístino de “ponernos en frente”) a ese cristal poliédrico y abigarrado que es Europa. Como buena maestra, la guía tiene como base

Asomándonos con la timidez y el respeto que asume una invitación a la lectura de una obra que, en principio, nos puede intimidar, dado el grosor del tema, vamos descascarillando las palabras hilvanadas con cuidado, atención e intención y, con la guía inteligente del patrón del telar, llegamos a buen puerto. Este no es otro que el estímulo a la reflexión sobre lo que somos y su dependencia, o no, del pasado y el reflejo en el devenir más próximo. Explica el diccionario de la Real Academia Española (RAE) que la palabra *fábula*, proviene del término latino *fabula* y que la definición de este vocablo sería “relato o composición literaria en verso o en prosa que proporciona una enseñanza o consejo moral”. En

la seducción a través de la palabra, la creación para el lector de un microcosmos de seguridad y el ofrecimiento de un abanico de posibilidades para intentar encontrar respuesta a los retos que la Europa actual nos plantea.

Es una óptima elección retomar la fábula del laberinto cretense y el Minotauro para enfocar esa enmarañada realidad europea, pues, por un lado, nos presenta el atractivo del mito clásico y, por otro lado, nos ayuda a reflexionar sobre la naturaleza híbrida de un ser eminentemente mitológico como es el Minotauro. En algunos manuales de mitología lo denominan superlativamente como el “monstruo” por anotoniasia, pero nos gustaría evitar palabras tan cargada de connotaciones y tan marcadas por las lacras de la exclusión para reparar en la complejidad de figuras tan incomprendidas como el Minotauro; un ser, que, como nos recuerda la propia autora, tenía un nombre propio, Asterión, (pues ese era el nombre real del huésped bicorne del laberinto) y que no es sino un *prójimo* –ese próximo convertido en lo radicalmente otro– que resulta una figura trágica en torno a la cual pueden plantearse la tragedia que representa el laberinto minoico y su proyección sobre la realidad europea actual.

Como profesora de griego clásico que he sido de la autora, y basándome en mis muchos años de experiencia docente hasta la actualidad, pues actualmente sigo impartiendo la asignatura de Griego Clásico como docente en el IES Cañada Real de Valmojado de Toledo, no puedo sino maravillarme al ver que, generación tras generación, la sola enunciación de la palabra “mitología” consigue despertar conciencias y logra sacar de su ensimismamiento, cuando no desidia o sopor, a las mentes escolares poco entrenadas en la vida ni en los mitos, para hacerles llegar la profundidad que en ellos se anida. Conviene a este respecto no perder de vista que el “habla misma”, deriva fonéticamente de *fabūla*.

Hay tres imágenes potentes que por su potencia simbólica nos gustaría destacar: en primer lugar, la naturaleza multifacética de la realidad europea y sus múltiples imbricaciones mitológicas y culturales; en segundo lugar, el hilo de la conversación (el hilo de Ariadna), el uso de la palabra, en griego clásico *λόγος* (*lógos*), la razón, la lógica, el pensamiento; y, por último, la naturaleza bifaz, al menos, de las interpretaciones. No debemos olvidar que la palabra *laberintos*, proviene del griego clásico *λάβρυς*, que no es otra cosa que un hacha de doble filo; un símbolo que, curiosamente, fue encontrado profusamente en el palacio de Cnossos en Creta, al que se le atribuye un valor cultural y simbólico relacionado no solo con el toro, sino también con las fuerzas telúricas de la diosa madre minoica, con su doble poder creativo y destructivo.

La complejidad de la realidad europea, por tanto, es amenizada y dinamizada a través de las bellas imágenes que se deslizan en el relato mitológico. Ese laberint-

to, construido por un inventor, Dédalo, el hábil y famoso artesano ateniense que, ¡paradoja!, también fue expulsado de su patria, y que recaló en Creta, en donde se pondrá al servicio del rey Minos. A él se le encomienda construir una cárcel para encerrar al monstruoso fruto de las relaciones de su esposa Pasífae y el toro ofrenda del divino Poseidón. El resultado es un edificio con incontables vericuetos, pasillos, calles sinuosas que se abren unas a otras, que no parecen tener ni principio ni final... Allí será enclaustrado el Minotauro, Asterión, un ser híbrido (mitad toro mitad humano), cuyo nombre deriva del griego Αστέριος, algo así como “*relativo a las estrellas*” o “*estrellado*”. Quiero pensar que ese nombre no le fue otorgado por azar, sino con toda lógica, pues el hombre es uno de los pocos animales que tiene la capacidad de levantar la cabeza y mirar al cielo y contemplar las estrellas. Así pues, renombrando al Minotauro, otorgándole un nombre propio, le conferimos una doble humanidad, cualidad esta que, catalizada en “*empatía*”, nuestra autora recomienda para poder adentrarse con valentía en el laberinto, reconociéndonos, reconociendo al monstruo que hay en todos nosotros, al extranjero, al inmigrante, porque el “*uno*” no es posible sin el “*otro*”.

En definitiva, esta obra nos proporciona los elementos necesarios para montar un puzzle tan singular como el europeo, donde todas las piezas resultan imprescindibles, son únicas, singulares, imprescindibles y, aunque con diversas aristas, hay que procurar que se articulen y encajen bien para que el resultado sea producto de un esfuerzo de todos.

SONIA MORALES SÁNCHEZ

Il mestiere di uomo

*La concezione pratica della filosofia
nel tardo illuminismo tedesco.*

LAURA ANNA MACOR

Brescia, Morcelliana, 2023



En *Il mestiere di uomo. La concezione pratica de-
lla filosofia nel tardo illuminismo tedesco*, Laura
Anna Macor nos sumerge en un apasionante y ma-
tizado recorrido a través del *Aufklägung* y su con-
cepción práctica de la filosofía como herramienta
capaz de proporcionar una reflexión individual so-
bre el ser humano y su papel en la sociedad. De
entrada, en una dilatada introducción titulada “Le
ragioni di un titolo”, se justifica la recuperación de
la expresión *mestiere di uomo* de Benedetto Croce
para establecer un vínculo entre el oficio del filó-
sofo y su sociedad. El filósofo debe pues, justificar
su propio papel de observador que reflexiona acer-
ca del ser delimitando, el papel del hombre en el

mundo, pero también poniendo la sabiduría al alcance de todos. De esta manera, se instala a lo largo del libro toda una dicotomía y una isotopía que opone lo activo a lo pasivo. Esta reflexión sobre una concepción práctica de la filosofía que nos permita entender quiénes somos, qué y cómo debemos hacer para actuar mor-
almente, obliga a una constante necesidad de actividad. Un movimiento que se

opone a la inercia teórica y especulativa del ámbito universitario que monopoliza una forma erudita y elitista de saber.

