



**Bajo palabra**  
ISSN: 1576-3935

ISSN: 1576-3935  
Depósito Legal: M-4343-2008  
<http://www.bajopalabra.es>

# **BAJO PALABRA REVISTA DE FILOSOFÍA**

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

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras  
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)  
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291  
E-mail: [revista.bajopalabra@uam.es](mailto:revista.bajopalabra@uam.es) – <http://www.bajopalabra.es>

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma de Madrid  
a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y  
Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía



# **BAJO PALABRA JOURNAL OF PHILOSOPHY**

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

Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras  
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)  
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291  
E-mail: [revista.bajopalabra@uam.es](mailto:revista.bajopalabra@uam.es) URL: <http://www.bajopalabra.es>

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

Vice-chancellor of Students

Associate Dean of Students and Cultural Activities

Department of Social Anthropology and  
Spanish Philosophical Thought

Department of Philosophy



La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Repositorio Institucional de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, repositorios institucionales, blogs especializados, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

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

- LATINDEX
- DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas
- BDDOC CSIC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades
- CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas
- ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva. Categoría ANEP: B
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades
- Ulrich's Periodicals Directory
- CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
- DRJI. Directory of Research Journals Indexing
- IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas
- MIAR (Sistema de medición cuantitativa de la visibilidad de las publicaciones periódicas en Ciencias Sociales: índice de difusión ICDS de BAJO PALABRA: 4.230)
- The Philosopher's Index

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

- REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UAM. BIBLOS-E ARCHIVO
- DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana
- BIBLIOTECA UNIVERSIA
- E-REVISTAS. Plataforma de Open Access de Revistas Científicas Electrónicas (CSIC)
- REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
- BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
- AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek
- DULCINEA. SHERPA/RoMEO
- EBSCO's database products
- DOAJ, Directory of Open Access Journals

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

- CANAL BIBLOS: Blog de la Biblioteca y archivo de la UAM
- Noticias de la UNIDAD DE CULTURA CIENTÍFICA DE LA UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directorio y recolector de recursos digitales
- FACTÓTUM. REVISTA DE FILOSOFÍA
- RedJIF. RED DE JÓVENES INVESTIGADORES EN FILOSOFÍA
- BIBLIOTECA FILOSÓFICA IMPRESCINDIBLE

y al excelente **servicio de canje de revistas** realizado por la **Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid**, gracias al cual se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas, y por el cual se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas de Humanidades.

*\*Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida este año en *e-Revistas (CSIC)*, *DULCINEA*, *SHERPA/RoMEO*, *EBSCO* y *Citefactor*, y actualmente se ha solicitado su inclusión en *Philosophy Journals Index*, *CARHUS*, *SCOPUS* y *Arts and Humanities Citation Index*.

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

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

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

It is **freely accessible** through:

- INSTITUTIONAL REPOSITORY OF THE UAM. UAM BIBLOS-E ARCHIVE
- DIALNET, Web portal for the diffusion of Spanish scientific production
- UNIVERSIA LIBRARY
- E-REVISTAS. Plataforma de Open Access de Revistas Científicas Electrónicas (CSIC)
- REBIUN. NETWORK OF UNIVERSITY LIBRARIES
- VIRTUAL LIBRARY OF BIOETCHNOLOGY FOR THE AMERICAS
- AL-DIA. SPECIALIZED JOURNALS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek
- DULCINEA. SHERPA/RoMEO
- EBSCO's database products
- DOAJ, Directory of Open Access Journals

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

- CANAL BIBLOS: Blog of the Library and archive of the UAM
- Newsletter of the UNITY OF SCIENTIFIC CULTURE OF THE UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directory and collector of digital resources
- FACTÓTUM. JOURNAL OF PHILOSOPHY
- RedJIF. NETWORK OF YOUNG RESEARCHERS IN PHILOSOPHY
- ESSENTIAL PHILOSOPHICAL LIBRARY

And thanks to the excellent **service of journals exchange** provided by the **Humanities Library of the Autonomous University of Madrid**, it is possible to consult *Bajo Palabra*'s in several libraries, and the journal is currently conducting an exchange with more than 40 different humanities journals.

*\*Bajo Palabra. Journal of Philosophy* is indexed in *e-Revistas (CSIC)*, *DULCINEA. SHERPA/RoMEO* *EBSCO* and *Citefactor*, and the journal is currently under the indexing process with *Philosophy Journals Index*, *CARHUS*, *SCOPUS* and *Arts and Humanities Citation Index*.

# Editor: ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

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

## Consejo de Redacción / Editorial Board

Directora / <i>Editor in Chief</i>	Delia Manzanero (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Director Adjunto / <i>Assistant Editor in Chief</i>	David Díaz Soto (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)
Secretaría de redacción / <i>Secretary of Redaction</i>	Elena Trapanese (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Responsable edición inglés / <i>Responsible for the English Edition</i>	Diana Richards (University College London, U.K.), Patrick Harnett-Marshall (Bennington College, Vermont, USA)
Diseño de Cubierta / <i>Covert Design</i>	André Luis Barreiro Santana (Universidade Católica do Salvador, Brasil)
Secretarios técnicos / <i>Technical Secretaries</i>	Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Autónoma de Madrid, España - Aix-Marseille Université, Francia), Diego Fernández Peychaux (Academia Nacional de Ciencias – CONICET, Argentina), Iván de los Ríos (Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile), Isafías Ramos Gil (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Joaquín Gómez Sánchez-Molero (Universidad Complutense de Madrid, España), Juan Antonio Delgado de la Rosa (Gredos San diego Cooperativa, España), Marcos Alonso (Universidad Complutense de Madrid, España), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autónoma de Madrid, España), Roberto Dalla Mora (Universidad Autónoma de Madrid, España), Sylvia Susana Rodríguez Prieto (Universidad de Málaga, España)

## Comité Científico / Scientific Board

Abánades, Jorge Ruíz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Berlin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Aprile, Alessandro (Goethe-Universität de Frankfurt am Main, Alemania), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Bogoya, Camilo (Université de Marne-la-Vallée, Francia), Botello, Rebeca (Universidad Carlos III Madrid, España), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Cárdenas Cortés, Sofía (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casas, Teresa (Universidad Carlos III Madrid, España), Cueva Fernández, Ricardo (Universidad Carlos III Madrid, España), Cuiñas, María (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), de Iaco, Moira (Universidad de Bari, Italia), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Figueroa, Rodrigo (Universidad Andrés Bello, Chile), Gacharná Muñoz, Javier (Universidad de Barcelona, España), García Temprano, Omar (UNED), Gil Escribano, Miguel Ángel (Universidad Carlos III Madrid, España), González Soriano, José Miguel (Universidad Complutense de Madrid, España), Gonzalo Velasco (Universidad Camilo José Cela, España), Gordo Piñar, Gemma (Universidad Autónoma de Madrid, España), Kamají, Rivara (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Krebs, Sebastian (University of Bamberg, Alemania), López Muñoz, Miguel A. (Depto. Filosofía. IES "San Juan Bautista de la Concepción", Ciudad Real, España), Maiello, Angela (Universidad de Palermo,

Italia), María Cifuentes, Luis (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Martínez Peria, Juan Francisco (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Martínez Puerta, José Senén (Universidad Autónoma de Madrid, España), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Olmedo Álvarez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Peñín, Ignacio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Porras Belara, Javier (University CEU San Pablo, Madrid), Rodríguez, Carla (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Orgaz, César (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sánchez Bayón, Antonio (Universidad Camilo José Cela/ Instituto Superior de Protocolo y Eventos), Sánchez Cuervo, Antolín (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Sanles Olivares, Manuel (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), Sheng, Yifan (Universidad de Heilongjiang, China), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Thoilliez, Bianca (Universidad Europea de Madrid, España), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

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

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

# SUMARIO / CONTENTS

Páginas / Pages

**Editorial** 11-12

## ARTÍCULOS / ARTICLES

### **I. Fundamentación y perspectivas filosóficas de los derechos humanos / Philosophical Foundations of Democracy and Human Rights**

*Los Derechos Humanos y el primado de la razón práctica* 15-22  
Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO

*Derechos humanos y edición digital* 23-35  
Enrique FERRARI NIETO

*Democracia y derechos humanos en la filosofía de Theodor W. Adorno* 37-44  
Miguel Jesús GALÉ ARGUDO

*El derecho como garantía de lo ético. La salvaguarda de los derechos humanos* 45-52  
Jesús Pedro PAYO DE LUCAS

*El animal que no habla: la discapacidad y los límites de lo humano* 53-61  
Diego S. GARROCHO SALCEDO

*Migrantes en permanencia irregular. Hacia una constitucionalidad en materia  
de derechos humanos* 63-71  
Carlos REYES VALENZUELA

*Viejos y nuevos derechos en la sociedad del malestar* 73-82  
Cristina HERMIDA DEL LLANO

### **II. Democracia: retos actuales / Democracy: New Challenges**

*Federalism and the Future of Democracy* 85-94  
José Gomes ANDRÉ

*The Problem of Human Rights in Direct Democracy* 95-102  
Przemysław KRZYWOSZYŃSKI

*La primavera P'urhépecha; resistencia y Buen Gobierno en Cherán K'eri* 103-112  
Miguel MANDUJANO ESTRADA

<i>Libertad de expresión, ofensa y religión</i> Irene BORAGNO GIL	113-122
<i>El Estado-guerra democrático. Una aproximación al pensamiento de Santiago López Petit</i> Vicente ORDÓÑEZ ROIG	123-130
<i>Las raíces filosóficas de la democracia en España: el republicanismo</i> Oscar ANCHORENA MORALES	131-140

### **III. La educación para la democracia y los derechos humanos / Education for Democracy and Human Rights**

<i>Educación y derechos humanos: una reflexión en torno al derecho a la privacidad</i> Alberto SÁNCHEZ ROJO	143-153
<i>María Zambrano: Educación para la democracia</i> Laura GARCÍA PORTELA	155-163
<i>La niña que sabía escribir</i> Rodolfo REZOLA AMELIVIA	165-177

### **IV. Miscelánea / Miscellany**

<i>El problema de la objetividad en la historia. Un diálogo entre Max Weber y Ankersmit</i> Manuel OROZCO PÉREZ	181-190
<i>Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke</i> Joan SEVERO CHUMBITA	191-202
<i>Ampliando la moral: reflexiones sobre la consideración moral de la naturaleza</i> Sergio MUÑOZ FONNEGRA	203-212
<i>El influjo de la filosofía de Martin Heidegger a la interpretación de Kant por José Ortega y Gasset</i> Gábor TÓTH	213-222
<i>El Platón de Natorp</i> Ernesto AGUILAR MARTÍNEZ	223-232
<i>Una enmienda ryleana a la teoría cognitiva de las emociones</i> Andrés SORIA RUIZ	233-242
<i>El secuestro del sujeto contemporáneo. De Karl Mannheim (ideología) y Mario Perniola (sensología) al riesgo del extravío antropológico en el siglo XXI</i> José BARRIENTOS RASTROJO	243-257

## RESEÑAS / BOOK REVIEWS

261-372

Olga BELMONTE GARCÍA (Coord.), *De la indignación a la regeneración democrática*, por Roberto Navarrete, p. 261. — María del Rosario ACOSTA y Carlos Andrés MANRIQUE (Comps.), *A la sombra de lo político. Violencias institucionales y transformaciones de lo común*, por Javier Leiva Bustos, p. 265. — David DÍAZ-SOTO, Delia MANZANERO, Bianca THOILLIEZ (Eds.), *Philosophical Challenges of Plurality in a Global World*, por Teresa Álvarez Mateos, p. 271. — Javier SÁDABA, *Ética erótica: Una manera diferente de sentir*, por María del Olmo Ibáñez, p. 277. — Guillermo LARIGUET, *Encrucijadas morales*, por Sylvia Susana Rodríguez Prieto, p. 281. — Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, *La modernidad sin prejuicios: la religión en la vida pública estadounidense*, por Gloria Campos García de Quevedo, p. 285. — Mayda HOCEVAR GONZÁLEZ, José Antonio RAMOS PASCUA, *Teoría del Derecho: Una introducción a la filosofía del derecho*, por Manuel Sanlés Olivares, p. 289. — Grupo de Investigación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS EN LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA (Eds.), Las Torres de Lucca, por Juan Antonio Fernández Manzano, p. 293. — María GARCÍA AMILBURU y Juan GARCÍA GUTIÉRREZ, *Filosofía de la educación. Cuestiones de hoy y de siempre*, por Bianca Thoilliez, p. 295. — Rodolfo REZOLA (Ed.), *Otra educación es posible*, por Fredy Benlloch Martí, p. 299. — Luis María CIFUENTES, José María GUTIÉRREZ (Coords.), *Filosofía. Formación del Profesorado. Educación Secundaria*, por José A. Vázquez Valencia, p. 303. — José SANTOS-HERCEG, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, por Matías Silva Rojas, p. 307. — Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, *Renovación de la filosofía social iberoamericana*, por Gema M<sup>a</sup> Herranz Moreno, p. 311. — José LASAGA MEDINA (Ed.), *José Gaos. Los pasos perdidos: Escritos sobre Ortega y Gasset*, por Héctor Arévalo Benito, p. 315. — Marta NOGUEROLÉS JOVÉ, *Fernando Savater. Biografía intelectual de un "joven filósofo"*, por Eva Contreras López, p. 321. — Juan Federico ARRIOLA, *La interacción de la filosofía con la literatura en la obra de Miguel de Unamuno. Un ensayo próximo al existencialismo español*, por Cristina Hermida del Llano, p. 325. — Immanuel KANT, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, por Luisa Nieto Corominas, p. 329. — Simon CRITCHLEY, *Tragedia y Modernidad*, por Bianca Thoilliez, p. 333. — Michel FOUCAULT, *La inquietud por la verdad*, por Alba Ramírez Guijarro, p. 339. — Carlos CATRODEZA, *Razón biológica: La base evolucionista del pensamiento*, por Juana García Romero, p. 343. — Gottfried W. LEIBNIZ, *Ensayos de teodicea*, por Alba Ramírez Guijarro, p. 347. — José María ZAMORA CALVO (Ed.) (Trad.), Luc BRISSON (Notas y anexos), *Platón. Timeo*, por Sonsoles Costero Quiroga, p. 353. — Jorge VELÁZQUEZ DELGADO, *Girolamo Savonarola: Ensayos sobre profecía y filosofía en el Renacimiento italiano*, por Silvestre Manuel Hernández, p. 357. — *I Congreso internacional de la Red española de Filosofía: "Los retos de la filosofía en el siglo XXI"*, por Olga Belmonte García, p. 361. — *VI Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía: "La Filosofía como resistencia"*, por Juan Antonio Fernández Manzano, p. 367.

## NORMAS DE PUBLICACIÓN / PUBLICATION PROCEDURES

369-372

## LISTA DE EVALUADORES / LIST OF REFEREES

373

## PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST

375-376



## EDITORIAL

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

En primer lugar, la revista se ha sometido a varios procesos de evaluación y ha cumplido los requisitos de calidad editorial para ser integrada en plataformas que permiten su difusión y acceso libre al texto completo de sus contenidos, como la plataforma *e-Revistas* de Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas impulsada por la Agencia Estatal Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (CSIC), con el impulso de la colaboración entre CSIC y UNIVERSIA, la mayor Red de Universidades Iberoamericanas, cuyo objetivo es seleccionar y difundir las revistas científicas españolas y latinoamericanas que cumplan los requisitos de calidad, para servir como puente directo entre el lector y la información ofrecida por la revista. Con análogo espíritu la revista *Bajo Palabra* ha indexado sus contenidos en el servidor internacional *Citefactor*, cuyo acuerdo con las principales Universidades del mundo nos ofrece la posibilidad de aumentar la visibilidad y la facilidad de uso de acceso abierto de nuestra revista académica. El objetivo es conseguir el sello de validación de Citefactor que nos facilitará el cálculo del factor de impacto de nuestra revista. Actualmente, la revista *Bajo Palabra* se encuentra disponible en el REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UAM. BIBLOS-E ARCHIVO, donde se recogen en modo abierto las revistas editadas por la Universidad Autónoma de Madrid con el objetivo de maximizar el impacto de los investigadores y aumentar su visibilidad ante la comunidad nacional e internacional. Con la novedad de que se está trabajando en su inclusión en el Portal de Revista de la UAM, donde se podrá consultar también a texto completo para mediados de 2015, y con el que está previsto conseguir un DOI (*Digital Object Identifier*) para cada artículo según la tecnología *RefWorks*.

En segundo lugar, hemos adquirido experiencia en la formación de estudiantes de grado y de posgrado, recibiendo a estudiantes de programas de estudios internacionales para que realicen sus prácticas en nuestra revista. La AFBP lleva varios años colaborando con la Universidad estadounidense Bennington College (Vermont), en virtud de lo cual contamos con la participación de estudiantes anualmente en nuestra revista, quienes reciben formación y adquieren experiencia en el campo editorial, a fin de conseguir que sean capaces de traducir la teoría en la práctica profesional y enriquecer así su formación universitaria. En la primavera de 2015 se ha programado la participación de un nuevo estudiante americano que realizará sus prácticas en nuestro consejo de redacción. Asimismo, en 2013 se realizó un convenio marco de cooperación educativa para la realización de Prácticas Externas (curriculares y extracurriculares) entre la UAM y la AFBP, gracias al cual un par de estudiantes del programa de Máster en Pensamiento Español e Iberoamericano pudieron realizar sus prácticas en la revista *Bajo Palabra*, a fin de completar sus conocimientos de acuerdo con su específica vocación, proporcionándoles una orientación profesional que les permitiera incorporarse en el mercado de trabajo en condiciones idóneas. Dichas prácticas externas enriquecen sustancialmente el equipo editorial de la revista *Bajo Palabra*, desarrollando un perfil de tutor con capacitación formativa que ayude a una mejor consolidación de la formación de estudiantes, quienes aprovechan al máximo las posibilidades de práctica y formación que la Asociación de Filosofía Bajo Palabra les brinda.

Creemos que con el notable crecimiento de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* en estos años, con su progresivo desarrollo e implementación institucional a nivel internacional, contribuiremos a proporcionar una base sólida para la creación de una investigación científica nueva e innovadora en las Ciencias Sociales y Humanidades y, en particular, en el área de Filosofía. Todo ello no hubiera sido posible sin el apoyo y el estímulo que la Universidad Autónoma de Madrid ha dado a todos los estudiantes e investigadores que trabajamos en este proyecto y su sensibilidad ya demostrada hacia los fines de una Asociación consagrada a la Filosofía. Vaya pues nuestro agradecimiento en nombre de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra a la UAM, por haber sido, y estamos seguros de que lo seguirá siendo, garantía de progreso, de igualdad, y de promoción de las humanidades y del fin científico.

Confiamos en seguir haciendo las cosas de la mejor manera posible desde el convencimiento de que una revista de esta naturaleza será lo que sus lectores y autores deseen y mientras lo deseen. Al Consejo de redacción corresponde impulsar las ideas de todos nuestros colaboradores, a quienes, por tanto, pedimos que no dejen nunca de participar, bien sea enviándonos manuscritos, bien participando en el proceso editorial de evaluación anónima de artículos como *referees* externos, pues es su proactividad, espíritu emprendedor y trabajo en equipo lo que nos une y nos ayuda a seguir avanzando en la dirección correcta.

Delia MANZANERO  
Presidenta de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra

# I. FUNDAMENTACIÓN Y PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS DE LA DEMOCRACIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

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





# Los Derechos Humanos y el primado de la razón práctica

Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 28/11/2012  
Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

El trabajo trata dos cuestiones convergentes. La primera aborda la búsqueda de una fundamentación teórica transversal e incontrovertible en la que apoyar los Derechos Humanos. La segunda parte se ocupa de la relación entre derechos e igualdad de oportunidades. El tratamiento de ambas cuestiones muestra el primado normativo de la razón práctica frente a lo teórico y propone la necesidad de reformular la jerarquización de derechos de cuño rawlsiano.

*Palabras clave:* Derechos humanos, libertades básicas, igualdad de oportunidades, pluralismo, John Rawls.

## Abstract:

This work addresses two converging issues. The first deals with the search for a theoretical and incontrovertible foundation supporting Human Rights. The second part deals with the relationship between rights and equal opportunities. The treatment of both questions shows the normative primacy of practical reason over theory and suggests the need to rethink the Rawlsian hierarchy of rights.

**Keywords:** Human Rights, Basic Freedoms, Equal Opportunities, Pluralism, John Rawls.

La presente reflexión se ocupa en primer lugar de estudiar el tipo de fundamentación que puede aportarse para apoyar la validez de los Derechos Humanos. El problema es cómo hallar las vías de dar acomodo en una única declaración universal de derechos esenciales a fundamentaciones normativas cuyo signo y procedencia son muy desiguales. Es fácilmente constatable que el mundo es doctrinalmente plural. En él orbitan valores, idiomas, tradiciones, costumbres, concepciones filosóficas y religiones. Este hecho es además un rasgo estructural.<sup>1</sup> La coexistencia de ideas y doctrinas comprensivas encontradas e incluso irreconciliables es el signo irreversible de nuestra época<sup>2</sup> y creemos con Rawls que tal signo ha de ser tomado como el resultado inevitable del uso de las facultades de la razón dentro de un entorno de instituciones libres.<sup>3</sup> La constante heterogeneidad doctrinal, acaso una de las señas de identidad más destacadas de las sociedades contemporáneas, pone de relieve la tensión entre las pretensiones de universalidad de los derechos y la inevitable aceptación de la variedad axiológica.

Para analizar esta relación problemática nos servimos de un caso práctico: los trabajos previos a la Declaración de 1948. Por medio de esta aproximación histórica podemos apreciar la solución provisional que se dio a dicho problema y ahora nos da pie para aportar algunas reflexiones ligadas al hecho del pluralismo axiológico así como también para señalar las dificultades que se presentan a la hora de articular consensos interculturales estables y justos.

En efecto, los comisionados encargados de redactar la propuesta de Declaración Universal de Derechos Humanos emprendieron su labor con una metodología en dos tiempos: en primer lugar, procedieron a estudiar las distintas tradiciones doctrinales y filosóficas y trataron de hallar bases para cerrar polémicas planteadas por pensadores de diferentes orígenes. En segundo lugar, y con los datos extraídos de la primera fase, debían unificar los fundamentos teóricos por los que determinados principios podrían afirmarse como axiomáticos. Partiendo de tales bases de justificación, se desembocaría en una proclamación teórica *fundamentada* de los derechos esenciales del hombre que fuera el mínimo común denominador a todas las tradiciones y culturas y que, en función de los argumentos aportados, sirviera de patrón de conducta universalizable.

En resumidas cuentas, había que explicitar la lista de derechos y la base en la que apoyarlos. Más allá de vaguedades sin contenido, era necesario hallar un fundamento teórico estable, común a las diferentes culturas y permanente en el tiempo. Su descubrimiento tendría capacidad para dar fortaleza a la Declaración dotando a los derechos enumerados de un sentido de unidad y permanencia y sirviendo como engarce entre los derechos básicos y sus correlativos deberes por encima de las legislaciones particulares, costumbres o tradiciones de los diferentes Estados.

<sup>1</sup> Rawls, J., *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 40.

<sup>2</sup> Cerezo Galán, P., "Tolerancia", *Democracia y virtudes cívicas*, editado por Pedro Cerezo Galán, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 183-228.

<sup>3</sup> Rawls, J., *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica S.L., 1996, pp. 12, 33.

Sin embargo, sus dos años de trabajo, debates y litigios concluyeron con un texto que se limitaba a presentar una relación de principios básicos que no aportaba las ansiadas razones. No hubo más. Lo que finalmente se aprobó en diciembre de 1948 fue una declaración axiomática desprovista de apoyatura jurídica, filosófica, moral o doctrinal: un breve preámbulo introductorio en el que se afirmaba la dignidad de la persona y la igualdad, seguido de 30 puntos pragmáticos y directos.

De este aparente fracaso, nos interesa extraer algunas ideas derivadas :

1. La metodología empleada era inadecuada; no era realista pretender que los comisionados, representantes de variadas doctrinas comprensivas, éticas, filosofías y credos del planeta, unificaran primero y explicitaran después las razones por las que defendían los derechos acordados. El pluralismo doctrinal de partida hacía imposible la fundamentación teórica de tales principios. El único modo de hacer converger las dispares bases axiológicas habría sido la creación de una suerte de meta-doctrina comprensiva general universal, lo cual parece incompatible con el hecho del pluralismo del que se partía.

2. Quedaba de manifiesto la imposibilidad de coincidencia en torno a los valores morales últimos que los fundamentaban, pues eran términos de “textura abierta”,<sup>4</sup> intrínsecamente rodeados de controversia.<sup>5</sup>

Sin embargo, y este dato nos parece de la mayor relevancia, estas carencias no resultaron paralizantes. La imposibilidad teórica de cerrar una fundamentación inapelable no impidió sellar un acuerdo en torno a algunos principios nucleares universalmente válidos, porque se trataba de una exigencia de la razón práctica.

El peso del dolor sufrido en las dos guerras mundiales y a lo largo de las experiencias totalitarias era enorme. Si la primera guerra mundial fue una guerra de enormes dimensiones, la segunda fue total y buscaba la rendición incondicional del enemigo, no distinguiendo entre campo de batalla y ciudades, o entre militares y población civil. La primera de las dos bombas atómicas americanas sobre suelo japonés mató de inmediato a 70.000 personas y dejó heridas a otras 40.000.<sup>6</sup> Ningún siglo anterior, decía Berlin, ha visto una matanza tan continuada y despiadada de unos seres humanos por otros.<sup>7</sup> El potente aldabonazo de estos hechos requería una respuesta que mitigara el terror al que la humanidad había llegado en el siglo XX. La urgencia de los acontecimientos reclamaba a los agentes la adopción impostergable de decisiones prácticas aun cuando no pudiesen aportarse razones universalmente satisfactorias. El preámbulo de la Declaración dejaba claro que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos había originado actos de barbarie que podían ser considerados como ultrajantes desde cualquier punto de vista.

En todo caso, y esto es lo destacable, ni la pluralidad axiológica de partida ni las insuficiencias de la razón teórica fueron un obstáculo para el establecimiento formal de patrones mínimos universales.

<sup>4</sup> Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1997, cap. 6.

<sup>5</sup> Appiah, K. A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2007, p. 92.

<sup>6</sup> García de Cortazar, Fernando, y J. Lorenzo Espinosa. *Historia del mundo actual (1945-1995) 2. Imago mundi*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 43 ss.

<sup>7</sup> Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Ediciones Península, 1998, p. 167.

La Declaración fue un ejemplo de la primacía de la razón práctica: se llegó al encaje de muy diversas ideologías y visiones del mundo con un compromiso que era capaz de superar las diferencias teóricas.<sup>8</sup> Al no haber mención a los fundamentos morales de los derechos, cada doctrina particular o cada individuo podía anclarlos en su horizonte ideológico específico como mejor considerara.

Algo similar es lo que sucedió en la Conferencia Mundial de las Religiones celebrada en Japón en 1970. La declaración final mostró que era posible que budistas, cristianos, sintoístas, confucionistas, hindús, judíos, mahometanos y representantes de muchas otras religiones llegaran a un consenso general que enunciara máximas universalizables que no contradecían los principios básicos de las distintas religiones y sistemas éticos del mundo. Su acuerdo llegaba a cuestiones relacionadas con la dignidad del hombre, la inviolabilidad del individuo y de su conciencia, el valor de la comunidad humana, el apoyo a los pobres y oprimidos y la beligerancia contra los opresores.<sup>9</sup>

Consiguientemente, lo que nos interesa destacar es que del fracaso teórico de este tipo de intentos no se desembocó en una postura escéptica o relativista en la práctica. Por el contrario, puede decirse que la defensa de los acuerdos en torno a derechos queda en el terreno argumentativo, dialógico y antidogmático de la razón práctica y en manos de quienes, siempre y cuando haya un entorno de libertad de opinión, expresión y debate, estén en condiciones de ofrecer públicamente los mejores argumentos, aquellos que no puedan ser rechazados pública y razonablemente.<sup>10</sup>

En todo caso, este debate está destinado a no agotarse definitivamente, porque los acuerdos serán siempre provisionales. Por eso creemos que lo importante es mantener la condición fundante de la razonabilidad, esto es, que las vías de comunicación permanezcan abiertas. Debatir ya implica partir de un valor mínimo en la medida en que quien debate se coloca ante un interlocutor al que respeta y al que debe explicaciones. La postura del que debate supone el reconocimiento implícito de que es necesario justificar lo que se hace o se piensa ante otro al que se considera legítimo acreedor de sus explicaciones. En ese sentido, debatir es incluir al otro, al que se trata como igual. Por eso nunca se recalcará suficientemente la importancia que tiene mantener abierto el diálogo y la deliberación entre los miembros de la comunidad internacional en torno a los valores sobre los que erigir la convivencia.

Esto nos conduce a la segunda cuestión que queremos abordar y que de nuevo evidencia las exigencias de la razón práctica. Se trata de la inevitable falta de adecuación entre la proclamación formal de los derechos y la implementación real de tales principios. En otros términos, nos referimos a la escasa atención que se presta a la relación que existe entre la defensa ideal de los derechos y las condiciones materiales que se requieren para ejercerlos.

Pongamos un caso que nos sirva como ejemplo. Uno de los derechos más básicos es el referido a la libertad de opinión y expresión, consagrado en el artículo 19 de la Declaración de los Derechos Humanos afirma que todo individuo “[...] tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión”.

<sup>8</sup> Appiah, K. A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, op. cit., pp. 105 ss.

<sup>9</sup> Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1992, p. 85.

<sup>10</sup> Rawls, *Theory of Justice Rev. Ed.* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 310.

Al igual que otros derechos y libertades, su posibilidad real requiere determinadas condiciones como pasamos a detallar.

Partimos de que lo real y su representación no son dos realidades separadas, que no hay acceso compartido a los fenómenos sin la intermediación de una significación lingüística, que cada descripción ya es una interpretación y que el control elitista de los medios de comunicación bloquea toda posibilidad de disenso. En efecto, la asimetría estructural de emisiones en las sociedades contemporáneas debida a la hegemonía fáctica de determinados medios hace que la competición de ideas en el espacio público no se haga en términos de igualdad de oportunidades. La presencia de poderosos grupos de presión amplifica algunas opiniones y deja en inferioridad, cuando no elimina del terreno, a muchas otras.

Berlin sostiene que las instituciones sociales delimitan un espacio restringido en el que no hay cabida para todos los valores morales y políticos.<sup>11</sup> En la liza entre diferentes opiniones es necesario elegir; no hay mundo social en el que no haya pérdidas en lo tocante a ideas, modos de vida y valores. El problema es que no se trata de una poda de valores e ideas en las que aquellas con menos respaldo ciudadano dejan paso a otras más aceptadas. Lo que sucede, por el contrario, es que las ideas y los valores compiten dentro de un espacio restringido en un entorno de oportunidades francamente desigual.

Cómo negar que la potencia de los grandes conglomerados de comunicación y entretenimiento está controlada por poderosos grupos empresariales o financieros privados que cada vez dependen de menos manos. Estas concentraciones de poder, apoyadas en la desigualdad de oportunidades, son un agente uniformizador de primer orden cuyo influjo se convierte en una matriz de significación general que impone, en ocasiones imperceptiblemente, en otras abiertamente, un modo determinado de interpretar la realidad convergente con los intereses de sus propietarios. Con la capacidad mediática contemporánea se amplifica la advertencia que hacía Mill con respecto al poder de las clases dominantes de imponer su ideología sobre el resto: “[w]herever there is an ascendant class, a large portion of the morality of the country emanates from its class interests, and its feelings of class superiority”.<sup>12</sup>

Los grupos mediáticos proporcionan, en suma, los marcos interpretativos dentro de los que se puede discurrir, dificultan el pensamiento fuera de sus márgenes, condicionan tanto el sentido de lo real como de lo posible y estrechan las posibilidades de asumir la complejidad social y doctrinal.<sup>13</sup>

Por tanto, un derecho fundamental como la libertad de opinión y expresión requiere no ser solo formalmente válido sino también efectivo al margen de las contingencias. Los derechos exigen ciertos requisitos para ser derechos y no meras declaraciones.