Es más, en esta introducción, la autora demuestra cómo esta preocupación por conocer y ejercer nuestro rol en calidad de ser social que recorre todo el siglo de la Ilustración alemana, constituía ya una cavilación clave en la Antigüedad clásica. De este modo, el libro muestra cómo se instala un diálogo entre Antigüedad e Ilustración en el juicio de una gran mayoría de pensadores que compusieron el *Aufklagung*. Para ello, la autora nos brinda las grandes pautas de la cuestión empezando por hitos de la filosofía clásica. Primero, atribuye a Sócrates una posición inaugural en cuanto a la articulación entre el individuo y su actuación en el mundo mediante el método de la *mayéutica*. Por tanto, para Sócrates no solo se trata de definir el lugar del hombre sino su campo de acción, de comportamiento y sus normas de vida. En segundo lugar, aludiendo a Platón, Macor subraya varios conceptos que atraviesan la reflexión a lo largo de los siglos acerca del oficio del hombre y el lugar que debe ocupar en el mundo. Por un lado, tenemos la *función* -la actividad característica del hombre-, y por otro, la *virtud* -la realización ideal de la función del hombre-. Por añadidura, nos muestra también cómo Aristóteles reúne los conceptos de *función* y *virtud* en el mismo concepto de *obra*. Esta noción aristotélica tiene una concepción particular, ya que la *obra* depende del oficio de cada uno; pero también una concepción universal, ya que puede pretender a un estado de perfección a través de un grado máximo de virtud ética, a la cual todos los hombres deberían aspirar. Así, todos los seres humanos tienen una posición determinada y determinante en la organización del mundo y les corresponde *obrar* para cumplir su misión. Sin embargo, dentro del orden *natural* de las cosas, determinado por los Dioses según los Antiguos, adoptar “una específica línea de comportamiento” pasa también por una comprensión más accesible del ser humano.

Así pues, además de un diálogo entre la filosofía grecorromana y la filosofía del *Aufklagung*, la autora nos adentra a su vez en un permanente diálogo con los comentarios y análisis de Pierre Hadot y Michel Foucault en torno a esta cuestión. Según Macor, estos dos intelectuales resaltaron mejor que nadie en qué medida la finalidad de la filosofía no solo reside en la reflexión de grandes cuestiones, sino también en su impacto social, y para ello, debe estar al alcance de todo el mundo. Asimismo, subrayan cómo a través de un trabajo plurisecular de toma de conciencia del ser humano “l’esercizio di sé su di sé”, la formulación de un discurso filosófico ha permitido un proceso de individualización que, paradójicamente, ha contribuido a crear cada vez más la necesidad de *autorreconocimiento*, de modelos de vida y de *cura*.

Por tanto, antes de adentrarnos en el meollo del asunto, Macor nos recuerda de manera concisa en qué consistió el *Aufklärung*: un movimiento cultural de oposición al modelo matemático-deductivo. El concepto de *mundo* fue uno de los temas centrales, y precisamente por eso fue necesario que se incluyeran a todos los lectores, y no solo a una élite intelectual. Para ello, el libro de Laura Anna Macor propone un análisis de diferentes proyectos filosóficos del *Aufklärung* que centraron su reflexión en torno a la misma idea de lugar, de oficio del hombre en el seno de la sociedad y los bienhechores de esta actividad. Conforme a una estructura dia-crónica, la autora confronta tres modelos de pensamiento que contribuyeron a esta reestructuración del pensamiento filosófico práctico. Tres biografías, tres recorridos, y tres sistemas diferentes, pero que defienden en común grandes conceptos propios del *Aufklärung* como *razón, moral, virtud* y *destino* entre otros.

Capítulo 1 – Johann Joachim Spalding (1714-1804)

Después de una síntesis biográfica que enfatiza la formación tanto filosófica como teológica de Spalding, la autora asienta las bases de su pensamiento. Un personaje que se posiciona, como dice Pierre Hadot, como uno de esos portavoces del paradigma grecorromano que ven en la filosofía un ejercicio espiritual. Solo la *meditación* es capaz de desvelar las finalidades del ser humano y requiere ante todo, el alcance de un público mucho más amplio. Para ello, Spalding retoma el modelo de filosofía *existencial* del filósofo inglés Shaftesbury tanto en su noción de *destino* -*Bestimmung*- como en el empleo del monólogo como forma válida de “metodo di riflessione, avanzamento e progresso etico” (p.51). Este método inspirará su obra clave *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, en la cual un *yo ficticio* reflexiona de manera introspectiva sobre su existencia y las normas de conducta que se deben adoptar para perseguir su objetivo. Es decir, el conocimiento de lo que uno es y lo que debe ser, lo que uno hace y lo que uno debe o no debe hacer. Este viaje interior a través de preguntas acerca del sentido moral y de la individualidad, permite al *yo ficticio* desarrollar una “scienza della vita” (p.57), inspirada también en las ideas grecorromanas del ser. Esta ciencia de la vida nos es presentada como un *ars* que consiste en curar el alma del hombre. Así pues, nos dice la autora: “lessico della cura e lessico dell’illuminismo coesistono, collaborano e concorrono alla presentazione di un unico modello di filosofia” (p.59).

Sin embargo, esta *ciencia de la vida* se ve afectada en el pensamiento de Spalding por una preocupación religiosa ya que para él, la filosofía y la religión cristiana van de la mano. Por tanto, conceptos como *cura di sé* y la búsqueda de la felicidad no

pueden prescindir del amor al prójimo, y de cierta reflexión sobre el más allá y la (in)mortalidad del hombre. La doctrina cristiana nos es presentada como una guía ética para el hombre, que indica cómo debe mejorarse y comportarse, componiendo una manera de poner al alcance de la gente las grandes preguntas filosóficas mediante métodos más accesibles. El objetivo de Spalding reside pues en mostrar de qué manera la religión está destinada a tener un efecto en la vida de la gente, gracias a la ética *funcional*, (no sólo doctrinal) y a la *praxis ética* que nos brinda la religión en la vida cotidiana. Por ende, habría que restituir a la religión cristiana su misión existencial original ya que es capaz de conducirnos hacia la verdad y la moralidad más justa.

Capítulo 2 – Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

En segundo lugar, Gotthold Ephraim Lessing -escritor, dramaturgo y crítico literario- aparece como un perfil complejo que “abbraccia senza riserve un modelo filosófico ben preciso” (p.72). En esta parte, la autora pone de manifiesto una clara condena formulada por Lessing frente a una postura pasiva del hombre en el mundo, ilustrada a través de dos críticas bien precisas: una crítica a la teología y otra a las autoridades universitarias.

Por un lado, la doctrina teológica representaría una instancia cultural sin conexión con la vida cotidiana que no hace más que transmitir “passività, subordinazione, acquiescenza” (p.75). Por tanto, la espiritualidad deseable y necesaria debe ejercerse, según Lessing, lejos de los marcos institucionales y de las normas predefinidas. Para ello, opone a esta visión pasiva, una visión activa que pasaría por una “attività letteraria” (p.75). Es decir, una dialéctica entre lectura y escritura, que desemboca en una espiritualidad independiente, permitiendo tanto una práctica de la virtud como una práctica de la verdad para alcanzar nuestro *destino*. Por otro lado, la “erudición” que proponen las autoridades universitarias, nos es presentada como un elemento pasivo, una postura existencial inerte más dispuesta a recibir que a dar (p.76).

Por ende, Lessing propone abordar la filosofía como una “attività intellettuale evidentemente non convenzionale”. Según Pierre Hadot, esta actividad retoma la tradición antigua del *ejercicio espiritual* que consiste no en crear un sistema e informar, sino en formar y transformar. El método socrático “squisitamente esistenziale” (p.84), aparece como un referente clave en el pensamiento de Lessing, tanto en la idea de (auto)conocimiento del hombre: “l'uomo è stato creato per agire, non per escogitare sofismi” (p.84), como para consolidar su proyecto filosófico “dei nostri

tempi" (p.89). Al igual que Sócrates, Lessing retoma el concepto de *virtud*, como único concepto capaz de aportar una vida feliz. La *virtud* está vinculada a la fe divina y por ello, no hay que temer la muerte, ya que el destino depende de la conducta moral durante la vida terrenal. La filosofía del *Aufklärung*, nos dice la autora, es primero una práctica de la virtud y después, una práctica de la verdad. Este movimiento conlleva pues, una "riforma di sé" (p.91), en la que el espíritu tiene que pasar un examen introspectivo permanente. Por lo tanto, lo que define la calidad de la labor filosófica es: "l'impegno zetetico e il conseguente miglioramento etico" (p.101) basado en el modelo socrático. El ser humano virtuoso es el que se esfuerza constantemente por alcanzar el concepto de *verdad*, y no el que dice poseerla. No se necesita, según Lessing, una "ordo-dossia" sino una "orto-passi" de la verdad.