El derecho a expresar la propia opinión queda vacío cuando hay una saturación del espacio acústico, ocupado por voces más poderosas con poder para acallar a las demás.

El problema que es preciso abordar es que las emisiones de los diferentes agentes no tienen una capacidad performativa homologable. No es suficiente con la ausencia de interferencias para poder hablar, es necesario poder hacerse oír e influir.

<sup>11</sup> Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, op. cit., p. 27. Berlin pone como ejemplo la disyuntiva que presenta Maquiavelo entre las virtudes paganas y varoniles y las virtudes cristianas, de donde concluye que los posibles valores supremos de la humanidad no tienen por qué ser compatibles.

<sup>12</sup> Mill, J. S., *On Liberty*, London, Longmans, Green, Reader and Dyer, 1869, p. 16.

<sup>13</sup> Butler, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010.

La neutralidad del Estado en materia doctrinal es una aportación del liberalismo cuya relevancia es difícil de exagerar, pero esa neutralidad no puede confundirse con inacción cuando la desigualdad de oportunidades pone en riesgo el ejercicio de los derechos básicos. Mill ponía la frontera de lo permisible en la presencia de daño a terceros: “*As soon as any part of a person's conduct affects prejudicially the interests of others, society has jurisdiction over it*”<sup>14</sup> Si las conductas de algunos individuos afectan perjudicialmente los intereses legítimos de otros, el poder político puede intervenir para no dejarlos desprotegidos. Quienes pierden efectividad para expresar su opinión por el hecho de que un colectivo tenga mejores medios de expresión ven vulnerados sus derechos. La simetría de condiciones para expresarse es un requisito de la libertad de opinión y expresión. Con desigualdades graves, la libertad de opinión y expresión se convierte en libertades para unos y limitaciones para otros. Conscientes de esta posibilidad, los redactores de 1948 incluyeron un oportuno artículo 28 que declara que toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en la Declaración puedan ser plenamente efectivos.

Esta realidad nos lleva a defender el papel activo que deben jugar las instituciones como garantes últimas de la presencia pública de todas las voces. Los derechos, y singularmente el derecho a la libertad de opinión y expresión requiere instrumentos de tutela que, como mínimo, aseguren que algunas emisiones tengan una resonancia tal que ocupe todo el espacio acústico y acabe por impedir que se pueda escuchar a otras de menor potencia.

Al hilo de esta reflexión cabe preguntarse por la pertinencia de mantener una superioridad jerárquica, como la que defiende Rawls,<sup>15</sup> entre los derechos básicos garantizados en su primer principio de justicia y los requisitos que recoge la primera parte de su segundo principio.

Una vez garantizados los derechos y libertades iguales de cada individuo de forma igualitaria, cada individuo ha de tener igual acceso al más extenso sistema total de iguales derechos y libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos,<sup>16</sup> el segundo principio de la justicia de Rawls se ocupa de la justa igualdad de oportunidades. Rawls formula la necesidad de que el régimen político proporcione igualdad de oportunidades justas para todos afirmando que las desigualdades sociales y económicas tienen que estar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades”.<sup>17</sup>

Entendemos que las razones que aporta Rawls para defender la inferioridad jerárquica del derecho a la igualdad de oportunidades son de tipo empírico y no lógico. Sumariamente pueden resumirse en que el primer principio es más estable y básico<sup>18</sup> y que es más fácil afirmar las libertades básicas (la libertad de opinión, expresión, pensamiento, conciencia, asociación e integridad de la persona) que llegar a un acuerdo sobre los principios que regulan las desigualdades de oportunidades. Por estos dos motivos, Rawls cree que los previsibles desacuerdos que surjan en las cuestiones del segundo principio son razón suficiente para dejarlos de lado y centrarse en las más urgentes libertades básicas.<sup>19</sup> Al hacer esto, Rawls descuida los asuntos “secundarios”, con lo que en cierto modo impide que los urgentes puedan verse plenamente satisfechos.

<sup>14</sup> Mill, J. S., *On Liberty*, op. cit., p. 135.

<sup>15</sup> Rawls, J., *El liberalismo político*, op. cit., p. 354

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 264 ss.

Rawls acierta cuando presenta la lista de libertades básicas del primer principio como una familia, siendo esa familia la que goza de primacía y no una libertad aislada por sí misma.<sup>20</sup> En efecto, es fácil ver que, por ejemplo, la libertad de asociación es necesaria para hacer efectiva la libertad de conciencia, pues si no tenemos libertad para asociarnos con otros ciudadanos, difícilmente podemos ejercer la libertad de conciencia; ambas libertades básicas van emparejadas y al igual que estas dos, algo parecido sucede con todas las demás.

Lo que defendemos es que tampoco la igualdad de oportunidades puede tomarse por separado; la salvaguarda del derecho a la efectiva libertad de opinión y expresión exige el empleo de recursos que permitan su ejercicio. La tradicional distinción entre los derechos negativos, de satisfacción inmediata, y los positivos, cuya satisfacción quedaba supeditada a la cláusula: “habida cuenta de la organización y recursos de cada Estado” es mucho más débil de lo que frecuentemente se supone.<sup>21</sup> La satisfacción de cualquier derecho exige un coste que debe asumirse. Los derechos no pueden ser efectivos si no existen medidas estructurales que los posibiliten. Todos ellos requieren la intervención activa del Estado.

Hay quienes, desde el liberalismo piensan que los derechos son equiparables a áreas de inmunidad a la interferencia estatal y que por tanto es suficiente con que los funcionarios y cargos públicos se dediquen a sus quehaceres sin abusar de su poder ni obstruir las vidas de los ciudadanos.<sup>22</sup> Esta idea supone que basta con evitar, a coste cero, la interferencia del Estado en las vidas privadas de los ciudadanos. No es así; por el contrario es más ajustado afirmar que todos los derechos son costosos porque demandan una intervención gubernamental y requieren recursos públicos, desde el momento en que para protegerlos es necesario hacer cumplir las leyes y estar dispuestos a castigar a los infractores. ¿Acaso el derecho a la propiedad privada, por poner tan solo un ejemplo, no demanda gran cantidad de recursos públicos para hacerlo efectivo?

Holmes y Sunstein destacan esta idea y afirman que la distinción entre derechos negativos y positivos es errónea, superflua y falsa, puesto que un Estado sin fondos no puede proteger los derechos de ningún tipo.<sup>23</sup>

El sintagma “la protección del Estado” ha de entenderse como genitivo objetivo, es decir, la protección que deben recibir los individuos frente a las intromisiones y arbitrariedades del Estado, pero también, y sobre todo, como genitivo subjetivo: la protección que el Estado puede y debe dar a los ciudadanos.

Lo que afirmamos con esto es que las consecuencias de establecer una separación jerarquizada y categórica entre los dos principios de Rawls puede llevar a defender los derechos y libertades del primer principio olvidando sus condiciones efectivas de posibilidad, de modo que si estas pueden ser suspendidas, invocando por ejemplo consideraciones presupuestarias, el ejercicio del derecho en cuestión se vería seriamente mermado.

Si nuestros argumentos son acertados, lo que se desprende de ellos es que habría que tomar los derechos y libertades del primer principio y las condiciones del segundo principio como dentro de un continuo que no admite segregaciones jerarquizadas tan tajantes. Todos cuestan y todos se reclaman mutuamente.

<sup>20</sup> Ibid., p. 395.

<sup>21</sup> de Lora, Pablo. *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 160.

<sup>22</sup> En especial, siguiendo el concepto de libertad negativa tal como lo plantea Berlin.

<sup>23</sup> Holmes, S. y Sunstein, C. R., *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Desde luego, Rawls no ignoraba que existe una diferencia entre la *equitativa* igualdad de oportunidades (*fair equality of opportunities*) y la igualdad *formal* de oportunidades. De hecho, él hace la contraposición entre equitativo (*fair*) y formal (*formal*) con el fin de responder a una de las críticas más recurrentes que se han vertido contra el liberalismo, a saber, que defiende un esquema formalmente válido que en la práctica se traduce en la perpetuación de desigualdades, en la medida en que no ataca las causas de la desigualdad en sus orígenes. En efecto, la sintaxis estricta de lo formalmente válido puede llegar a otorgar carta de legitimidad a algo materialmente injusto. Rawls asume esta crítica y defiende una igualdad de oportunidades que no pudiera ser tachada de mera formalidad y apoya la existencia de políticas que impidan las concentraciones excesivas de riqueza y poder.<sup>24</sup>

Pues bien, si la igualdad formal no es suficiente y hacen falta procedimientos políticos que aseguren a todos los ciudadanos una voz plena e igualmente efectiva en un esquema equitativo de representación, no entendemos la separación radical y jerárquica que Rawls establece entre los dos principios de justicia.

Al establecer esta jerarquía, Rawls no está teniendo suficientemente en consideración que para que los derechos y libertades sean efectivos hay una demanda material que debe satisfacerse no después, sino simultáneamente.

Para concluir, y como resultado del tratamiento de ambas cuestiones afirmamos el primado de la práctica frente a lo normativo ideal. El ámbito de lo humano es el espacio falible y tentativo de la deliberación y la elección y no tanto el de la fundamentación sobre bases necesarias y perfectas. Lo analizado nos permite aseverar, siguiendo a Rawls, que las cuestiones filosóficamente más fundamentales casi nunca se resuelven de una vez por todas mediante un argumento irrefutable. Lo que resulta obvio y básico para algunos resulta ininteligible para otros.<sup>25</sup> Creemos con Aristóteles, y en contra de todas las ilusiones metafísicas, que la razón práctica, abierta y dialogante, es la facultad más genuinamente humana y que la virtud asociada a ella, la *phrónesis*, no es, como pensara Platón, sinónimo de sabiduría, sino de sensatez o prudencia práctica.

Con respecto a la segunda parte, proponemos la necesidad de desterrar la jerarquización de los derechos de cuño rawlsiano. Derechos y libertades, por un lado, y una efectiva igualdad de oportunidades, por otro, no pueden considerarse por separado y merecen ser consignados como derechos fundamentales al mismo nivel.

<sup>24</sup> Rawls, J., *Justice as Fairness. A Restatement*, op. cit., p. 44.

<sup>25</sup> Rawls, J., *El liberalismo político*, op. cit., p. 84.

# Derechos humanos y edición digital

Human Rights and the Digital Edition

Enrique FERRARI NIETO

Universidad de Extremadura

*eferrari79@gmail.com*

Recibido: 16/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

Ha querido entenderse internet como un medio de comunicación de masas más. Se ha tomado como cómplice también de la hiperrealidad, cambiándole a Baudrillard sus referentes, confundiéndolo con la realidad virtual, sin hacer caso de su estructura hipertextual. Pero, a diferencia de los otros medios, internet incrementa enormemente las fuentes de la información: tantas como usuarios. Con lo que, frente al relato consensuado por los pocos medios anteriores sobre los derechos humanos, que los había anquilosado, arrinconado, la edición digital colapsa esos derechos positivos, volviéndolos de nuevo acciones, actualizándolos.

*Palabras Clave:* hiperrealidad, medios de comunicación de masas, internet, inteligencia colectiva, derechos humanos.

**Abstract:**

The Internet is understood mostly as a medium of mass communication. It has also been taken as an accomplice of hyperreality, changing Baudrillard's references and mistaking it for virtuality, while ignoring its hypertext structure. But unlike other media, the Internet is always enormously increasing its sources of information, which are as many as its users. Other mass media maintain a common narrative and treat human rights as static, but the Digital Edition changes these positive rights, converting them into new actions, and updating them.

*Keywords:* Hyperreality, Mass Media, Internet, Collective Intelligence, Human Rights

**I.**

Con la agilidad propia de los que han sabido seguirle el paso a la informática, sin dudar al principio o sin despistarse luego, sin quedarse atrás con cada nueva dirección, Robert Gelman propuso en 1997, cuando internet apenas comenzaba, un primer borrador para una declaración de los derechos humanos en el ciberespacio: Un cuarto nivel de derechos universales, solo unos años después de que Karel Vasak, en 1979, sumara a los derechos de primera y segunda generación (los fijados en 1948, pero con recorrido desde el siglo XVIII) una tercera generación que diera respuesta a la preocupación creciente por la ecología y la solidaridad. Propiamente un acceso universal a la tecnología y un mejor flujo de la información, que en 2005 Hamelink apuntala con cinco principios básicos en torno a las tecnologías de la información y la comunicación: los derechos a la libertad de expresión, a la protección de la privacidad, de inclusión, a la diversidad y de participación. Una propuesta audaz, porque lo que pedía Gelman no era, de hecho, nuevos derechos, como en las declaraciones anteriores, sino la inclusión de un nuevo ámbito de actuación, la traslación de esos derechos ya consensuados, ya aprobados, a internet; y, con el cambio, una reevaluación de estos, un ejercicio crítico sobre su aplicación histórica, porque bajo el decálogo, latente, hay también una llamada de atención, por el punto de inflexión que supone para la comunicación los medios digitales, una tecnología que, aunque podría acabar con los desequilibrios económicos y culturales entre unos países y otros (y entre unos individuos y otros), está haciendo más profunda la brecha, hundiéndose todavía más a los que ya estaban en desventaja.

Esta petición de reconocimiento de una cuarta generación de derechos humanos es, ante todo, una alerta, un aviso a tiempo, cuando todavía estamos en los primeros pasos de internet: una actualización de aquellos derechos universales que se ven afectados por la tecnología digital, como la privacidad o el derecho a expresarse o a estar debidamente informado. Hay ya buena literatura sobre la cuestión. Pero cabe una segunda convergencia entre los derechos humanos y las tecnologías para la información y la comunicación, otra dirección para la reflexión sobre los cambios que impone o facilita internet: Cómo la edición digital puede colapsar el relato consensuado por los distintos poderes, económicos y políticos, en el que los derechos humanos –aceptados pero inofensivos, huecos, adiestrados– funcionan solo de aval y de reclamo, legitimando una comprensión de la realidad que justifica los desequilibrios, la posición privilegiada de unos pocos. Cómo

la edición digital puede obligar a esos derechos universales a una autoevaluación, a un análisis crítico, a reconocerse sus aristas, en su confrontación con otros (micro)relatos.<sup>1</sup> Porque en las grandes definiciones, cuando se ven los derechos desde lejos, es fácil estar de acuerdo; pero al concretarlos, al actualizarlos, se acaban volviendo problemáticos, recuperan de pronto su historicidad, su condición de productos históricos, imperfectos, con una trayectoria de desencuentros que no se llega a borrar del todo.

Al principio se entendió internet (al menos en la opinión pública) como un medio de comunicación de masas más. Faltó un análisis riguroso de su mecanismo, de su estructura reticular e hipertextual, que aleja la edición digital de los medios tradicionales: también en este punto, con los derechos humanos, porque la tecnología digital dificulta, hace inviable, ese relato comodón y acrítico al que los *mass media* han dado credibilidad. Entendieron el incremento de archivos y documentos a partir solo del incremento de los editores, por las facilidades que la nueva edición digital da a cualquiera para editar sus textos: como si los que suben archivos a la red fueran individuos solitarios, cada uno en una isla desierta, lanzando al mar mensajes en botellas. Pero ese aumento de la producción no viene tanto del número –mucho mayor– de editores como por la estructura reticular, en forma de red, de la web, que vincula lo vertido en internet como si fueran sistemas orbitales, en los que unos documentos atraen a otros nuevos, generan múltiples respuestas, como si fueran nuevas capas, ampliando o corrigiendo la anterior, sumándole a esa primera perspectiva otras muchas más. Todas al alcance del usuario, por el lenguaje hipertextual que maneja la informática: documentos que se conectan sin una jerarquía, activándolos el propio lector a través de los enlaces que selecciona en su lectura, confrontándolos constantemente, para acabar con la ilusión del relato cerrado, hermético, que con su sintaxis cuidadosamente medida quiere aparecer como incuestionable. Escribe Pla en *El cuaderno gris*: “El orden tiene esto de malo: paraliza, admira, invita a no tocar nada. Invita a dejarlo todo para mañana. Dejar una cosa para mañana es dejarla para siempre.”<sup>2</sup> También la revisión de unos derechos humanos universales que en ese relato cerrado por los poderes económicos han pasado a ser un adorno, o un edulcorante, bien quietos, sin querer molestar a nadie. Aunque discurso o discurrir sean solo metáforas que remiten a caminar, a dar con algo en el camino, como ha dicho Ledó: implícitos el movimiento y las alternativas en la dirección, frente al objeto estático con que se representa a menudo la verdad.<sup>3</sup>

Como alternativa al orden anterior, la propuesta de Pierre Lévy es –con un término que ha tenido un éxito inmediato– la inteligencia colectiva, más atenta a la construcción de comunidad, a partir de una búsqueda común de conocimiento, que a pretensiones de verdad: la inteligencia entendida –dice– en su sentido etimológico, como trabajar en conjunto, *inter legere*, como punto de unión no tanto de ideas como de personas.<sup>4</sup> Una iniciativa a la que no es difícil vincular otras pre-tecnológicas, que inciden en ese mismo énfasis en la comunidad, en los agentes de la comunicación, mejor que en el mensaje: todo auténtico decir –escribió Ortega– no solo dice algo, sino que lo dice alguien a alguien.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Escribe Ortega para un contexto más general: “Diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida.” En “Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán”, *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004, tomo V, p. 122.

<sup>2</sup> Pla, J., *El cuaderno gris*, Barcelona, Destino, 2007, p. 51.

<sup>3</sup> Ledó, E., *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa, 1999, p. 51.

<sup>4</sup> Lévy, P., *Inteligencia colectiva para una antropología del ciberespacio*, Washington, Organización Panamericana de la Salud, 2004, p. 17.

<sup>5</sup> Ortega y Gasset, J., “Prólogo para franceses”, *La rebelión de las masas*, *Obras completas*, op. cit.,

Pienso, por ejemplo, en las éticas dialógicas, en Habermas y Apel, con una filosofía que se arraiga en el diálogo, que entiende que la verdad no es propiedad de nadie, que la respuesta no es tanto un imperativo categórico como un diálogo racional en busca de consenso. Aunque prefiero aquí una perspectiva historicista para cerrar esta propuesta de convergencia de los derechos humanos y la edición digital, que tome las distintas declaraciones de derechos universales como productos históricos, culturales, incluso provisionales, revisables, en tanto que herramienta para la sociedad, en tanto que tengan que justificar su utilidad. Frente a las reservas en torno a la poca credibilidad de los datos en la web, los errores y el poco rigor de muchas páginas, que llevan la crítica a un plano meramente epistémico, la metafísica de la expresión de Eduardo Nicol, que parte de la historicidad del hombre, sugiere para la reflexión un terreno de más estratos, de más capas bajo esa primera, tan ingenua, sobre el número de equivocaciones, incapaz de ver en internet un potente detector de mistificadores. Escribe Nicol que la verdad es un modo de ser, más que de conocer, que el problema de la verdad en terreno ontológico no se endereza tanto hacia el ser de la verdad misma como hacia el ser del ente que la produce y vive de ella.<sup>6</sup> El hombre: Como operario, también de unos derechos universales en evaluación continua. Mejor que como heredero o espectador lejano.

## II.

Con *La galaxia internet*, ya en 2001, Castells advirtió del peligro de no entender bien qué era internet, cuál era su lógica, y su lenguaje y sus límites; solo los datos tecnológicos. La progresión de la web fue tan rápida que la investigación académica no se vio capaz de estar a la altura, no hizo los estudios pertinentes, y su espacio lo ocuparon otros: la ideología y el chismorreo, escribe Castells, que sesgaron la comprensión de este nuevo ámbito social y económico.<sup>7</sup> Las críticas que se le hicieron a internet entonces no contaron con un corpus de investigación empírica, ni con un cuestionario adecuado para enfocar el estudio, demasiado centrado en unos pocos usos que no son ahora los generalizados.<sup>8</sup> Pero esas reservas se han mantenido vigentes, pululando en la opinión pública, con una dicotomía casi caricaturesca entre la realidad y la virtualidad que le suponen a la web, no como una suma de procesos virtuales de comunicación, sino como ficción, irrealdad, aparte de la realidad.

También en filosofía, con la que a menudo la traslación del referente se convierte en una cuestión menor, en una maniobra secundaria, oculta o al menos desapercibida: Con el cuidado puesto en la composición de la abstracción, en las piezas mismas de la reflexión filosófica, queda desatendida esa vinculación con lo referido, lo que permite correrlo, moverle sus límites, o incluso sustituirlo, adecuándolo a otros intereses. Subrepticamente. O despreocupadamente. Pero en todo caso sin querer mostrar las cartas. Otra cosa que los ajustes que, a cara descubierta, se le puedan requerir a un texto para actualizarlo, para recuperarlo de su momento histórico para el presente, en una negociación también con cesiones, pero que quedan recogidas en el historial, como en la restauración de una pintura. Porque aquí al autor se le trata como a un rehén, obligado a cumplir con unas condiciones que no son las suyas. Baudrillard, por ejemplo: muy usado cuando se quiere alzar la

tomo IV, p. 350.

<sup>6</sup> Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, México DF, Fondo de cultura económica, 1957, p. 252.

<sup>7</sup> Castells, M., *La galaxia internet*, Barcelona, Areté, 2001, p. 17.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

reflexión en torno a la tecnología informática hasta la filosofía. Desde que en 1978 hizo de los medios de comunicación de masas los cómplices que necesitaba la hiperrealidad: un término exitoso, todavía hoy muy recurrido para muchos; pero, sin tocarle el entramado de su reflexión, la referencia a los medios (entonces sobre todo a la televisión) se ha ido trasladando sigilosamente hacia internet, o al menos la han ensanchado para cubrir también internet. Como si desde las trincheras los más reacios a la tecnología digital hubieran querido convertir su pensamiento en la legitimación filosófica de la comprensión de internet como solo virtualidad y, con otra traslación, esta conceptual, como simulacro, encajando más o menos el término común, como imitación o ficción, en el concepto de Baudrillard.

La noción de simulacro pretende abarcarlo todo, cubrirlo todo, algo así como una llave epistémica que determina el resto de los niveles del análisis. La realidad –con su hipótesis– habría sido sustituida por la hiperrealidad. Queda todo dentro: demasiado terreno, demasiadas direcciones que trabajar, con espacios en los que Baudrillard apenas pudo trazar unas pocas líneas para comprenderlos, tan indefinidos que no han podido quedar a cubierto de otras interpretaciones, incluso dispares. El simulacro queda muy cerca de la simulación (con su sentido más general), de la virtualidad: por tanto en el campo de acción de la comprensión de internet como espacio virtual, separado y otra cosa que la realidad, con esa desconfianza como la repercusión inmediata para el ámbito del conocimiento; con el referente de la realidad virtual, a veces demasiado cerca de la ciencia ficción, para centrar la cuestión desde un plano casi ontológico, con esa antinomia un tanto forzada entre lo virtual y lo real. Porque la inmersión del usuario en ese espacio aparte parece que reclama una separación tajante, hermética, del mundo que queda fuera: como si el contenido de internet no pudiera tener más validez que la ficción, como si tuviera una legislación diferente. Como si en lo epistémico tuviera que asumir los mismos reparos que en lo ontológico, por esa virtualidad, como si fuera una enfermedad congénita, al identificarla con la no realidad (sea esto lo que sea): sin ningún rigor, sin entender el sentido de lo virtual en internet, sin atender a su mecanismo hipertextual, descentralizado, de redes de comunicación interconectadas; como si realmente fuera un espacio físico, con una continuidad que permitiera, literalmente, navegar a través de él, como si el verbo aquí no fuera solo una metáfora.<sup>9</sup>

Pero para los pasos que haya que dar fuera de Baudrillard primero hay que defender la ampliación del entorno de influencia que se quiere para el referente: volverlo problemático, una cuestión central para la aportación que se le quiera sumar. Internet puede quedar incluido con el resto de los medios de comunicación de masas y, por tanto, asumir también la responsabilidad que les achaca Baudrillard como cómplices del crimen perfecto, como lo han querido muchos, incluyéndolo en esa realidad virtual de la que habla el propio Baudrillard. Pero puede ser también una alternativa. Pueden vérsese las diferencias con los otros medios. Incluso como respuesta a estos, como una posibilidad si no de desenmascarar esa hiperrealidad sí de rascar bajo ella, de plantear otros discursos u otros cauces frente al discurso principal que nutre (que nutriría con su hipótesis) esa hiperrealidad.

<sup>9</sup> Ferrari, E., “Limitaciones de la metáfora de la inmersión en la comprensión de novela e internet como espacios virtuales análogos”, *Revista de Filosofía*, 2011, 36, 2, pp. 157-178.

En Baudrillard lo hiperreal es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: Lo propio de esta era de la simulación, que se abre con la liquidación de todos los referentes, con su resurrección artificial en los sistemas de signos. Porque simulación aquí no es imitación, sino la suplantación de lo real por los signos de lo real, que revierten y eliminan toda referencia: ha habido una transición desde los signos que disimulan algo a los signos que disimulan que no hay nada, porque como no somos capaces de afrontar el dominio simbólico de la ausencia, dice, nos sumimos en la ilusión contraria, con la proliferación de pantallas e imágenes. Escribe en *El crimen perfecto*, de 1995: “La realidad ha sido expulsada de la realidad. Solo la tecnología sigue tal vez uniendo los fragmentos dispersos de lo real.”<sup>10</sup> Con un bombardeo de signos que la masa (una noción que usa, con su sentido negativo, pero que no le gusta, por *blanda, viscosa, lumpenanalítica*, dice)<sup>11</sup> devuelve en eco, como respuesta a las ondas convergentes con las que se le interroga: a un tiempo, objeto y sujeto de la simulación, capaz de refractar todos los modelos y de verterlos de nuevo por hipersimulación.<sup>12</sup> Porque para Baudrillard la información no es un modo de comunicación ni de sentido, sino –escribe– de emulsión incesante, de input-output y reacciones en cadena dirigidas: “Se deben estructurar las masas inyectando en ellas información, se piensa liberar su energía social cautiva a fuerza de información y de mensajes [...] Pero es todo lo contrario. En lugar de transformar la masa en energía, la información produce siempre más masa. En lugar de informar como pretende, es decir, de dar forma y estructura, neutraliza siempre más el 'campo social', crea más y más masa inerte impermeable a las instituciones clásicas de lo social, y a los mismos contenidos de la información.”<sup>13</sup> Advierte, de hecho, que la más alta definición del medio corresponde a la más baja definición del mensaje, que la más alta definición de la información corresponde a la más baja definición del evento.<sup>14</sup>

Una reflexión que luego otros han prolongado hasta la realidad virtual, como extremo de la técnica, como la entiende él mismo,<sup>15</sup> como ejemplo de esa alta definición, para generar una ficción. Pero que se puede continuar también hasta internet, hasta la web, del lado contrario, como contrapeso, como un espacio de alternativas a los cauces oficiales, con otras muchas voces, imposibles de controlar todas, de dar con esa alta definición. Con la perspectiva de Bourriaud, con su estética relacional, por ejemplo, como otro espacio de sociabilidad.<sup>16</sup> O de la convergencia de Jenkins.<sup>17</sup> O lo que Kerckhove ha llamado cultura participativa, o saber colectivo, o inteligencia colectiva o libre, a través de una organización en red.<sup>18</sup> Lz propia del *homo navigator*, que interactúa con la información recibida, porque la busca y la selecciona, y le da un contexto y unas relaciones, al contrario de lo que hacía o hace el *homo videns*, la figura del espectador mediático pasivo.<sup>19</sup> Con el referente, todos, de Pierre Lévy, de esa primera premisa de que nadie lo sabe todo, pero todo el mundo sabe algo, de que todo conocimiento reside en la humanidad. Como si consistiera en juntar todas las piezas de un puzzle, como alternativa a los grandes grupos mediáticos y las burocracias

<sup>10</sup> Baudrillard, J., *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 15.

<sup>11</sup> Baudrillard, J., *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 2005, p. 111.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>14</sup> Baudrillard, J., *El crimen perfecto*, op. cit., p. 47.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>16</sup> Bourriaud, N., *Estética relacional*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006, p. 28.

<sup>17</sup> Jenkins, H., *Convergence culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 14.

<sup>18</sup> Kerckhove, D., “Inteligencia conectada y mente colectiva”, *Revista de Occidente*, 1998, 206, p. 32.

<sup>19</sup> Molinuevo, J. L., *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 99.

gubernamentales, como un modo –escribe Lévy– de liberarse de una comunicación confiscada y de reactivar con el encuentro los distintos pensamientos aislados. Una comunicación horizontal y libre, el mejor exponente de la libertad de expresión, pero con una meta más ambiciosa, que toca la identidad: “la invención de nuevos procedimientos de pensamiento y de negociación que pueda hacer surgir verdaderas *inteligencias colectivas*.”<sup>20</sup> Aunque Baudrillard impide o condiciona en exceso, minusvalora, cualquier reflexión posterior a su postulado de la hiperrealidad, que funciona de corte.

### III.

Sin entrar en otras disquisiciones más suspicaces: Los medios de comunicación de masas obedecen, en principio, a la mejora progresiva de los mecanismos capaces de transmitir la información, cada vez en un ámbito mayor y en menos tiempo. Como el resultado, cada vez más pulido, más sofisticado, de la voluntad del hombre de conocer lo que sucede. Primero con la prensa, y luego con la radio y la televisión. Pero estos medios, que se han denominado, con el término en inglés, *mass media*, solo han buscado multiplicar sus receptores, el otro extremo del hilo de la comunicación, no el de los emisores, solo unos pocos, infinitamente menos que los receptores, que funcionan más bien como competencia, como terminales autónomos, en busca de una audiencia disputada con otros: una audiencia de la que se espera receptividad, pero no un diálogo de dos direcciones. A pesar de sus progresos (en el volumen y velocidad de la información), estos medios de comunicación de masas siguen siendo exclusivos, siguen manteniendo el estatus privilegiado del emisor, como dueños de ese espacio mínimo desde el que es posible difundir unas ideas. Son decididamente unidireccionales, con un solo sentido para la información, sin posibilidad (apenas) de retorno de la noticia en forma de comentario o respuesta del lector o el oyente o el espectador. Basta un ejemplo: La Guerra del Golfo, de 1991, paradigma de la hiperrealidad para Baudrillard, fue la primera guerra televisada en directo. Pero las imágenes las proporcionó solo la CNN norteamericana, con todos los filtros que quisieron ponerle. Lo que generó un intenso debate, reflexiones que luego han tenido bastante recorrido, con esa impresión de irrealidad de las imágenes seleccionadas, incruentas, asépticas, que, con todo, constituyeron la única realidad accesible para el espectador, hasta sustituir lo que –al menos hasta hace poco– consideraríamos los hechos reales: la realidad de los fuegos artificiales, con el cielo teñido de verde al caer las bombas, en vez de la de los cuerpos destrozados por la metralla. Porque es el emisor el que decide qué transmitir (qué seleccionar), qué relato le es más conveniente, que lo hace llegar sin posibilidad de réplica, de contraargumentación (al menos en el mismo medio, con las mismas condiciones). Porque hay una separación tajante entre el emisor y el receptor. Es el emisor el que tiene la función de crear (en un plano menos ingenuo) o de transmitir la noticia, el que tiene el papel activo en una dicotomía demasiado marcada en la que el receptor, en el mejor de los casos, solo puede mantener una actitud crítica para desconfiar del mensaje, para no creérselo, pero no para plantear una alternativa o reconstruir de otra forma la realidad captada. Toda la responsabilidad cae del lado del emisor: Depende de él, de su honestidad, la fiabilidad de lo que transmite, o incluso su adecuación a los derechos humanos, con su aceptación implícita, para vencer las constantes sospechas (muchas veces confirmadas) que generan los medios de comunicación, por la suma de intereses que prevalecen o pueden

<sup>20</sup> Lévy, P., *Inteligencia colectiva para una antropología del ciberespacio*, Washington, Organización Panamericana de la Salud, 2004, pp. 10-11.

prevaler a la hora de conformar una noticia (de contextualizarla, interpretarla, resaltarla o incluso ocultarla), porque con la enorme importancia que, con sus denuncias, han tenido los medios para la difusión y defensa de los derechos humanos queda ese componente perverso de la unidireccionalidad, de los papeles estancos del emisor y el receptor.