Capítulo 3 – Immanuel Kant (1724-1804)

En tercer lugar, la autora nos conduce a la figura clave de Immanuel Kant, cuyo pensamiento sentó las bases de la filosofía moderna. En efecto, según él, el mayor interés para el hombre reside en entender cómo ocupar su propio lugar en la creación y en entender lo que un hombre necesita para ser un hombre. De esta manera, el filósofo opta por un modelo deontológico que pone a la moral en el centro de su reflexión y de nuestras vidas, ya que determinaría el *destino* del hombre. Así pues, Kant aboga por una "ascética ética" (p. 112), una ética de la virtud presentada como una suerte de "arte de la vida" que tenemos que seguir. De este modo, Macor muestra cómo este modelo anula por completo el alcance *existencial* y *espiritual* mencionado previamente, ya que la verdadera gimnasia ética, nos dice Kant, consiste en "combattere contro gli impulso naturali per poterli dominare quando raggiungono la soglia oltre la quale la moralità è in pericolo" (p. 117). Kant procede pues a una reformulación de la ética de la *cura di sé* y del *auto-perfeccionamiento* conforme a los parámetros de la filosofía crítica, y de ahí, nacen los conceptos clave de *imperativo categórico* y de *autonomía*.

Por un lado, el concepto de *imperativo categórico* estipula la idea de "rendersi più perfetto di quanto ti abbia reso la semplice natura" (p. 119). Nuestro deber es hacer el *bien*, que es indisoluble del *respeto*: "nell'ambito di una benevolenza attiva e riguarda, dunque la massima delle azioni" (p. 120). Por otro lado, la autora recalca la importancia del concepto de *autonomía*, es decir, la liberación de un vínculo ilegítimo. Esta *autonomía* no se alcanza de manera directa hasta llegar a una independencia total, sino que se trata de un esfuerzo constante. Aquí entran en juego los conceptos de *minoría* y *mayoría*. El *Aufklärung* sería entonces sinónimo

de *autonomía*, es decir alcanzar la *mayoría*: “l’uscita dell’uomo da una condizione di minorità da imputare a se stesso” (p.127). Pero autonomía no quiere decir autorreferencialidad, sino saber y deber pensar por sí mismo. El individuo debe hacer uso de su razón, no compilar conocimientos, sino “pensare da sé in ogni circostanza [...] senza cedere mai alla tentazione dall’autorità” (p.132).

No obstante, la autora plasma una verdadera paradoja: el modelo kantiano demasiado sistemático y exigente se contradice con la mera finalidad del pensamiento socrático que era estar al alcance de todo el mundo. Querer elevar la razón al nivel de suprema ley moral que deba atenerse a una máxima de acción universal y universalizable, imponer una ascética ética, e insistir sobre el deber del hombre, deja de lado la fragilidad y las emociones humanas: “la filosofia morale di Kant sembra tutt’altro che astratta, tirannica e irrealistica” (p.122). Pasamos pues de una pretensión de ética pura a la realización de una ética impura.

Capítulo 4 – Che cos’è illuminismo?

El último capítulo nos brinda una visión general y cobra un tono más coral reuniendo diferentes puntos de vista, además de los autores mencionados previamente. La autora nos adentra también en el pensamiento de Mendelssohn, Zöllner, Christian Gottlieb, Selle, Foucault o incluso referencias actuales como Bertrand Binoche. Por tanto, vemos cómo a través de un esfuerzo colectivo a lo largo de los siglos, se ha debatido y cuestionado la definición misma de lo que fue realmente el *Aufklärung*, como lo hizo 1783 Johann Friedrich Zöller en el periódico *Berlinische Monatsschrift* cuando se preguntó: “Was ist *Aufklärung*?” ¿Un mero conocimiento?, ¿Un movimiento?, ¿Una ciencia?, Un análisis lingüístico del campo semántico a base de la raíz alemana *aufklären* permite a Macor evidenciar el *proceso*, la *acción* que está en juego en el concepto de *Aufklärung*.

Como hemos visto, Kant considera que se trata ante todo un “compito, un obbligo” (p.141), pero también una manera específica de filosofar. Es decir, un comportamiento reflexivo anclado en su tiempo pidiendo al individuo que se perfeccione perfeccionando a los demás que pasa tanto por “una conoscenza razionale” como por una “capacità di riflettere razionalmente” del ser humano. Pero más allá de la concepción kantiana, el *Aufklärung* sería ante todo un ejercicio intelectual, ético pero sobre todo existencial, en vista de la realización del destino del ser humano. No es tanto un medio de formarse que de transformarse, de desprenderse de lo conocido, de dudar de las fuentes identificadas como palabra autorizada: “i pregiudizi dell’antichità o dell’autorità” (p.161). Al fin y al cabo, forma un *ars vitae*

destinado a combatir el error para permitir la realización del hombre. Sin embargo, los métodos de acción se disocian entre ellos: necesitamos un *Aufklärung* racional o más bien existencial? Se trata pues, de un concepto que designa un conjunto de reglas, de inspiraciones tanto clásicas como contemporáneas que se aplican de manera permanente pero sin concesiones.

LARA MUYO BUSSAC

De la política a la tiranía: Salustio, Lucano, Tácito

ANTONIO HERMOSA ANDUJAR

Byron Books, Barcelona, 2023, 218 páginas



El pensador germano-americano Leo Strauss afirmaba que “el filósofo político sólo está interesado y defiende la verdad”, añadiendo que el origen de esta rama de la filosofía estaba en los clásicos, para los que “el fin de la vida política es la virtud, y el orden político que conduce a la virtud es la república aristotélica o, también, la forma mixta de gobierno”. Antonio Hermosa, sin duda el mejor conocedor de la filosofía política y del pensamiento clásico en la España actual, sigue la estela de Strauss porque partiendo de los filósofos romanos trata de explicar el mundo en el que vive, aunque a diferencia del profesor de la Universidad de Chicago, nunca ha aceptado la mentira platónica como instrumento político.

La idea sobre la que se articula su obra es conocida, pero a la vez terrible: como el deterioro de la república, entendida como sistema representativo, termina derivando en tiranía. Para lograr explicar esta dinámica, no solo define de forma impecable los conceptos de política y tiranía, sino que realiza un brillante y original análisis de tres grandes pensadores romanos.

El primero, Cayo Salustio Crispo (86-34 a. C.), el historiador plebeyo que vivió la crisis final de la República romana y cuyo brillante *cursus honorum* le llevó a sentarse en el Senado y a convertirse en jefe del partido cesariano. Pero que, además, es conocido por dos obras poliédricas que nos han llegado muy incompletas, las magníficas *Bellum Catilinarum* y *Bellum Iugurthinum*, y por los fragmentos de unas *Historiae*. Este legado historiográfico y, sobre todo, las ideas que contiene, le convirtieron en uno de los padres de la filosofía política republicana que, como demostró Quentin Skinner, “deriva mayormente de la filosofía moral romana, y especialmente de aquellos escritores que habían preservado la mayor admiración por la sentenciada república romana: Livio, Salustio y, por encima de todos, Cicerón”. En este sentido, Skinner ha sido uno más de los grandes historiadores del pensamiento político que se han sentido atraídos por la brillante obra del historiador nacido en los Abruzos, continuando la tradición de Anton Leeman, Antonio La Penna, Santo Mazzarino y anteriormente Theodor Mommsen y Werner Schur. En los estudios de este conjunto de académicos se abordaron aspectos tan determinantes para la comprensión del pensamiento de Salustio como su posición ante la expansión imperial romana, su visión de la democracia, su rechazo a la *nobilitas*, o su defensa de los derechos de los *italicos* y de los *homines novi*.