En cualquier medio de comunicación quedan recogidos los derechos humanos, son parte (latente) de su contenido, o del referente común, asumido, de un relato de mayor envergadura que los engloba, que legitima una estructura social, un estatus de poder: una estabilidad o un inmovilismo que les garantiza un puesto privilegiado a los poderosos, a los que el reconocimiento teórico a los derechos humanos no les perjudica. Al menos mientras estos se muestran sumisos, sabedores de ese papel discreto –rimbombante pero secundario– que les corresponde en el relato. Pueden encontrarse allí. Pueden localizarse. Pero, si es necesario, permanecen estáticos, lejanos, no problemáticos, no confrontados minuciosamente con la letra pequeña de la información, para evitarles roces. Como si estuvieran en una urna: venerados, pero sin hacerles demasiado caso. Porque los medios tienen poco margen para desmarcarse, al depender de licencias y grandes grupos empresariales. Solo internet, con su estructura reticular, permite una comunicación menos polarizada, bidireccional, sin emisores y receptores claros (aunque los viejos emisores están también en la red), que hace de la información una suma de perspectivas, de frentes. Un auténtico cambio cultural de la mano de la informática, con la que el usuario, sin delegar ahora en otros,<sup>21</sup> confronta y filtra las numerosísimas fuentes de información en un ejercicio práctico de conocimiento perspectivístico, la única posibilidad de conocimiento para Ortega, tanto más perfecto cuantas más perspectivas sume.<sup>22</sup> Con internet la legitimación de un único discurso (la perspectiva que se cree única, la falsa, dice Ortega) se vuelve imposible, al ampliar mucho, al menos, el espectro de posibles emisores gracias a las facilidades técnicas para editar uno mismo un mensaje y tomar parte activa en la maraña de informaciones de nuestro tiempo. Al haber no dos, sino muchas más direcciones, esa estructura del poder no puede controlar (del todo, en todas partes) la información, moldeada con sus intereses, que de pronto se vuelven mucho más heterogéneos. Por su propia naturaleza, por la velocidad y dispersión de fuentes en la comunicación y su poder performativo, al colapsar a través de su sistema de hipervínculos la estructura lineal, argumental, que pretende darle a la noticia la apariencia de estar ya cerrada, concluida, que queda solo recoger y transmitir, con una sola dirección y sentido, sin más margen de maniobra.<sup>23</sup> Decía Pla que hacer frases es relativamente fácil, que es deshacerlas después lo que le preocupaba.<sup>24</sup> Una vez escrito, el texto hace difícil el diálogo: demasiado forjado, demasiado seguro de sí mismo, para aceptar cambios, para dejarse poner en entredicho. El hipertexto,<sup>25</sup> en cambio, con todos sus defectos, es más honesto, más escéptico, al saberse

<sup>21</sup> No entro aquí en las suspicacias que genera el algoritmo de indexación para el rastreo de páginas web que emplean los buscadores. Se puede consultar: Ippolita, *El lado oscuro de Google. Historia y futuro de la industria de los metadatos*, Barcelona, Virus editorial, 2010.

<sup>22</sup> Ortega y Gasset, J., “Verdad y perspectiva”, *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004, II, p. 163.

<sup>23</sup> Es desconcertante el contraste enorme que existe entre la multitud de factores que intervienen en la noticia (su selección, el enfoque, el contexto, el argumento, etc.) y la apariencia de objetividad que se busca por encima de todo al transmitir la noticia al receptor, que tiene que hacer un esfuerzo descomunal para no dejarse embaucar, para mantener una actitud crítica, reflexiva, sobre el contenido de la noticia, pero también sobre su estructura, sobre cómo se ha construido.

<sup>24</sup> Pla, J., *El cuaderno gris*, op. cit., p. 329.

<sup>25</sup> Lo define Ted Nelson: “Con hipertexto me refiero a una escritura no secuencial, a un texto que se bifurca, que permite que el lector elija y que se lea mejor en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos, que forman diferentes itinerarios para el usuario.” En Landow, G., *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnológica*,

expuesto a réplica, en una polifonía en la que cada enfoque entra en los dominios del otro, explorando sus posibilidades, cada enlace como un puente que crea nuevo contenido, como si fuera un tropo, porque el sentido de cada fragmento cambia, se desplaza, al unirlo con otro inesperado.

Hemos agotado cualquier argumento sobre nuestros privilegios cognitivos, no podemos agarrarnos todavía a esa realidad estable y objetiva en la que creíamos antes, escribe Margolis.<sup>26</sup> Pero, una vez diluido por el contacto con otras perspectivas contrarias y contradictorias el marco consensuado por esos pocos emisores, los derechos humanos pueden volver a ser de nuevo acción, energía, con el término de Baudrillard: agentes fundamentales para la rotación del mundo, o de pequeñas parcelas del mundo: Túnez, Egipto, con sus revoluciones, España, con la canalización del hartazgo y desesperanza de muchas jóvenes, o unos pocos disidentes en China, por ejemplo. Porque con la edición digital, o con algunos de los productos que hace posible la edición digital, esa distancia entre los derechos humanos positivos, escritos, y las reivindicaciones concretas que exigen una respuesta contextualizada en base a derecho se acorta tanto que las declaraciones tienen que volverse sobre sí mismas, hasta colapsarse, demasiado encarnadas para permanecer al fondo, para no sufrir daños en la confrontación con el contenido que se trasmite. Como si se minara, desde dentro de ellos mismos, ese núcleo de viejas fórmulas, como si se les forzara los miembros, las articulaciones (entre la realidad y el derecho fijado) que, después de tantos años sin mover, se han quedado anquilosadas, artríticas. El engranaje imposible que los quiere a un tiempo tranquilos y en activo colapsa.

#### IV.

No es difícil buscar ejemplos. Señalo dos significativos, recientes cuando escribo esto:

La Plataforma de Afectados por la Hipoteca consiguió en 2012 casi un millón y medio de firmas en España para pedir al Congreso de los Diputados la dación en pago como solución a los desahuciados: una iniciativa legislativa popular tremendamente exitosa que, al entrar en los cauces burocráticos del Congreso, murió asfixiada, ante la negativa del partido mayoritario a plantear una reforma de calado, a buscarles una solución a las familias que, arrasadas por una crisis que desencadenó el sistema financiero, no podían pagar sus hipotecas a los bancos; pero que trastocó el discurso oficial, con otra explicación que la que le habían buscado desde el poder. De creer que el banco tiene derecho a reclamar la deuda contraída, independientemente del valor (de la tasación, mejor) del piso en uno y otro momento, a sospechar detrás del boom inmobiliario un timo piramidal que multiplicó el precio de la vivienda (y del suelo) artificialmente, para sacar tajada unos pocos; a pensar en el que pierde el piso no como un moroso sino como una víctima, un timado. Una lectura que ha calado en la opinión pública,<sup>27</sup> cada vez más beligerante, más indignada con el discurso de los grandes organismos oficiales, nacionales e internacionales, de que hay que salvar a los bancos para salvar la economía y salvarnos así todos, pero sin escatimar víctimas colaterales. Otro planteamiento alternativo que ha ido engordando con nuevos elementos colgados en la red: sueldos, dietas, sobrecostes, donaciones y condonaciones de banqueros rescatados y políticos, todo vergonzante, hasta ahora tapado.

Barcelona, Paidós, 1995, p. 15.

<sup>26</sup> Margolis, J., "Beneath and Beyond the Modernism/Postmodernism Debate", *What, after all, is a work of art?*, Philadelphia, The Pennsylvania State University Press, 1999, pp. 6-7.

<sup>27</sup> Aparece también hoy en los medios de comunicación tradicionales, al rebufo cuando les interesa o no les queda más remedio.

Otro: En una carga policial por una manifestación en Barcelona a finales de 2012 una mujer perdió la visión de un ojo por el impacto de una bola de goma lanzada por los antidisturbios de la policía autonómica. El consejero de interior se lavó las manos: negó que los antidisturbios hubieran empleado ese material para disolver la convocatoria en esa zona. Pero testigos y fotografías desmontaron rápidamente su versión de los hechos. Tuvo que rectificar. Unos días antes, en Tarragona, otro policía le abrió la cabeza a un niño de 13 años con la porra. Cuando estaba en el suelo, un compañero aprovechó para darle otro golpe. Una mujer le recriminó su conducta, y también fue agredida. Las imágenes que grabaron los testigos obligaron a ese mismo consejero a reconocer que, contra la versión oficial de la policía, el niño ni siquiera participaba en la manifestación.

Las reservas con internet apuntan o han apuntado a tres direcciones: 1) los daños psicológicos, incluso sociales, de su uso abusivo, por el aislamiento que le genera al usuario, que sobredimensionó en 1995 Sherry Turkle;<sup>28</sup> 2) la dificultad de distinguir lo real de lo falso (los *fakes*), la credibilidad de muchos de los datos, perdidos los filtros (económicos) de la edición en papel, y 3) los nuevos modos de control en la era digital, el poder de los nuevos señores del aire, con el término de Echeverría.<sup>29</sup> Críticas importantes, a tener en cuenta. Que actualizan el temor o la sospecha (muy anterior) por una tecnología autónoma, una racionalidad instrumental, por un determinismo tecnológico en el que los individuos pierden el control en favor de la máquina, quedan alienados: un accidente que afecta a la totalidad del mundo, para Virilio.<sup>30</sup> Lo que advierte en sus últimos libros Nicholas Carr, converso después de su entusiasmo inicial por la informática: la insensatez de los instrumentalistas, los que no quieren verle una ética a la tecnología, como si fuera neutra.<sup>31</sup> Pero la cuestión es más bien la actitud: no las objeciones,<sup>32</sup> sino la respuesta, la voluntad de resolverlas o de dar al traste con el invento; ser capaces de dimensionar los riesgos. Lo que decía Broncano en *Mundos artificiales*: lo fácil es la moralina antitecnológica (como la protecnológica), la manipulación del miedo; lo difícil es la reflexión sensata acerca de las posibilidades y las alternativas tecnológicas.<sup>33</sup> También esta de la comunicación hecha de vínculos, de relaciones, para evitar los centralismos anteriores, el discurso único, de una sola fuente.

De hecho, internet, con una fisonomía cercana o, al menos, con su estructura ya apuntada, nació en el contexto de la Guerra Fría como un sistema de información que podría resistir un ataque nuclear o un desastre natural, porque la pérdida de una de sus partes no afectaba a las demás. El gobierno norteamericano lo concibió con fines militares. En 1969 los científicos del Departamento de Defensa desarrollaron una red de ordenadores (cuatro, de hecho), llamada *Arpanet* (Agencia para la Investigación de Proyectos Avanzados), para transmitir información secreta. El 2 de septiembre de ese año consiguieron la primera comunicación entre dos ordenadores independientes. En 1970 pudieron enlazarse entre sí cuatro universidades: Stanford, las Universidades de California en Los Ángeles y en Santa Bárbara y la Universidad de Utah. En 1971, Arpanet ya disponía de 23 ordenadores centrales. Y en 1972 formaban parte 40 universidades. En los años 80,

<sup>28</sup> Cf. Turkle, S., *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de internet*, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>29</sup> Cf. Echeverría, J., *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer entorno*, Barcelona, Destino, 1999.

<sup>30</sup> Virilio, P., *El cibermundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 14-15.

<sup>31</sup> Carr, N., *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Madrid, Taurus, 2011, pp. 63-64.

<sup>32</sup> Pienso ahora en la presunción de inocencia: en la denuncia injustificada o inventada que parece tenerlo fácil en la web, con su propagación rapidísima en las redes sociales.

<sup>33</sup> Broncano, F., *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 11.

como escribe Castells, se privatiza: el gobierno de EEUU deja de ser su principal usuario y abandona su mantenimiento directo, del que se hacen cargo instituciones, empresas y universidades que, con la *world wide web*, desarrollada por Robert Cailliau y Tim Berners-Lee, van a permitir su libre acceso: un salto de gigante para la comunicación y la información. La web como un sistema capaz de saltar de un sitio a otro, para presentar una diversidad de datos, un espacio de colaboración para comunicarse y compartir información. Lo que, como ha escrito Castells, hace más fácil su uso, más intuitivo, porque el diseño de la aplicación organiza los sitios web por su información, no por su ubicación.<sup>34</sup> Aunque el trabajo de Berners-Lee, en realidad, continúa el recorrido de otros proyectos que habían fantaseado con la posibilidad de enlazar diferentes fuentes de información mediante un sistema informático que fuera interactivo. Vannevar Bush, en 1945, por ejemplo, había propuesto el Memex, acrónimo de Memory Index: un dispositivo, que no llegó a materializarse, en el que se almacenaría cualquier documento. En 1962 Licklider, del MIT, especuló ya sobre la posibilidad de conectar ordenadores en red, con su concepto de red galáctica (*Galactic Network*). Y Ted Nelson, en 1968, con el hipertexto: en su manifiesto *Computer Lib*. Xanadú, su sistema, sería un hipertexto abierto y autoevolutivo que debía enlazar la información pasada con la presente y la futura, toda la información que se hubiera generado o se generara.

A Arpanet lo sustituye internet (al principio con mayúscula, como nombre propio): básicamente un conjunto de ordenadores conectados entre sí a través de la red telefónica, que comparten información, en una comunicación digital que es horizontal y libre. Para el acceso no hace falta más que un ordenador personal y un módem, al alcance de casi cualquiera en los países desarrollados, cuarenta o cincuenta años después de los primeros intentos, con los ordenadores ahora infinitamente más baratos y más pequeños que al principio (el primero fue el ENIAC, fabricado por la Universidad de Pennsylvania en 1946: tenía 18.000 válvulas y pesaba 30 toneladas). En 1991 aparece el primer ordenador portátil. Y ahora, estos últimos años, los teléfonos móviles y tabletas con internet incorporado en su mecanismo, para permitirle al usuario su conexión en todo momento: Por tanto, el acceso a una base de datos inmensa, desde (casi) cualquier lugar, y la comunicación con cualquier otro usuario. Pero también la publicación inmediata de sus ideas, accesibles para todos. Porque la web –con una definición muy básica, pero suficiente– es un conjunto interconectado de servidores informáticos en internet que siguen un protocolo de interfaz en red: lo que en principio iba a ser una biblioteca electrónica para físicos, pero que en seguida se convirtió en un medio de publicación de dimensiones mucho más vastas. Hasta llegar a ser un foro barato para lanzar un mensaje, sin filtros (para bien o para mal). Porque cualquiera, con acceso, puede crear un sitio propio, una página web o al menos participar en un foro: basta con la asignación de un URL (un localizador) y el uso del http (el protocolo de transporte de hipertexto), que permite –otra gran revolución en la edición– encadenar automáticamente el texto propio a otros textos de la web, lo que le da a la información digital un contexto enorme, mucho mayor que en cualquier otro medio.

Como ha escrito John V. Pavlik, muchas veces la función ha seguido a la forma:<sup>35</sup> Con internet y la web, la información se vuelve interactiva, hasta agitar la noticia, en parte también porque al cambiar el sistema de almacenaje de las ideas, al crecer tanto su capacidad, cada propuesta no tiene que competir, que imponerse sobre las demás, volverse matriz, para ocupar ese espacio mínimo de la alta cultura. Hoy los márgenes de lo tolerable son mucho mayores: cabe todo, casi todo. Cualquiera es autor, capaz de divulgar sus ideas

<sup>34</sup> Castells, M., *La era de la información. La sociedad red*, Madrid, Alianza, 2005, vol. 1, pp. 82-83.

<sup>35</sup> Pavlik, J., *El periodismo y los nuevos medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 315.

en casi cualquier parte. Ya no existe esa exclusividad que hacía del autor una autoridad, un tipo excepcional, casi un semidiós. Ha perdido su aura, porque esta dependía de un criterio extrínseco: de las limitaciones de la edición, una circunstancia que, de hecho, se concentra en un periodo de la historia relativamente corto (la noción de autoría tardó en cuajar, no comienza hasta el Renacimiento, y hasta el siglo XVIII no se consolida, con ataques siempre muy fuertes). Ya finiquitado, o cerca de estarlo, ahora que con internet se pone en duda ese único sentido para la trasmisión, ante una noción más globalizadora de autoría colectiva, más diluida, que recuerda a los textos abiertos y sin autor que proponía (al principio, antes de cambiar de opinión) Condorcet.<sup>36</sup> Ahora que, con la superposición de distintas voces, sin jerarquizar, en principio, o sin una solo itinerario, acaba el monopolio que imponían las limitaciones de los anteriores medios de comunicación, desgastada ya la confianza en las elites, en el recurso de la autoridad para canalizar (y distribuir) la información desde una posición central.

## V.

La lucha entre modernos y posmodernos parece haberlo escorado todo demasiado, con posiciones excesivas, con premisas a veces arbitrarias o poco trabajadas, como esta que denuncio de la incorporación de internet al grupo de los medios de comunicación de masas, como si fuera su caballo de Troya, el último cartucho para la sustitución definitiva de la realidad por la hiperrealidad. Habría que recomponer las piezas, o buscarle otro punto de partida a la reflexión, darle la vuelta: si las quejas vienen de la falta de credibilidad de la información que se trasmite por internet, buscarle un objetivo más ambicioso, amarrado a la condición propia, exclusiva, del hombre: la expresión, con el término de Nicol.

Decía Ortega que de vez en cuando la tarea de la filosofía es volver a lo obvio, que también se olvida y lo trastoca todo. Los derechos humanos son un producto histórico, circunstancial, referidos a un tiempo concreto. Aunque pretendan ser absolutos: universales y atemporales; con una presentación que los convierte en un decálogo, como si fueran los diez mandamientos entregados por Dios a los hombres, que les ha dado con el paso de los años una apariencia demasiado solemne, como si fueran inamovibles, desvinculados de su origen y desarrollo: la excusa perfecta para que el heredero remilgado acabe de taxidermista. Pero cabe otra respuesta: Frente a ese entusiasmo por lo hierático, una comprensión historicista también para los derechos humanos, para poder manejarse con ellos. La filosofía del norteamericano Joseph Margolis, por ejemplo, que considera la dicotomía entre modernidad y posmodernidad solo un síntoma más, otra manifestación, aunque muy sonada ahora, de una reflexión mayor en torno a la pérdida de confianza en la razón como herramienta privilegiada, estática, ahistórica, que lleva caminando desde finales del XIX, desde los hallazgos de Hegel y Darwin. Escribe Margolis que tanto las personas como sus productos son entidades culturales y, por tanto, históricas; que el pensamiento o el conocimiento está enculturado, dentro de una cultura: que es un artefacto provisional que hay que revisar constantemente, adecuándolo a nuestros intereses, porque no hay privilegios cognitivos. Sigue mal visto el relativismo, pero cualquier criterio cognitivo ha sido formado históricamente; no hay pruebas –aunque el argumento se repita desde Platón y Aristóteles– de que lo real tenga una estructura que no cambia. Somos entidades culturales.

<sup>36</sup> Nunberg, G., *El futuro del libro. ¿Esto matará eso?*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 26-30.

Y esa cultura es contingente, revisable.<sup>37</sup> Para los derechos humanos: mejor la hipótesis de un contrato social que la plasmación de unos derechos naturales. Una explicación que sugiere, además, un pacto entre el conjunto de la sociedad, para el que cada individuo debe convencerse de las bondades del acuerdo, ratificarlo. Un punto de partida sugerente en un momento de crisis institucional que le pide al ciudadano una mayor implicación en la toma de decisiones: recuperar terreno la sociedad civil frente a los partidos políticos; generar diálogo, más fácil con la tecnología digital, para darle forma a la comunidad.

Es la expresión lo esencial en el hombre, lo que lo hace único, para Nicol. Lo rescatable de una definición para la persona desde el historicismo. Un principio que traslada la verdad de un plano meramente epistémico a otro ontológico, sobre el ser mismo, no de la verdad sino de quien la dice. Porque ante la crisis del concepto tradicional de verdad (que las críticas por la credibilidad de los datos en internet ni siquiera se plantean) queda esta otra perspectiva: el foco en el sujeto de la verdad, que Nicol entiende como autor, como operario, protagonista de una acción con la que el hombre se crea o forma a sí mismo al crear formas y modos de expresión.<sup>38</sup> La verdad, dice, es un modo de ser, más que un modo de conocer, tiene esencialmente un carácter ético.<sup>39</sup> Muy cerca de esa atención de las comunidades libres al proceso con que se genera el conocimiento en un sistema en red, más que al conocimiento mismo. Una toma de conciencia. Un modo de emancipación, de buscar otro camino en la sociedad del conocimiento. “Vivir dentro del Sistema –piensa un personaje de Pynchon– es como viajar por el país en un autocar conducido por un maniaco propenso al suicidio..., aunque bastante afable y bromista por el altavoz.”<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Cf. Margolis, J., “Relativism and Cultural Relativity”, *What, after all, is a work of art?*, op. cit., pp. 41-66.

<sup>38</sup> Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, op. cit., p. 278.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 258-259.

<sup>40</sup> Pynchon, T., *El arco iris de gravedad*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 614.



# Democracia y derechos humanos en la filosofía de Theodor W. Adorno

Democracy and Human Rights in the Philosophy of Theodor W. Adorno

Miguel Jesús GALÉ ARGUDO

Universidad de Zaragoza

*migueljgale@hotmail.es*

Recibido: 29/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

## **Resumen:**

Si bien la cuestión relativa a los derechos humanos, a su legitimidad y función social no constituye un tema a priori decisivo en la filosofía de Theodor W. Adorno, sí es por el contrario una cuestión que aborda el autor que nos va a ocupar en las líneas que siguen. Y lo hace de tal modo que a través del tratamiento de dicha cuestión se suministran importantes claves a propósito de otros aspectos decisivos de su teoría; a saber: las relativas a la cosificación y objetivación del individuo en el capitalismo tardío y a la necesidad de articular una antropogénesis del fascismo.

*Palabras Clave:* Derechos humanos, naturaleza, razón, dialéctica, pensamiento, utopía, fascismo, etc.

**Abstract:**

Although the issue of human rights, their legitimacy and their social function does not seem to be a central issue in Theodor W. Adorno's philosophy, it is nevertheless a question that he approaches. The way he treats this issue provides some important keys to other central aspects of his theory, namely, the cosification and objectivation of the individual in late capitalism, and the necessity of articulating an anthropogenesis of fascism.

*Keywords:* Human Rights, Nature, Reason, Dialectic, Thinking, Utopia, Fascism

**1**

La categoría de democracia escasísimas veces disfruta por parte de Adorno de un tratamiento específico y exacto; sin embargo, a nuestro juicio, asumimos que dicha categoría ocupa un lugar clave (si bien su presencia se manifiesta de modo implícito) en la propuesta teórica del autor acerca de una sociedad y sujeto emancipados; propuesta esta última que, por otra parte, ya en los escritos de juventud del autor se presenta en los términos de una “crítica del lenguaje”<sup>1</sup>. Asumir una tesis semejante supone, a nuestro juicio, plantear también la siguiente paradoja: que, por una parte la referida propuesta se constituye en muchos casos como una continua y radical crítica de los clichés y estereotipos que subyacen en el discurso político contemporáneo, concretamente, en aquel que se presenta como liberal o demócrata-liberal; que, por otra, la señalada propuesta hermenéutica mantiene a su vez una proyección política ineludible, en tanto en cuanto se pone en juego el ideal de transformación de la sociedad por medio de la recuperación para el mismo de aquellas categorías que justamente el discurso liberal instrumentaliza, como pueda ser la de democracia. A continuación veremos que dicha recuperación teórica del concepto de democracia habrá de pasar, para Adorno, por una crítica radical del discurso mantenido en las sociedades llamadas avanzadas en favor de la extensión y aplicación de los derechos humanos mediante la puesta en evidencia de sus aporías y contradicciones.

El tratamiento que Adorno hace de la problemática de los derechos humanos se manifiesta por tanto en forma de crítica dirigida a aquellos supuestos ideológicos que vertebran un discurso humanista orientado a la defensa de las libertades y derechos individuales. El primero o más importante de estos supuestos es el que se refiere a la existencia de un sujeto de derechos de carácter normativo y universal. Desde el punto de vista liberal, dicho sujeto sería portador de una esencia dada de antemano y que vendría reconocida a través de la promulgación de cartas o declaraciones de derechos. La aplicación de esos derechos se haría así inmediatamente efectiva en regímenes de tipo parlamentario. Desde el punto de vista de Adorno, por el contrario, la promulgación normativa de un sujeto universal de derechos tiene también una función ideológica evidente en las sociedades del capitalismo avanzado (esto es, en aquellas sociedades que surgen en el contexto inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial y que desarrollan

<sup>1</sup>ADORNO, Th. W. “Tesis sobre el lenguaje del filósofo”, en *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010. p. 335 ss.

economías de consumo); una función que, en último término, puede llegar a operar *contrala* expectativa utópica de emancipación y transformación social que está anticipada en el concepto de democracia. Uno de los momentos en que Adorno introduce una observación como aquella a la que acabamos de referirnos es el aforismo de *Minimamoralia* titulado *Para Anatole France*. Dice así:

La liberalidad que concede a los hombres su derecho de forma indiscriminada desemboca en su aniquilación [en la aniquilación de ese derecho, se entiende]<sup>2</sup>, igual que la voluntad de la mayoría va en detrimento de la minoría, burlándose así de la democracia a cuyo principio se atiene. [...] De la bondad indiscriminada respecto a todos nace también la frialdad y el desentendimiento respecto a cada uno, comunicándose así a la totalidad. La bondad ilimitada se torna justificación de todo lo que de malo existe [...].<sup>3</sup>

De este pasaje se desprende la siguiente observación: que para Adorno, de la postulación normativa de un sujeto de derechos *no* se sigue inmediatamente el despliegue de prácticas democráticas; antes al contrario, dicho despliegue habrá de estar mediado por un ejercicio de autoconsciencia que el propio sujeto habrá de llevar a cabo. Efectivamente, el *principio democrático* al que se alude en el pasaje señalado sólo comienza a manifestarse en el momento en que el individuo adquiere consciencia de la función subordinada a la que las relaciones de producción le someten. En el capitalismo avanzado, sin embargo, se da la peculiaridad de que dichas relaciones de producción *determinan*, mediante un fetichismo de la mercancía de nuevo cuño, “la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas”<sup>4</sup>. En el capitalismo avanzado se implementa así, en palabras de José Antonio Zamora, “otra forma de dominación cuya finalidad es la apropiación mercantil completa del individuo: la domesticación de sus anhelos incumplidos, la reorientación de su atención, la redefinición de su cuerpo, de la percepción de sí mismo y la realidad, la remodelación de su lenguaje, la reestructuración de su sensibilidad y su valoración”<sup>5</sup>. El ejercicio autoconsciente al que aludíamos se revela así a todos los efectos como un incesante cuidado de sí, como un constante esfuerzo por el cual el pensamiento, en la esfera individual, ha de volver siempre de nuevo sobre sí mismo y dirigirse *contra* sus propios presupuestos; contra el conformismo respecto de todas aquellas infinitas coacciones que cristalizan en existencia corporal<sup>6</sup>. Adorno opone, por tanto, a la concepción normativa del sujeto implícita en el discurso humanista y liberal una concepción dialéctica del mismo; esto es, una concepción por la cual el sujeto se constituye por oposición al objeto en que simultáneamente se ve reflejado. La concepción normativa y liberal del sujeto, puesto que asume implícitamente la noción de una naturaleza o esencia humanas dadas de antemano, descarga así al individuo de dicho ejercicio reflexivo, proporcionándole además una herramienta discursiva con la que justificar su conformismo con buena conciencia. Es en este sentido en el que en el extracto de *Minimamoralia* que ha dado pie a nuestras observaciones se dice que “la

<sup>2</sup>El añadido es nuestro.

<sup>3</sup>Adorno, Th. W. *Minimamoralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2006. p. 82

<sup>4</sup>Ibid. p. 17

<sup>5</sup>Zamora, José Antonio, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004. p. 78.

<sup>6</sup>El pensamiento así postulado es en definitiva aquel que se constituye por medio de un peculiar proceso de auto-objetivación, pues se funda sobre la “renuncia a la total transparencia de su génesis lógica”. Se trata de un pensamiento, en última instancia, levantado sobre la ausencia de presupuestos: sobre los fragmentos o ruinas en que queda la identidad del yo una vez éste entra en contradicción con la legitimidad y verdad de todos aquellos presupuestos que hasta el momento le conferían de realidad simbólica y, en suma, de corporeidad. Se trata de un pensamiento cuya precariedad de las representaciones que lo constituyen; cuya “insuficiencia”, en definitiva, “se asemeja a la línea de la vida, que corre torcida, desviada, desengañándose de sus premisas”. Ver: Adorno Th. W. Op. cit., p. 86.

bondad ilimitada [en referencia a esa naturaleza humana salvaguardada como sujeto de derechos] se torna justificación de todo lo que de malo existe [...].<sup>7</sup>” La referencia a una naturaleza humana que es preciso salvaguardar jurídicamente, presupone en suma la legitimación y aceptación tácitas de toda una dialéctica de las relaciones de dominio que tras dicho concepto de naturaleza queda sin explicitarse<sup>8</sup>.

## 2

La función que la problemática de los derechos humanos desempeña en la filosofía de Adorno no se agota en explicar los procesos de legitimación de las prácticas de dominio vigentes en las economías de consumo. Antes al contrario, dicha problemática ocupa un lugar relevante en otra de las constantes de la filosofía adorniana. Nos referimos a la explicación que Adorno lleva a cabo tanto del fascismo como del antisemitismo, desde claves filosófico-históricas y antropológicas. Con el término fascismo nos referimos a aquel fenómeno por el cual las masas, en lugar de perseguir objetivos orientados a la implantación de una sociedad libre de coacciones, actúan contra sus propios intereses; esto es, aceptando voluntariamente, e incluso participando en la legitimación, de aquellas coacciones a las que se les somete<sup>9</sup>. Una explicación al respecto es expuesta en pasajes como el que siguen, de *Dialéctica de la Ilustración*:

El sentido de los derechos humanos consistía en prometer felicidad incluso allí donde no hay poder. Pero dado que las masas engañadas sienten que esa promesa, en cuanto universal, sigue siendo una mentira mientras existan clases, su furor resulta provocado:

[...] se sienten burladas. Incluso como posibilidad, como idea, las masas deben reprimir continuamente el pensamiento de esa felicidad [...]. Donde quiera que tal pensamiento, [...], aparece como realizado, las masas deben reiterar la opresión dirigida a su propio anhelo. Todo lo que se convierte en pretexto para tal repetición, por muy infeliz que sea: Ashavero o Mignon,

<sup>7</sup>Ver nota 2.

<sup>8</sup>La obra de Adorno no es la primera en que, desde de los postulados del materialismo histórico, se señala la función ideológica de la que es portadora el concepto de lo humano. Antes al contrario, en el propio *El capital* de Karl Marx se encuentran afirmaciones donde la categoría de lo humano es presentada como la mediación que legitima la función social y de poder de la forma mercancía: “si [de una cosa] hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. [...] Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. [...] Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; estos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano” (MARX K., *El capital*, Siglo XXI editores, 2008, p. 47). Con la introducción del abstracto apelativo “humano” en referencia al trabajo, se legitima así la dialéctica que lo produce y que convierte aquél en mercancía arrebatándole su fuerza viva. A este respecto, la obra de Adorno, en lo que se refiere a la crítica dirigida por éste último al concepto de lo humano en las sociedades del capitalismo avanzado, se presenta como heredera de los presupuestos críticos propios de la dialéctica materialista que arranca de Hegel y encuentra su matización en Marx.