Hermosa, profundo conocedor de la obra del historiador romano, no ha optado sin embargo por continuar esta tradición en su estudio de Salustio, rechazando plantearlo como una discusión académica en torno a estos aspectos, refutando o aceptando los planteamientos de otros autores que le precedieron en el análisis de la obra que nos legó el historiador romano. Por el contrario, y esta es sin duda la gran aportación de su obra, ha querido proporcionar una interpretación personal y novedosa sobre el pensamiento de Salustio, a partir de una profunda exégesis de su contenido. El resultado es, sin duda, brillante porque resulta concreto y limitado. Así, realiza una glosa sobre las posiciones de Cayo Julio Cesar y Marco Porcio Catón el Joven en relación con la *Bellum Catilinarum*, reflejando el universo de una República que muere y para la que ambos personajes tenían sus remedios, jurídico para el gran general, moral para el nieto del enemigo de Aníbal. Precisamente esa contraposición de posiciones –que se repite a lo largo de toda la obra como piedra angular en los análisis del autor– resulta uno de los logros más importante del autor, pues permite apreciar la trascendencia del Derecho en la vida pública, posición siempre defendida por Hermosa en su trayectoria académica y personal. Pues solo la Ley puede ser el instrumento que permita organizar de forma coherente y estable una sociedad de hombres libres. Por el contrario, la apelación a la moral realizada por quien se cree su único poseedor –en este caso, de las virtudes republicanas– solo abre una ventana de oportunidad al triunfo del dogmatismo, convirtiendo en per-

verso a quien se considera su único detentador legítimo, con independencia o no de la calificación que puedan tener sus obras.

Hermosa también aborda uno de los aspectos más estudiados y discutidos de la obra de Salustio, plasmado en su *Bellum Iugurthinum*: el papel del *homo novus*, el hombre nuevo con el que se identifica el historiador romano y cuya máxima expresión para él era un plebeyo itálico: Cayo Mario, protagonista indiscutible de ese conflicto. A diferencia de otros intérpretes de Salustio, Hermosa no aborda el estudio de Mario a partir de coordenadas históricas y socioeconómicas, como símbolo de una nueva alianza entre plebe y caballeros frente a la clase senatorial, sino que se centra en explicar el campo de acción y de autolegitimación de ese *homo novi* sin historia y donde el mérito cobra especial trascendencia, en un momento histórico marcado por la ambigüedad y por la política como arte.

El segundo autor es Marco Anneo Lucano (39-65), el sobrino de Lucio Anneo Séneca al que Dante Aligheri (1265-1321) colocó en el Canto IV del “Infierno” de la *Divina Comedia*, como “Altísimo Poeta”, escribiendo: “Es Homero, el mayor de los poetas; el satírico Horacio luego viene; tercero, Virgilio; y último, Lucano”. Esta posición era merecida porque si bien el escritor cordobés nunca tuvo la grandeza de los autores de la *Ilíada*, las *Odas* y la *Eneida*, fue más allá de sus predecesores al convertir un género hasta entonces heroico, mitológico e histórico, como era la épica, en político y contemporáneo. En este sentido su *Farsalia* constituyó una cima de la literatura romana. Pero Lucano no solo resultó ser un gran poeta, sino que también fue un rebelde y un inconformista, porque como posteriormente haría el anónimo autor de la *Chanson de Roland* se puso al lado del vencido, Cneo Pompeyo Magno, en un momento histórico en que gobernaban Roma los herederos del vencedor, César. Sin embargo, el sobrino de Séneca no se limitó a manifestar su rebeldía a través de la literatura, sino que fue también un hombre de acción, participando activamente en la conspiración que Cayo Calpurnio Pisón puso en marcha contra el emperador Nerón en el 61. El fracaso de esta conjura terminó con la vida de Lucano, obligado a suicidarse por imposición imperial cuando solo tenía 26 años.

No hay duda, por tanto, que Lucano fue un autor y un personaje fascinante al que Leonardo Bruni colocó al mismo nivel que Cicerón, calificando a ambos como “hombres muy cultos y autores muy sabios”, y cuya influencia resulta perceptible en Francesco Petrarca, Juan de Mena, Miguel de Cervantes, Luis de Góngora, Francisco de Quevedo, Víctor Hugo o Johann Wolfgang von Goethe. Es más, en el siglo XX una pensadora tan poliédrica como Hannah Arendt le comparaba con su amigo Kurt Blumenfeld, un dirigente sionista alemán, al que cuando alguien le comentó: “Pero tienes que admitir que esta causa no tiene ninguna posibilidad de triunfar”, respondió: “¿Quién dijo que me interesaba el éxito?”. Arendt, al recordar esta respuesta,

siempre le venía a la mente una frase que el poeta cordobés puso en boca de Catón *el Joven* en su célebre poema: “Victrix causa deis placuit sed victa Catoni”. Este es el espíritu del republicanismo. Esa apelación a la vieja República que hacía la autora alemana tenía toda la lógica, porque Lucano fue siempre un devoto de esta forma de gobierno y un enemigo del cesarismo que le sucedió. De hecho, su obra se articuló a partir de una contraposición entre dos modelos: el de Julio Cesar, un tirano cruel y sin escrúpulo, frente al representado por Pompeyo y sobre todo Catón *el Joven*, símbolos de los viejos valores republicanos que eran también los de Lucano. La guerra civil desatada por Cesar sobre la que giran los 10 libros del poema terminó con su victoria y en consecuencia con la muerte de la República, que fue sustituida por la tiranía. Esta visión de Lucano de la guerra civil entre los dos personajes históricos más grandes del Primer Triunvirato no se correspondía con la realidad de los hechos, pues Pompeyo si bien tuvo muchas virtudes nunca fue un hombre que representase los valores republicanos. Por tanto, resulta cuando menos significativo que el máximo adalid de esos valores, Catón, se uniese a su facción. No obstante, la mayor parte de los autores que estudiaron y estudian su obra, han aceptado este planteamiento, aunque de manera crítica, para explicar el pensamiento del poeta portugués.

Por el contrario, Hermosa nos presenta un planteamiento diferente y original del pensamiento de Lucano, que constituye sin duda otra gran aportación de su libro. Es cierto que acepta la idea de que este conflicto civil supuso el fin definitivo de la República, abriendo una etapa de transición hacia una nueva forma monárquica que se convertiría en una realidad tras el triunfo de Octavio Augusto sobre Marco Antonio. Sin embargo, rechaza la dicotomía planteada por Lucano entre el bando de César (Tiranía) y el de Pompeyo/Catón (República). En este sentido el catedrático de Filosofía la Universidad de Sevilla insiste en aspectos que hasta ahora no se habían tenido en cuenta en el análisis de la gran obra del poeta cordobés, como la falta de proyecto político que caracterizaba a los enemigos del conquistador de la Galia y la hipocresía de la filosofía estoica con la que se identificaba Lucano. Así queda patente en el brillante epígrafe dedicado a la figura de Catón *el Joven*. Pero Hermosa no solo rechaza la dicotomía planteada por Lucano, sino que realiza tres aportaciones más de notable trascendencia, que resultan en cierto modo originales. La primera, recogida en el epígrafe dedicado a la figura del tirano, se refiere al hecho de que esta guerra civil jamás pudo ser un conflicto entre República *versus* Tiranía, ya que una vez que el conquistador de la Galia cruzó el Rubicón y comenzó esta guerra, el futuro de Roma solo podía derivar en una tiranía –la de Cesar o la de Pompeyo– porque ya no existía la posibilidad de restaurar la vieja República, que había muerto como consecuencia de los problemas derivados de la expansión imperial, como agudamente sentenció Voltaire. La segunda aportación se refiere a los lí-

mites de la tiranía, un tema que preocupa enormemente al autor, y que en el caso de César solo eran dos: el placer (Cleopatra) y la ambición, demostrando así el carácter arbitrario e inestable de esta forma política. La tercera, tal vez la más interesante, se refiere al origen de la tiranía de César. Hermosa rechaza las explicaciones personales, y la vincula con la decisión del Senado, convencido por el estoico Cicerón, de entregar el poder a Pompeyo para combatir al rey Mitridates VI de Ponto. Con esta decisión de la institución más alta y simbólica de la República se abrió el camino definitivo para la sustitución de un régimen representativo por un poder personal.

La conclusión que se extrae, por tanto, del original análisis que Hermosa realiza de Lucano es que fueron precisamente los llamados representantes de las virtudes republicanas los que terminaron abriendo los caminos para su destrucción, no solo porque hicieron posible la aparición de las bases del poder personal a partir de las decisiones de las instituciones de la propia República, sino también porque demostraron una notable incapacidad para presentar un proyecto político que permitiese su pervivencia.

El último autor que analiza el catedrático de Filosofía fue el “más grande de los historiadores romanos” en palabras de su mejor biógrafo, Ronald Syme: Publio Cornelio Tácito. Resulta significativo que Hermosa le dé menos trascendencia que a Salustio y sobre todo que a Lucano, cuyo análisis constituye la parte central y más interesante de su obra. Esta diferencia puede deberse a que la figura del autor de los *Anales* sea más conocido, especialmente tras la gran obra homónima de Syme; a que se trate más de un historiador que de un pensador político; a que escribió cuando la tiranía, bajo la forma legitimadora del Principado –*Princeps Senatus, Princeps Civitatis*– se había hecho una realidad porque el Príncipe, también *Imperator* (poder militar) y *Augusto* (poder religioso), era un gobernante absoluto, o tal vez porque Tácito, a diferencia de Salustio y Lucano, nunca se atrevió a escribir una historia de las guerras civiles que asolaron Roma en el siglo I a.C., debiendo esperar casi 2.000 años a que Ronald Syme lo hicieran en su lugar y con su mismo estilo en *La Revolución Romana*, como irónicamente afirmó Arnaldo Momigliano. O quizás, más simplemente, a que el actual estudio de Tácito ya había sido precedido por dos más del autor sobre él que, si bien tangencialmente, también abordan esa problemática.

No obstante, y más allá de la validez de estas razones que apuntamos, la presencia de Tácito en último lugar resulta lógica: no solo desde el punto de vista cronológico, sino también porque supone la culminación de la idea clave sobre la que se ha articulado esta obra: el establecimiento de la tiranía como forma de gobierno en el Imperio Romano. En este sentido, y a diferencia de lo que había hecho con los dos autores anteriores, Hermosa hace un análisis histórico de este proceso, pasando por los cambios políticos introducidos por Octavio, que permitieron consolidar las bases de su poder personal. Esta dinámica ya había sido estudiada con anterioridad

por Mommsen, que se convenció de que Augusto había respetado las instituciones republicanas, desarrollando la tesis de que el Principado era una diarquía Senado/Emperador, y sobre todo por Syme, que no dudó en escribir que Octavio fue un habiloso tribuno, estableciendo implícitamente similitudes con los líderes fascistas de su tiempo –*La Revolución Romana* fue publicada por primera vez en 1939–, que protagonizó un proceso revolucionario que culminó con el establecimiento de una forma de gobierno monárquica, apoyada sobre una nueva élite. Hermosa se inclina por la tesis de Syme y su análisis del gobierno del primer emperador se centra en las dinámicas que desarrolló para establecer un poder absoluto carente de oposición. Tal vez el hecho de que el catedrático de Filosofía reflexione sobre la naturaleza de ese poder y cómo Octavio fue capaz de comprar al Ejército y al pueblo romano dota de un carácter original e interesante a un periodo histórico muy estudiado. No obstante, el aspecto más destacado de este planteamiento es el hilo conductor que establece entre el absolutismo de Octavio y la tiranía de Tiberio, pues al desaparecer la oposición al poder en tiempos del primero, se abrió una ventana de oportunidad para que la arbitrariedad se convirtiese en la seña de identidad del gobierno del segundo. Por el contrario, la interpretación del reinado de Tiberio, historiada por Tácito en sus *Anales*, presenta una estructura más convencional, abordando por ejemplo los cambios legislativos que tuvieron lugar en este periodo.

La obra finaliza con una cuestión que atenaza a Hermosa: los límites de la tiranía. Ya la había abordado al estudiar la figura de Lucano, estableciendo dos vectores: placer y ambición. Sin embargo, en el caso de Tiberio recurre a Maquiavelo y reconoce que, si bien el tirano no tiene límites jurídicos, y por tanto no los tiene en relación con la *virtú*, si pueden existir en relación con la *fortuna*, porque la degradación moral derivada de esta forma de gobierno, considerada un mal absoluto, termina provocando la caída del propio tirano.

Como conclusión de nuestro análisis, podemos afirmar que la obra de Antonio Hermosa constituye una aportación única y diferente para conocer la filosofía política romana y más concretamente las dinámicas que provocan la degradación de los regímenes representativos y su sustitución por tiranías. Por tanto, su validez no se limita exclusivamente al campo académico, sino que está abierta para cualquier lector culto, pues el proceso descrito a lo largo de sus páginas, aunque tuvo lugar hace más de 2.000 años, puede trasladarse a la actualidad, donde los regímenes iliberales son cada vez más numerosos como consecuencia de una paulatina degradación de las instituciones democráticas.

ROBERTO MUÑOZ BOLAÑOS

Frontera y ley

Migración global, capitalismo y el auge del nacionalismo racista.

HARSHA WALIA

Barcelona: Rayo Verde, 363 pp. 2022
Trad. de Juan Francisco Silvente



Si decidíramos tomar como máxima para la actividad filosófica el *dictum* de Kant acerca de que los conceptos sin intuiciones son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas, no cabría duda de que este libro pertenece al género de los que suministran intuiciones bajo las cuales los conceptos encuentran punto de aplicación e ilustración, o bien encuentran obstáculos que fuerzan a su adaptación y desperezamiento frente a las exigencias de la experiencia. Las migraciones se imponen con evidencia como uno de los luceros que dibujan en la actualidad la constelación de la gobernanza global, con fundados visos de permanecer en ella durante las próximas décadas. Precisamente en la intersección de las dinámicas del capitalismo extractivista, el imperialismo racial y la degradación ecológica, las fronteras ejercen un poder privilegiado, del cual lleva ya tiempo haciéndose especial cargo la literatura académica desde diversas disciplinas. En este campo, la aportación de *Frontera y ley* se cifra en un estudio suficientemente detenido en las particularidades de los distintos contextos geográficos, sin perjuicio

de un esfuerzo teórico por desentrañar lo sistemático que articula dichos contextos entre sí y brindar coherencia a las estructuras de gobernanza de la migración en su urdimbre con las del capital y el etnonacionalismo. Resaltando con agudeza el lugar correspondiente a las fronteras en el tejido del capitalismo globalizado, Harsha Walia presenta al público lector un trabajo que compagina resolutivamente sistematicidad teórica y completitud empírica.