<sup>9</sup>Más concretamente, el fascismo se manifestaría a través de una “reestructuración del subsistema político” orientada a “absorber la resistencia del movimiento obrero organizado” (HABERMAS *Teoría de la acción comunicativa* Trotta 2010 p. 418.). En la medida en que las masas obreras son representadas en el modelo filosófico-histórico de Horkheimer y Adorno como “descendientes sociales” de la naturaleza sozujada por la razón (HORKHEIMER M., ADORNO Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, p. 109.), el fascismo sería en última instancia aquel fenómeno por el cual “la racionalidad ha alcanzado un nivel en el que no le basta con sozujgar, simplemente, a la naturaleza”. Antes al contrario, aquélla, como fascismo, “explota ahora a la naturaleza en la medida en que incorpora a su propio sistema las potencialidades de rebelión de ésta” representadas en las acciones del movimiento obrero y las clases medias empobrecidas (HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental* Trotta, 2010 p.137.).

extranjeros que recuerdan la tierra prometida, belleza que evoca el sexo, el animal marcado como repelente, que trae a la mente la promiscuidad: todo ello atrae sobre sí el ansia de destrucción de los civilizados, que nunca han podido llevar a término el doloroso proceso de civilización<sup>10</sup>.

Del texto citado se desprenden varias observaciones, todas ellas de orden antropológico y filosófico-histórico, y en las que sedimentan influencias que van desde Freud hasta Lukács, pasando por Hegel:

a). El sujeto ideal de derechos al que hacíamos referencia opera en última instancia como un epígono de lo que Adorno, en otros textos, denomina *segunda naturaleza*. Con el concepto de segunda naturaleza se hace referencia a aquellas representaciones que, pese a haber sido históricamente producidas, son percibidas por el sujeto que las produce como separadas de sí mismo, como subsistentes y eternas, atribuyéndoles así cualidades propias.<sup>11</sup> El concepto de segunda naturaleza hace referencia, en suma, a la escisión (abstracción) y alienación a la cual el sujeto socializado somete su propia esencia. El sujeto ideal que sirve de supuesto a los derechos humanos se presenta así como la manifestación contemporánea de dicha esencia escindida.

b). La constitución de dicha segunda naturaleza tiene un origen en última instancia reconocible en la somaticidad del individuo concreto: nos referimos al fenómeno de la represión pulsional. Efectivamente, el individuo escapa al instinto de placer reprimiéndolo, haciendo efectivo sobre sí mismo el instinto de muerte del que simultáneamente es transmisor. Ahora bien, la represión que el individuo ejerce sobre sí mismo se hace tanto más efectiva mediante la opresión que ese mismo individuo ejerce sobre otros. El individuo reprimido descarga así su frustración sobre todos aquellos seres que no han sido sometidos todavía al *doloroso proceso de civilización* y que se erigen representantes de esa felicidad que reside “incluso allí donde no hay poder”<sup>12</sup> y que el propio individuo, sin reconocerlo, anhela. Dichos representantes son los “extranjeros que recuerdan la tierra prometida”, la “belleza que evoca el sexo, el animal marcado como repelente, que trae a la mente la promiscuidad”, metáforas todas ellas referidas a esa expectativa utópica que, retenida como fantasía, las masas alienadas no se atreven a hacer consciente, optando en su lugar por su represión y, simultáneamente, su olvido. El individuo civilizado se erige por tanto en transmisor de una histórica pulsión de muerte retenida en la estructura de la razón y en las conquistas de la civilización y afirmada sobre la negación y el olvido de la posibilidad de lo distinto y contradictorio. Con ello, el individuo civilizado hace efectiva la reproducción constante tanto de las relaciones de dominio como de la segunda naturaleza que las dota de legitimación; una segunda naturaleza, en suma, que en el fascismo ya no se expresa por medio de la categoría de *lo humano*, sino de la de *raza o pueblo*. Como ejemplo de ello,

<sup>10</sup> HORKHEIMER, M. ADORNO Th. W. Op., cit., p. 217.

<sup>11</sup> Parece no haber dudas al respecto de que el modo en que Adorno interpreta el concepto hegeliano de “segunda naturaleza” está en gran medida mediatizado por las consideraciones de Lukács al respecto del mismo en su obra de 1920 “Teoría de la novela” (BUCK-MORRIS S. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011, pp. 137-145. ). Es en su escrito de juventud “La idea de la historia natural” donde Adorno expone y hace suyas dichas consideraciones, hasta el punto de definir la segunda naturaleza a partir de la idea de Lukács de “mundo de la convención”. Este hace referencia al mundo de “las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no somos capaces de descifrar pero con las que nos encontramos como cifras”(ADORNO, Th. W. “La idea de historia natural”, en *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010 p. 325 s.). Este pasaje se remite así el fenómeno de la existencia alienada que apuntamos en el presente artículo; esto es, de una existencia que en tanto racional (o racionalizada), se vuelve extraña o ajena para sí misma.

<sup>12</sup> Ver nota 8.

Adorno afirma en otro momento lo siguiente: “la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales. [...] Sus propias ideas de los derechos humanos corren en ese caso la misma suerte que los viejos universales”<sup>13</sup>.

El fascismo, a este respecto, se presenta simultáneamente como la confirmación y el fracaso del proyecto ilustrado o civilizatorio: confirmación en tanto reproducción de la dialéctica que lo sostiene, pues las racionalizaciones generadas por el proyecto ilustrado son de nuevo sometidas a racionalización (una racionalización irracional manifestada como fascismo); fracaso en tanto refutación, mediante dicha racionalización, de la expectativa utópica anticipada en aquéllas. En el fascismo, las masas engañadas se someten a un tipo de relaciones de dominio tanto o más despóticas que aquellas de las cuales pretendían liberarse, haciendo así efectiva la reproducción de una segunda naturaleza en la dialéctica de civilización, y arrebatando al individuo aquellos elementos críticos que le permitieran llevar a cabo, mediante un ejercicio autoconsciente, la puesta en cuestión de esa segunda naturaleza a la que aludimos. Pues sólo en la esfera individual o íntima es posible para Adorno dicho ejercicio de autognosis, confirmándose así la afirmación del aforismo de *Minimamoralia* titulado *Para Anatole France* que había sido introducida por nosotros al comienzo del presente artículo. En ella se decía que “la voluntad de la mayoría va [necesariamente] en detrimento de la minoría, burlándose así de la democracia a cuyo principio se atiene”<sup>14</sup>. Efectivamente, lo que en Adorno parece una suerte de prejuicio elitista encuentra su explicación en el propio esquema represivo-opresivo anticipado en la estructura de la razón e interpretable desde claves antropogénicas. Desde dicho esquema explicativo resulta imposible atribuir a las masas potencial político alguno; antes al contrario, éstas son consideradas “descendientes sociales”<sup>15</sup> de la naturaleza oprimida; naturaleza que retorna en forma de fascismo con tanta más violencia cuanto con tanta más persistencia se la reprime somáticamente en la estructura pulsional individual.

### 3

En relación a esta situación, a esta operación imparable de la razón que amenaza con abortar sus posibles logros e intensificar el dominio ejercido sobre la estructura pulsional de los sujetos, ¿cuál ha de ser, para Adorno, la función de la filosofía, si es que ésta todavía posee la función de subvertir dicha operación? El discurso político igualitarista propagado por las potencias democráticas no es para Adorno una alternativa real, precisamente porque la proyección universal que alberga dicho discurso la comparte a su vez el discurso y la praxis fascista, en su pretensión por reprimir lo contradictorio. Así, “de poco serviría querer proclamar frente a ello [frente al fascismo] como un ideal la igualdad de todo lo que tiene rostro humano en lugar de darla por supuesta como un hecho. La utopía abstracta sería demasiado fácilmente compatible con las más astutas tendencias de la sociedad [en relación al fascismo]”<sup>16</sup>. Adorno confirma dicho argumento con especial grafismo: “la técnica del campo de concentración acaba haciendo a los confinados como sus vigilantes, a los asesinados asesinos”<sup>17</sup>. Adorno no renuncia sin embargo a plantear una propuesta de emancipación a través del discurso filosófico; una propuesta que se refleja en el extracto de

<sup>13</sup>Ibid. p. 62.

<sup>14</sup>Ver nota 2.

<sup>15</sup>Ver nota 7.

<sup>16</sup>ADORNO Th. W. *Minimamoralia*. Op. cit, p. 107.

<sup>17</sup>Ibid.

*Minimamoralia* titulado *Melànge* que a continuación se señala. La lectura de dicho pasaje la consideramos especialmente relevante, pues ésta constituye una de las poquísimas veces en que el autor hace explícita la proyección específicamente política de su propia propuesta filosófica:

Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados por el cine y los interesados por los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor.<sup>18</sup>

De este importante texto se extrae lo siguiente: que aquello que Adorno, en el aforismo *Para Anatole France* antes comentado, reconocía como *principio democrático* puede ser transformado y recuperado por la filosofía a través de la idea de la “sociedad emancipada”. La obligación que en el citado pasaje se le asigna al discurso político relativa a “señalar la mala igualdad existente hoy” es exactamente la misma que la que Adorno asigna a la filosofía, una obligación que se sitúa en un horizonte utópico. Dicha obligación consiste en decir cómo las cosas deben ser atendiendo a lo que son en sus rasgos específicos; esto es, lo que son en la medida en que contradicen esa segunda naturaleza por la que simultáneamente están mediados. En *Dialéctica negativa* se afirma en este sentido lo siguiente: “por encima de la identidad y por encima de la contradicción, la utopía sería una conjunción de lo distinto. En su nombre la identificación se refleja de la manera en que el lenguaje emplea la palabra fuera de la lógica, que habla de identificación no de un objeto, sino con los hombres y las cosas”<sup>19</sup>. Sólo en aquel “lenguaje que emplea la palabra fuera de a lógica”, es posible que la hostilidad entre razón y naturaleza desaparezca. Efectivamente, ésta última ya no sería ese *afuera* generado por la razón en su esfuerzo expulsar de sí, por enajenar lo contradictorio respecto de ella, si bien tampoco las realidades de la naturaleza y la razón terminarían por estar mutuamente reducidas o identificadas una a la otra. Antes al contrario, la integridad y autonomía de ambas quedarían preservadas como momentos constitutivos de la praxis histórica; de una praxis de la cual los sujetos se harían cargo sin violencia. Por otra parte, el potencial creativo de la estructura pulsional individual, en lugar de verse expulsado de los fines estratégicos e instrumentales de la razón, accedería a ser incorporado a las estructuras de ésta última, transformándolas y expresándolas como aquel lenguaje “que emplea la palabra fuera de la lógica”. Como un lenguaje, esto es, que despliega mecanismos de identificación distintos a aquellos otros por los cuales objetos inconmensurables son reducidos a una idea abstracta. El lenguaje así entendido constituye a todos los efectos *el* lenguaje (y que para Adorno accede a su concreción en determinadas lógicas narrativas, literarias o musicales)<sup>20</sup>. Éste último, junto con la historia, se presenta como la instancia en que la razón y la naturaleza acceden a un estatus de redención; esto es, de reconciliación no mediada por la coacción.

<sup>18</sup>Ibid. p. 107.

<sup>19</sup>ADORNO Th. W. *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal, p.146

<sup>20</sup>Es a este respecto conocida la propensión de Adorno por identificar a ese lenguaje que opera fuera de una lógica hipotético-deductiva, lineal, positiva, con las producciones de la vanguardia artística de la Viena de *fin de siècle* (la obra musical de Schönberg y Berg), la crítica pedagógica de Karl Kraus en ese mismo contexto cultural, y con la lógica narrativa de autores tan aparentemente distantes y distintos como Kafka o Beckett.

A modo de conclusiones, podemos afirmar con Adorno lo siguiente:

a). Que debido a la eliminación objetiva de los derechos humanos durante las experiencias totalitarias del pasado siglo, la expectativa utópica atribuida a la aplicación normativa de los derechos humanos se ha visto profundamente cuestionada. En efecto, la sistemática promulgación de cartas y declaraciones de derechos a lo largo del siglo XIX no evitó la formación de una consciencia regresiva en las masas. El propio proyecto ilustrado se vio arrastrado, en suma, por una dialéctica histórica que desde el principio operaba por medio de unas claves más complejas que aquéllas de las cuales dicho proyecto pudiera haber sido consciente.

b) Que ello ha abierto también la puerta a humanismos de nuevo cuño entre los cuales la propuesta adorniana de una dialéctica negativa puede jugar quizá todavía hoy un importante papel a considerar; siempre, por supuesto, en diálogo con otras propuestas tales.

## **Bibliografía**

ADORNO, Th. W., *Minimamoralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2006.

\_\_\_\_\_, *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2008

\_\_\_\_\_, “La idea de historia natural”, en *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, , 2010, p. 315 .

\_\_\_\_\_, “Tesis sobre el lenguaje del filósofo”, en *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid, Akal, 2010.

BUCK-MORSS, S., *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.

HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010.

HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010.

HORKHEIMER, M., ADORNO Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2005.

MARX, K., *El capital*, Tomo I, Vol. 1, México, Siglo veintiuno, 2008.

ZAMORA, J. A., *Th W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004.

# El derecho como garantía de lo ético. La salvaguarda de los derechos humanos

The Law as a Guarantee of the Ethical:  
The Safeguard of Human Rights

Jesús Pedro PAYO DE LUCAS

Universidad Nacional de Educación a Distancia/ IES Aldebarán de Fuensalida, Toledo.

*jesuspayo@yahoo.es*

Recibido: 28/11/2012  
Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

El presente artículo pretende establecer las relaciones entre la Ética, la Moral y el Derecho desde las vertientes iusnaturalista y positivista. Y la conexión de estos niveles, el ético y el jurídico especialmente, se nos propone claramente en relación con los derechos humanos. En este sentido cabe citar además, por su actualidad, el iusalternativismo. En este contexto se hace imprescindible examinar el fundamento o fundamentos de los derechos humanos que permitan su protección en el futuro, sobre todo desde el punto de vista del consensualismo. Por último, nos centramos en la estructura de los derechos humanos y la necesidad de su persistencia para evitar tragedias humanas como fueron las experiencias deshumanizadoras del Holocausto, del genocidio y de los campos de exterminio.

*Palabras claves:* Iusnaturalismo, Positivismo Jurídico, Consensualismo, Holocausto, Genocidio.

**Abstract:**

The present article tries to establish the relationship between Ethics, Morality and Law from the iusnaturalistic and positivist point of view. We clearly show the link between these levels, especially the ethical and legal, and human rights. In this respect the paper also cites, because of its present importance, an ius-alternativism. It is essential in this context to examine the foundation or foundations of human rights that allow for its future protection, above all from a consensualist point of view. Finally, we focus on the structure of human rights and the necessity for their persistence in order to avoid tragedies such as the dehumanizing experiences of the Holocaust, genocide, and extermination camps.

*Keywords:* Iusnaturalism, Juridical Positivism, Consensualism, Holocaust, Genocide.

**I. La conexión entre los niveles éticos y jurídicos. El Derecho como garantía de la ética/moral**

¿Es la ética o la moral independiente del derecho? ¿Constituyen esferas autónomas? Podría decirse que sí, si enfocamos el problema desde el punto de vista kantiano: la moral es el reino del deber. La ética gira en torno a los imperativos categóricos: aquello que se hace por deber, sin consideración de sus consecuencias: los mandatos de una razón práctica. Sin embargo, el derecho giraría en torno a los imperativos hipotéticos: los mandatos conforme a las leyes heterónomas que no se da la conciencia, sino que las impone el Estado. La dimensión ética en esta perspectiva kantiana es trascendental, mientras que el derecho es claramente categorial. Pero también podría afirmarse la mutua autonomía desde la perspectiva del positivismo jurídico que ha solido configurarse como una contrafigura de la posición kantiana. La ciencia del derecho se funda proclamando su autonomía respecto de la ética y de un ideal único de justicia: la esfera jurídico-positiva no es commensurable con la esfera de la ética.