Walia, de origen indio y asentada en Vancouver (Canadá), cuenta con una amplia trayectoria en el activismo feminista, anticolonialista e indígena, que ha combinado con la escritura de libros, siempre en torno a las injusticias aparejadas al imperialismo y los derechos de los migrantes, como *Undoing Border Imperialism* (2013) o *Red Women Rising: Indigenous Women Survivors in Vancouver's Downtown Eastside* (2019). La filiación activista de la autora incide tanto en la escritura como en el género en que cabe clasificar a este libro. Respecto a lo primero, el tono de denuncia que atraviesa el libro da lugar a la recurrencia de los testimonios y biografías, preferentemente de los afectados en primera persona por la violencia fronteriza, nombrándolas contra la tendencia consolidada a anonimizarlas. Respecto al género, el lector encontrará un texto mixto que combina con habilidad la intervención activista con la antropología de los medios fronterizos, la historia jurídica y la geopolítica de las migraciones.

La tesis principal, que Walia detalla a lo largo de la obra, sostiene que la promulgación de la seguridad en las políticas fronterizas ahonda en el imperialismo racial, el colonialismo de asentamiento y desposesión de tierras y recursos, sobre los que se levanta la historia de los países del Atlántico Norte, por muy persistentemente que encontremos refugio en una ignorancia tranquilizadora y desmemoriada desde los lugares beneficiados por tales procesos. Al comprender el enlace entre los distintos sistemas de dominación que articulan el neoliberalismo globalizado, integrados por el género, la clase y la raza (aquel complejo de injusticias convertido en los últimos años en especial objeto de estudio por el enfoque de la *interseccionalidad*), Walia lleva su propuesta más allá de meras reformas de las políticas fronterizas en un intento por atenuar su impronta discriminatoria. En su lugar, eleva una apuesta más radical, y por ello más inaprensible, que pasa por la abolición de la “organización social y racial que sostiene la criminalización de la migración” (p. 220), o aún más, por erradicar la propia categoría relacional de “inmigrante”. Respecto a las líneas de argumentación troncales, resaltamos tres de especial interés.

En primer lugar, el libro plantea la operatividad de la condición de ciudadanía dentro de un diseño estratégico de segregación racial que mantiene a grandes masas de población migrante en un régimen jurídico de “provisionalidad permanente”, asegurando las condiciones de su explotación. En segundo lugar, se construye un

lenguaje de denuncia que evita caer en las viscosas trampas de un enfoque humanitarista, autocomplaciente a la hora de considerar que las medidas de militarización de las fronteras buscan en última instancia la protección del migrante frente a las bandas del tráfico de personas, identificando en ellas un nuevo rostro de la vieja esclavitud. Frente a ese discurso, eventualmente convergente con la fugaz caridad de la *Willkommenskultur*, Walia demuestra cómo, además de venir respaldada por el relato de la salvación blanca y su economía moral, esta postura ennoblecida a los Estados de destino al mostrarlos como protectores de víctimas de terceros, omitiendo su íntima ligazón con el imperialismo de frontera. En tercer lugar, se enfatizan las insurgencias organizadas de los subalternos para sobreponerse a lo que el capital quisiera hacer de ellos, entre las que resaltan las resistencias de colectivos como las cuidadoras domésticas migrantes, los trabajadores agrícolas, o los detenidos en centros de detención extraterritoriales.

Estas líneas de argumentación encuentran su concreción en la estructura del libro, organizada según cuatro partes. Una primera parte en la que se aborda la historia de la relación triangular entre la configuración de las fronteras de Estados Unidos, el desposeimiento de los pueblos indígenas, y la ampliación del entramado penitenciario, focalizado en la población racializada bajo el pretexto de la guerra contra el terrorismo y la droga (capítulos 1 y 2) y, por otro lado, se expone el patrón que permite interpretar a los migrantes como “invasores criminales”, pese a la condición de cada vez más personas de desplazados climáticos (cap. 3). En una segunda parte se tematiza el asentamiento de un régimen de externalización de las fronteras en un suelo colonial previo, primero tematizando los rasgos comunes (cap. 4), y luego en dos instancias: las políticas de detención en ultramar australianas (cap. 5), y el complejo de externalización de la “Fortaleza Europa” (cap. 6). Le sigue una tercera parte que se detiene en los programas estatales de migración laboral temporal, tanto en sus características comunes (cap. 7), como en dos casos geográficos específicos, el sistema kafala del Golfo Pérsico (cap. 8), y el sistema canadiense (capítulo 9) –sobre este último la autora ha escrito un monográfico, *Never Home: Legislating Discrimination in Canadian Immigration* (2015). Y, por último, una cuarta parte sobre el surgimiento, popularización y coordinación de discursos y prácticas nacionalistas explícitamente racistas, esbozando primero una cartografía de sus alianzas y su particular mezcla de etnonacionalismo, populismo penal y un nacionalismo del bienestar (cap. 10), para finalizar examinando cómo esos discursos rompen la solidaridad de clase internacionalista, beneficiando a la postre a las élites neoliberales (cap. 11).

Es digno de mención, en último lugar, lo que interpretamos como un defecto de la edición española, cuya relevancia merece destacarse teniendo en cuenta la natura-

leza del texto. Aludimos a la ausencia del aparato crítico de notas y referencias que, aunque presentes en la edición inglesa, junto a un índice de nombres, se ha eliminado sin encontrarse a primera vista una razón. El lector en lengua española que lo eche en falta puede llegar a restar credibilidad a la obra, bajo la impresión de una exposición “datorreica” *ad nauseam* resistente a la verificación, o a verse forzado a profesar una fe ciega en los datos que la autora ofrece constantemente, lo cual dista de una actitud difícilmente modélica. En definitiva, el dilema entre la prédica entre conversos o el enroque escéptico comete injusticia contra la autora, cuyo trabajo original no merece tal descrédito.

A pesar de lo anterior, el lector encontrará en *Frontera y ley* un estudio completo y minucioso que, a través de en un principio dispares contextos geográficos, muestra la coherencia de las políticas fronterizas en condiciones de un capitalismo globalizado que se amolda a las diferencias culturales y religiosas imponiendo por doquier la lógica de la valorización. Sólo así se comprenderá la “fronterización” como un régimen productivo y cotidiano en que confluyen una diversidad de estrategias disuasorias, leyes que crean categorías intersticiales, instituciones que evacúan responsabilidades y fuerzas y agentes de seguridad militarizados. Todo en su conjunto destinado a forzar la inmovilidad del migrante, pero también su desplazamiento o expulsión. Su criminalización, pero también su explotación laboral. Y, en definitiva, a forzar su victimización, pero también su vulnerabilidad en tanto surtidora simbólica de exclusión y extracción.

GUILLERMO CARAZO DIEZ-AJA

Crónicas de Congresos

Conference Reports



Desafíos Filosóficos de las Redes Sociales 2.0.

Una mirada interdisciplinar

Crónica I Congreso



Lenguas Modernas, Teoría de la Literatura y Literatura Comparada y Estudios de Asia Oriental.

Este congreso no era sino una prolongación y una suerte de broche final (o acto de clausura) de una serie de seminarios en torno a la misma temática que fueron organizados íntegramente por estudiantes tanto de grado como de postgrado durante

El I Congreso «Desafíos Filosóficos de las Redes Sociales 2.0.: Una mirada interdisciplinar» ha tenido lugar los días 13, 14 y 15 de junio de 2023 en La Corrala (UAM) y el Círculo de Bellas Artes. Dicho evento ha sido posible gracias al apoyo de, además de la entidad cultural ya mencionada, la Universidad Autónoma de Madrid, y más concretamente de sus siguientes instituciones: el Programa de Ayudas a Actividades Culturales Organizadas por el Estudiantado, el Grupo de Investigación en Humanidades Ecológicas (GHECO), el Máster en Crítica y Argumentación Filosófica (MCAF), el Departamento de Filosofía y el Departamento de Língüística General, Lógica y Filosofía de la Ciencia,

el presente curso académico. Al igual que éstos, puede decirse que el resultado del congreso ha sido más que exitoso, cumpliéndose los objetivos tanto de encuentro de investigadores en distintos estadios de su carrera académica (desde grado hasta investigadores senior, pasando por estudiantes de doctorado y postdoctorales) como de diferentes procedencias y sensibilidades (pese a cierta mayoría tanto de académicos de filosofía como del centro de España, el congreso ha logrado dar voz a una panoplia de disciplinas y lugares distintos).

El día 13 de junio, que se realizó íntegramente en La Corrala, abrió con una conferencia plenaria («Yo soy yo y mis hipervínculos») en forma de *spoken word* por parte del ensayista catalán Eloy Fernández Porta, quien, a partir de la recitación de un *sampleado* de sus textos, en el que se combinaban extractos de algunos ya publicados con otros inéditos, brindó a los asistentes una imagen compleja y no exenta de aristas de las redes sociales. A dicha intervención le sucedió la primera mesa redonda en torno al capitalismo de la vigilancia desde una perspectiva foucaultiana. En ella, Dario Cortabitarte (UAM/UPF) expuso las diferencias entre sociedades disciplinarias y sociedades de control, así como entre biopoder y psicopoder, para diagnosticar desde estas nociones la forma en que el *Big Data* afecta a nuestra libertad. Por su parte, José Manuel Gómez Dopaccio (UCM) se centró en la gubernamentalidad neoliberal, concretamente en el tipo de subjetividad que ésta promueve, la del empresario de sí mismo que usa las redes sociales para publicitarse como una marca. Finalmente, para cerrar la mañana, Manuel García Domínguez (UAM/UNED) analizó el funcionamiento de la vigilancia a través de las redes sociales, sus políticas visuales y formas de representación y reconocimiento, utilizando como ejemplo el fenómeno de compartir *nudes*.

Tras la pausa para la comida, llegó la mesa redonda en torno a la sostenibilidad de las redes sociales, donde Teresa Moreno (CSIC-UC3) realizó un análisis crítico de la teoría de la conspiración de los *chemtrails* y reflexionó en torno a la relación entre la epistemología, las redes sociales y el activismo climático; Martina Gozalo (UAM), expuso algunos de sus resultados de investigación de máster, en lo tocante a prácticas artísticas que tratan de ir más allá de una concepción privativa, genial e individualista de la creación cultural y, finalmente, Sergio Martínez (UAM) trató de mostrar tanto los límites internos como externos del capitalismo en relación con las redes sociales y su muchas veces olvidada base material.

La mesa redonda «Arte, literatura y espectáculo en las redes sociales» cerró el primer día. Marcos Burgos (UCM) se hizo eco de dos corrientes artísticas en las redes sociales como son el *Digicom* y el *Corecore*, ambas con pretensiones explícitamente políticas y contestatarias. Por su parte, Paula Romero (UC3M), habló de los nuevos lugares de enunciación en el siglo XXI, donde lo literario y lo digital se difuminan

y entremezclan, como es el caso de la escritora Ana Iris Simón. Jesús Périz (UV), desde una perspectiva sociológica, profundizó en las dinámicas de exhibición y autopromoción dentro de la red.

El acto continuó el 14 de junio por la mañana, también en La Corrala, con una mesa redonda en torno a la corporalidad y la identidad en las redes sociales. Allá, Sara Rodero (UCM), estudiante de sociología, nos propuso una lectura de las redes sociales como continuadoras de los comportamientos que han heredado tanto hombres como mujeres a lo largo de la historia, conjugando el binomio privado/público. A ella le sucedió María Sancho (UAM), que amplió y problematizó la subjetivización en las redes sociales, analizando la categoría de cuerpo desde el giro corporal/afectivo. Finalmente, Laura Albet (UAM) coronó la mesa con una investigación que hibridó tanto discursos éticos, estéticos como sanitarios en los hashtag #FitSpo, y un análisis de la filosofía de vida que se promulga en los contenidos de las redes sociales mediante influencers o campañas publicitarias.

En la tarde de ese mismo día tuvo lugar la inauguración en el CBA del congreso, que corrió a cargo de su actual director, Valerio Rocco, quien enfatizó la importancia de actos híbridos como el que estaba presentando tuvieran lugar; Delia Manzanero, miembro del comité científico, quien pronunció un discurso que alentaba a la crítica pausada de Internet; y Blanca Moret, presidenta del comité organizador, quien contó, desde su experiencia de estudiante de prácticas en el CBA, el proceso de trabajo entre las dos instituciones involucradas. Tras ello, llegó la conferencia plenaria de Remedios Zafra (CSIC), «Espejismo de las redes y erosión de las esferas», en la que hizo un repaso por diferentes hitos de lo que comúnmente se ha denominado el «ciberfeminismo», además de bosquejar algunas de las consecuencias escalofriantes de nuestra relación con la red, en relación con el título de su intervención ya mencionado.

La quinta mesa redonda, «Entre la revolución y la reacción», sirvió de broche del segundo día. Juan Adsuar (UAM), realizó un análisis de las protestas de Hong Kong del 2019-2021, mostrando la fuerza de convocatoria, el poder aglutinador y el carácter potencialmente revolucionario que ciertas redes sociales pueden tener en contextos de este tipo; Daniel Centrón (UCM), por su parte, habló de la polémica alrededor de la propiedad intelectual de los libros y los derechos a traducirlos y distribuirlos a raíz de la traducción al castellano de la obra *Mute Compulsion* de Søren Mau, haciendo un análisis de las obras escritas, en tanto que mercancías, desde la perspectiva de diversos autores de la tradición marxista, y, finalmente, Nilo-Manuel Casares (comisario.net) se ocupó de abordar la cuestión de cómo la aparición de las redes sociales 2.0 supuso un empujón hacia adelante en el decaer de la cultura occidental y de qué manera este paulatino declive podría ser remediado con el restablecimiento de unas élites intelectuales.

El último día comenzó en La Corrala, con una mesa redonda en torno a las comunidades digitales en la que se trató su papel en relación con las identidades comunitarias. Alba Baro (investigadora independiente), presentó la problemática que se da cuando se muestran datos de forma visual y cómo ese primer vistazo tiene un peso enorme; María Alonso Fernández (UAM) trató desde la psicología un aspecto muy cercano al anterior, pues se centró en los sesgos cognitivos y cómo estos favorecen la polarización a través del estudio de los *likes*; Gadea Claver (UAM), partió del éxodo rural para mostrar las ciudades como no lugares y las redes sociales como una especie de escapatoria que da la sensación de lugar, como un «órgano de protección frente al desarraigo» y, finalmente, Andrés Bernstein (Universitat de les Illes Balears) trató desde una perspectiva política la moralización en las redes sociales y el fenómeno de las teorías de la conspiración, preguntándose cómo es posible el desarrollo de comunidades digitales globales en torno a estas ideas.

Tras la pausa para la comida, tuvo lugar la tercera y última conferencia plenaria, en el CBA y a cargo de Fernando Broncano (UC3M), «Dimensiones filosóficas de los medios sociales en la economía de la atención», que tuvo como idea central las redes sociales como esos nuevos y amplios medios relationales en los que se configura y transforma nuestra experiencia y subjetividad dando lugar a otras formas de mirar. La mesa de clausura versó sobre la esfera pública digital y sus consecuencias políticas. En ella, Marco Portillo (USC), trató desde un punto de vista ontológico el ampliamente conocido movimiento de las criptomonedas. Laura Castro (UCM) expuso desde los *fat studies* el estado actual de los activismos gordos en la red, desde el *body positive*, menos radical en su discurso, hasta las posturas más críticas y por ello menos conocidas. Por último, Jacinto Gutiérrez Lorca (UCM-CSIC) compartió sus investigaciones sociológicas sobre el fenómeno de las IAs de compañía (más en específico *Replika*) en relación con la soledad no deseada.

Manuel García, miembro del comité organizador y responsable del diseño gráfico del congreso, pronunció un emotivo discurso para concluir con el evento, enfatizando su carácter eminentemente colaborativo y contorneando algunas posibles vías de acción futuras.

BLANCA MORET, TERESA LÓPEZ, MANUEL GARCÍA, EDUARDO TORRES, VÍCTOR DE LA MORENA, ADRIANO AGUADO, ADRIÁN RAMA, ALICIA CORREAS, BEATRIZ CALERO, LUCÍA FUENTES, PABLO VERDE, IVÁN PAZOS, JOSÉ GÓMEZ, JESÚS PINTO Y
ADRIÁN SANTAMARÍA

Environmental Justice and Time

INTERDISCIPLINARY WORKSHOP

Interdisciplinary workshop on environmental justice and time as an outcome of the YERUN Research Mobility Awards



The interdisciplinary workshop “Environmental Justice and Time” took place on 2nd-3rd May 2023 at the University of Stirling. This workshop was made possible through the institutional and financial support of the YERUN Research Mobility Awards (YRMA), as well as the European research project Speak4Nature, led, in the Spanish node, by Professor Luis Lloredo Alix. It was under this umbrella that two representatives of the Ecological Humanities Research Group of the Autonomous University of Madrid (Adrián Santamaría and Jesús Pinto, both YERUN award winners), and two representatives of the Human Security, Conflict and Co-operation Research Group and directors of the Centre for Policy, Conflict and Co-Operation Research at the University of Stirling (Andrea Schapper and Holger Nehring) began a collaboration that has resulted in the event that is being reviewed here.

The aim of the hybrid workshop was to think about an aspect of the ecosocial crisis in which we find ourselves from a perspective that is often not that explicitly addressed: temporality. The workshop aimed to promote interdisciplinarity and the

encounter of a variety of perspectives. It brought together scholars from different stages of their careers from around the world, from doctoral students to established scholars. We heard from philosophers, historians, political scientists, sociologists, ecologists and international relations and legal scholars.

The format of the workshop promoted dialogue and discussion. The different panels paired two scholars, who were then invited to comment on each other's work before opening the floor for discussion to the general audience.

The first day of the workshop featured two panels. The first panel, entitled "Sustainability Transformations", hosted a presentation by Maria Kaufmann (Radboud University) and Sietske Veenman (Radboud University) with the title "Justice and time: futures in Loss and Damage". The paper considered different uses of the concept of "future" in discussions about loss and damage due to climate change worldwide in Dutch newspaper commentary. Lucía Ortiz de Zárate (Autonomous University of Madrid) shed light on the challenges facing Artificial Intelligence from a sustainability point of view in a presentation entitled "Environmental justice in times of Artificial Intelligence".

The second panel on "Post-Growth Societies" featured presentations by Taylor Brown (University of California) and Pablo Aránguiz (Polytechnic University of Valencia). In his intervention, Taylor Brown defended the idea that natural hazards can be conceived, in turn, as windows of opportunity to build alternative, post-growth societies. In a paper focused on a specific local context, Pablo Aránguiz, in his intervention "Williche Ecologies of Repair for Intergenerational Environmental Justice in Southern Chile Channels", provided tools for thinking about the way in which certain communities in the Global South appropriate colonizing technologies and assemble them with their own dynamics.

The third panel, on 3rd May, addressed the question of time in intergenerational justice. Karim Zaouaq (Université Sidi Mohamed Ben Abdellah) linked the issue of children's rights to intergenerational climate justice. Jeremy Auerbach (University College Dublin, Ireland) conceptualized forms of what he conceived as slow violence that occurred in certain parts of the United States due to lead exposure.

The fourth panel considered "Judicial Developments and the Environmental Justice Movement". In it, Luis Lloredo (Autonomous University of Madrid) and Ramón del Buey (Autonomous University of Madrid) presented part of the results of a joint research project that combines historical-philosophical reflection on the relationship between humans and non-humans with a legal case study: the Mar Menor, in Spain. Büşra Üner (University of Bayreuth), in her presentation "Ambiguity of judicial decisions and the "dissolution" of an environmental movement", explained another case study, this time located in Turkey. The discussion

focused on the relationship between the law and social movements, specifically on the question of whether law was an oppressive or enabling factor.

The final panel, entitled “Energy and Water Justice”, hosted three presentations. The first, by Cristian Ceruti (University of Valparaíso), addressed the different time scales involved in the contexts of energy transitions, focusing on the case of Chile. It was followed by the innovative presentation by Isabel Jones and Nils Bunnefeld (both from University of Stirling) of the creation of a video game that can help to raise awareness of the importance of making decisions that respect as much as possible the principles of climate justice. Heather Anderson (University of Stirling), in her case study “Time is not a healer: Investigating opportunities for reconciliation in the fight for water justice”, showed how another conflict related to water not only concerned temporality directed towards the future but also collective memories looking back at the past.

The workshop concluded with a general discussion to take stock of the sessions and develop plans for future collaboration. The organisers are planning a theme issue in an international and interdisciplinary journal that brings together a selection of the papers from the workshop.

ADRIÁN SANTAMARÍA, JESÚS PINTO, ANDREA SCHAPPER Y HOLGER NEHRING

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página) y las recensiones entre 2 y 4 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).
5. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evalua-

ción participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

6. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/Abstract (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/Keywords en inglés y español.
7. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (""). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 7.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 7.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 7.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: Ibid., p. 15.
 - 7.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: Ídem.
 - 7.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
8. Bibliografía: La bibliografía consultada –es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto– se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.

9. DOI y Crossref: todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, Título de la revista, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery>. Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de marzo de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados. El Consejo de Redacción de la Revista Bajo Palabra no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores. Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Los contenidos de esta revista están protegidos bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. Para más información consulte el apartado Aviso de Derechos de Autor de nuestras directrices de envío.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included) and book reviews should be between 2 and 4 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

6. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.
7. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted commas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 7.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’s title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 7.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 7.3. When the repetition is immediate, only the page number has to be specified as follows: Ibid., p. 15.
 - 7.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “Idem.”.
 - 7.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
8. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
9. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pppp. doi: xx:xxxxxxxxxxxx.

To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleTextQuery>), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref’s “Simple Text Query” tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article’s bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Evaluation Process and Originals’ Selection:

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of March of each year.
2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.
3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.
4. The journal’s secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal’s secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When

necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement. The editorial board of Bajo Palabra is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators. Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in Bajo Palabra, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:
<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online
<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Adademic 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