Pero considerando histórica y antropológicamente que el derecho se define como un conjunto de normas reguladoras del comportamiento humano en una determinada sociedad, que se fijan y hacen obligatorias con la aparición del Estado o del poder público, es imposible no establecer relaciones entre ambos niveles (el ético/moral y el jurídico) puesto que el derecho es un sistema que hace posible la efectividad de la ética, su positividad. Si entendemos la ética como un conjunto de normas que promueven la seguridad e integridad personal del individuo, y la moral como el conjunto de normas que se dirigen a la estabilización, conservación y progreso de una sociedad —el conjunto de sus *mores*—, podemos entender que la efectividad de la protección individual y social a través de normas sólo puede hacerse operativa a través del derecho positivo, de la legalidad. En cualquier caso, la ética como conjunto de virtudes que tiene que ver con el individuo y la sociedad se engrana con el derecho que si bien no refleja unívocamente las normas éticas y morales, sí que las positiviza, las ajusta, resuelve sus posibles enfrentamientos, etc.

La conexión de ambos niveles, el ético y el jurídico, se nos propone en relación con los derechos humanos (por ejemplo, los recogidos en la declaración del 1789 o de 1948, porque la proclamación política de los mismos no se hizo sino en la revolución francesa, si bien su proclamación teórica puede retrotraerse a Locke y a los ilustrados), y lo primero que cabría hacer es una consideración sobre el propio término *derechos*. Porque el término no es exento, no es independiente de la perspectiva sobre qué sea lo ético, lo moral o lo jurídico. ¿Cabe interpretarlo en el sentido exclusivo de derechos positivos o reconocidos por los códigos legislativos? ¿O podemos afirmar que tales derechos existen ya dados positivamente, a un nivel no jurídico, antes de su reconocimiento en una declaración o mediante la ley? Es, en definitiva, el enfrentamiento entre las dos grandes corrientes que se han enfrentado en la Historia del Derecho: el iusnaturalismo y el positivismo jurídico, en este caso aplicado a los derechos humanos.

## **II. El iusnaturalismo y el positivismo jurídico como filosofías del Derecho en general y de los derechos humanos en particular. Otras alternativas derivadas**

El iusnaturalismo podría definirse como aquella doctrina que considera que existe una fuente heterónoma que legitima el derecho positivo: la ley natural no escrita, que es inmutable y eterna porque depende de la naturaleza misma de las cosas, del ajustamiento racional al deber ser o de la voluntad divina. “Son tres las ideas que han servido de fundamento al derecho natural –dice el axiólogo alemán Helmut Coing–: la idea de justicia, la idea de libertad moral y la idea de ciertas regularidades o legalidades en la naturaleza del hombre”.

El positivismo jurídico, sin embargo, afirma, como vimos, la autonomía del derecho positivo, tanto en relación con la supuesta ley natural como respecto de cualquier otro condicionamiento de tipo histórico o axiológico. Para el positivismo no hay una naturaleza humana fija, estable y universal que, dotada de una legalidad inmutable, sirva de fundamento metajurídico al derecho positivo creado por un Estado e impuesto coactivamente: no hay derecho natural porque la naturaleza humana es un producto cultural y las leyes no son más que la consecuencia de un asenso social.

Indudablemente, ambas posiciones tienen una virtualidad crítica innegable al tiempo que arrostran compromisos metafísicos. El iusnaturalismo critica que los derechos humanos solamente puedan derivarse como tales derechos a partir de los ordenamientos jurídicos positivos, mientras que mantiene la metafísica de una naturaleza humana permanente y autónoma. Y el positivismo se opone a semejante metafísica y sostiene la estricta positividad de los derechos y, por lo tanto, la tesis metafísica del relativismo, en una u otra versión. Bien cierto es que, después de la “Filosofía del Derecho” de Hegel, el iusnaturalismo llegó a reconocer la gran influencia que los factores históricos han tenido en la conformación de los ideales de justicia y en la idea de naturaleza humana, como después de Kelsen es inevitable reconocer la posibilidad de construir una ciencia jurídica rigurosa, basándose en criterios formales. Y en el caso del positivismo no sólo se reconoce la importancia de los ideales y de las valoraciones como trampolines críticos de los ordenamientos jurídicos, sino que, además, se trata de positivizar los ideales de nuestra civilización occidental, siendo la declaración de los derechos humanos del 48 un ejemplo de ello.

En cualquier caso, los problemas de la realización de la idea de justicia, de las

relaciones entre justicia y derecho siguen vivos e, históricamente podría citarse a movimientos como la axiología, que trata de oponerse al relativismo positivista y marxista, mediante la definición de una esfera de valores permanentes entre los que puede establecerse una clara jerarquía. Los valores no son cosas naturales, sino que deben ser y, por tanto, han de acabar triunfando sobre la realidad que les impide su realización en el derecho. Los valores no se justifican por su pasado, sino por su futuro, lo que implica una dialéctica similar, de algún modo, al marxismo que la axiología pretende combatir. Como también podríamos citar al iusalternativismo (uso alternativo del derecho), que comienza reconociendo el carácter clasista y formalista del derecho y que aboga por la introducción de mecanismos correctores en la práctica cotidiana de la justicia, favoreciendo al débil y al oprimido y alentando el ideal de igualdad en el marco de las sociedades capitalistas.

Todo ello parece justificar pragmáticamente la afirmación del filósofo francés Jacques Maritain cuando, tras la aprobación de la declaración del 48, en la que personas de ideologías opuestas mostraban su acuerdo en una lista de derechos, decía: “Estamos de acuerdo en lo tocante a estos derechos, pero con la condición que no se nos pregunte el porqué”. Recomendación prudente porque los signatarios de la Declaración de la ONU, si bien estaban de acuerdo en la naturaleza de la obligación de la misma (la Asamblea General de las Naciones Unidas), discrepaban, sin embargo, en el fundamento material de sus contenidos.

### **III. Sobre el fundamento de los Derechos Humanos**

Al relacionar Ética y Política, o al hablar tanto de las normas políticas como de las éticas o morales, podemos distinguir entre el contenido de las mismas (lo que puede llamarse su fundamento material) y la fuerza de obligar que las sustentaba (lo que podría llamarse su fundamento formal); ambos momentos son indisociables, aunque sí puedan discernirse, porque apelar a la fundamentación de los derechos humanos (aquello a lo que se refería paradójicamente Maritain) no es otra cosa que elaborar una teoría filosófica sobre los mismos.

En relación con los derechos humanos ha habido posiciones consistentes en afirmar que lo verdaderamente importante de los derechos humanos no es fundamentarlos, sino protegerlos. Como solución pragmática valga, pero no hay que dejar de considerar que ningún derecho está exento, sino que tiene una historia, un itinerario que constituye su fundamento, y que no hay protección completa si no depende de la fuerza de su fundamentación. En cualquier caso, la fundamentación de los derechos humanos sólo cabría buscarla en el hombre mismo o en otros niveles más allá del hombre, digamos que sobrehumanos o infrahumanos. Y en este sentido una de las fundamentaciones tradicionales, propia del agustinismo político es la fundamentación teológica de los derechos humanos. Es común en las religiones monoteístas acudir a los libros sagrados para encontrar tanto el fundamento de los contenidos como de la fuerza de obligar de los derechos humanos. Y, a pesar del papel positivo del cristianismo en la declaración de los derechos humanos, también es históricamente cierto que la proclamación de los mismos a principios del siglo XVIII fue perfilándose a partir de la crítica a los fundamentos teológicos o sobrenaturales dados por las tradiciones culturales cristianas.

En el otro extremo encontramos las fundamentaciones factualistas que ponen el hecho mismo de la vigencia jurídica de los derechos como su base. La versión más corriente de este *factualismo* está en el *consensualismo*, sobre todo si el consenso es virtualmente

universal y se concreta en formulaciones casi-jurídicas. Dice Bobbio: “[...] consideramos el problema del fundamento no como inexistente sino como, en cierto modo, resuelto, de tal modo que no debemos preocuparnos más de su solución. En efecto, hoy se puede decir que el problema del fundamento de los derechos humanos ha tenido su solución en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948”.<sup>1</sup>

La otra posibilidad que queda abierta es la de la fundamentación de los derechos humanos en el hombre mismo, históricamente considerado, no como especie única, sino como conjunto de sociedades que tienen ritmos de desarrollo y evolución sociocultural distintos. Ello quiere decir que los derechos humanos tienen una génesis que ni es homogénea ni simultánea en relación con los hombres como individuos socialmente configurados (El hombre fuera de la sociedad política, decía Aristóteles, es o bien algo más o algo menos que hombre. Y sería en el marco diverso y no siempre armónico de esta sociabilidad donde habría que encontrar la fundamentación específica de los derechos humanos). En esta línea entendemos que se desarrolla la posición de la ética materialista de Gustavo Bueno cuando establece el fundamento de los derechos humanos en la misma individualidad orgánica de los hombres, en cuanto que sujetos corpóreos operatorios:

En la medida en que llamamos éticos a estos deberes, que van referidos a los cuerpos individuales, cabría reexponer nuestra tesis diciendo que los fundamentos materiales de los derechos humanos se encuentran en las normas éticas y que sus fundamentos formales se encuentran, en primer lugar, en la moral (los mores) en los cuales se integran y consolidan aquellas normas éticas y, en último lugar, en el mismo ordenamiento jurídico de los diferentes sistemas de normas morales en concurrencia o conflicto mutuo, en tanto tal ordenamiento logra mantener a flote las normas éticas<sup>2</sup>.

#### IV. La estructura de los Derechos Humanos

La Declaración del 48, aprobada por lo más parecido que pueda haber a un Parlamento universal que hable en nombre de la Humanidad, consta de un preámbulo en el que parte de la constatación de que los derechos humanos ya existen, antes de su reconocimiento, y que ha sido su violación, desprecio u olvido el que ha causado las grandes tragedias de la Humanidad, como la que acababa de concluir tres años antes. Y a continuación ofrece una lista sin ninguna división en títulos o apartados, de 30 artículos en los que se reconocen tales derechos. Da por supuesto que tales derechos existen y no entra en la cuestión de la fundamentación por las razones antedichas. Todo ello hace que la declaración tenga un carácter necesariamente genérico y abstracto y que considera como sujetos de atribución de los derechos declarados a los individuos personales, a las personas individuales (sólo en una ocasión, el punto tercero del artículo 16, hace de la familia el elemento natural y fundamental de la sociedad y le reconoce el derecho de la protección de la sociedad y del estado). Ahora bien, es fácil advertir en la Declaración bloques diferentes. Aquí exponemos la distinción que Bueno encuentra, que no es de tipo histórico, sino sistemático. El primer bloque (del 1 al 24) agruparía los derechos orientados a desligar al individuo de su matriz social o política, dándole un conjunto de facultades absolutas (desde la razón y la conciencia, hasta su derecho a no ser sometido a tortura) que constituirían la esfera de su

<sup>1</sup> “*Presente y porvenir de los derechos humanos*”, en *Anuario de los derechos humanos*, 1982.

<sup>2</sup> Bueno, Gustavo. *El sentido de la vida*. Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1996, p. 361.

individualidad personalizada. El segundo bloque (15 al 29) agruparía a los derechos que podrían considerarse orientados a establecer líneas de reincorporación del individuo abstracto, ya constituido como persona, a los contextos sociales y políticos mediante el otorgamiento de facultades relativas a los mismos, pero manteniendo en todo caso la perspectiva subjetiva ética, en conflicto virtual con las obligaciones morales. Este segundo bloque comprendería a su vez dos subgrupos: primero, el de las fórmulas orientadas a definir las facultades relativas en función de estructuras propias de la sociedad civil (artículos del 1 al 15). Por ejemplo: “Art. 15. Todo individuo tiene derecho a una nacionalidad”. En segundo lugar, las fórmulas orientadas a definir las facultades relativas en función de estructuras propias de la sociedad política (artículos del 21 al 30). Por ejemplo: “Art. 21. Toda persona tiene el derecho de tomar parte en la dirección de los asuntos públicos de su país”.

## **V. La Experiencia del Holocausto**

Como antítesis y negación de los Derechos Humanos aparece la experiencia del holocausto. Partimos del significado griego de *holokauston*: La cremación total de la víctima hasta que no queden más que sus cenizas. El holocausto es la amortización de los derechos humanos, de la justicia, de la moral. Es la destrucción biológica, económica, política, religiosa y de la memoria de muchas culturas, especialmente la judía. Representa la violación de los vínculos espirituales de los humanos con la naturaleza y el cosmos.

Los que han sobrevivido a las guerras y genocidios del siglo XX, han tenido enorme dificultad en expresar sus experiencias. En los campos de concentración y exterminio judíos, el horror vivido se encontraba más allá de lo que el lenguaje puede expresar. La angustia y el terror conducen al abismo, a la pérdida del sentido de la realidad, pues la víctima traspasa la frontera de lo que se puede decir. Aparece la incapacidad de describir la destrucción, lo cual conduce al olvido de la experiencia. Muchas víctimas acaban en el silencio.

El genocidio judío significa la deshumanización, la pérdida de todo derecho, el abuso de la ciencia como queda demostrado en los campos de exterminio europeos. Además significa la indiferencia de instituciones y aparatos técnicos. Las víctimas son incontables, se expanden en el tiempo de forma ilimitada, pues comprende a millones de humanos aniquilados, muchos de ellos sin dejar rastro. Es la muerte frente a la vida, la inversión metafísica del ser. El triunfo de la nada, la expresión del nihilismo moderno. El holocausto representa la devastación a gran escala, desde los campos de reconcentración de la Cuba colonial, a los campos nazis o los gulags soviéticos. Todos ellos representan el límite del sentido, la existencia del vacío como condición de nuestra modernidad.

El genocidio representa la nada como principio teológico, moral, epistemológico y político. Representa el fracaso de la ciencia moderna. Sólo queda la suspensión escéptica del logos tecnológico, civilizador. Es el triunfo de Leviatán, el principio del terror y la muerte desde el poder político, desde el estado y la ley. Desde la política se intenta la disolución del ser humano, del ser físico y social, aboliendo la imaginación y la emoción. Se disuelven todos los vínculos comunitarios humanos, dando paso a la violencia característica del estado absoluto, disolviendo la memoria y la sensibilidad del pueblo judío, dando lugar al triunfo de un determinado tipo de conciencia hegemónica. Y la consecuencia existencial, como advierte Hegel, es la angustia, la transformación de la vida en la muerte, del ser en el no ser.

La angustia se instala en el sujeto. Y se produce la inversión de los valores: la muerte es la energía que incita al trabajo, que fortalece una cultura, que impulsa un determinado progreso, el progreso de la razón del mal. Aparece una nueva construcción mística, filosófica y política, la del terror. Lo negativo se impone y permanece, la destrucción y la aniquilación como fundamento del humanismo. Aparece en el planeta la idea de devastación incontrolable, el sacrificio, la destrucción absoluta del ser, la amenaza del holocausto de la humanidad. Es un nuevo modo de dominación absoluta en búsqueda de la supremacía global por parte de un grupo de hombres frente a una masa humana planetaria dispuesta a perecer como consecuencia de la violencia y de la degradación social. La nada se convierte en el principio de soberanía universal, aniquilando todo lo subsistente. Es una consecuencia ontológica. Es la nueva visión de la humanidad: la visión del límite de la supervivencia.

Hegel, y también Nietzsche, subrayaron el significado básico de la violencia como el sustrato básico de la separación de la conciencia y de la vida, de la imposición de las relaciones humanas entre sumisión y obediencia, y a partir de esa violencia se genera un complejo universo moral y político de jerarquías, deberes y servicios cuya existencia se excusa como claves para el progreso histórico de la humanidad. Pero en el fondo ambos pensadores hicieron ver que cualquier violencia, y sobre todo el holocausto, representa la regresión de la humanidad, el triunfo del totalitarismo y el genocidio, del terror y el temblor.

El holocausto judío es la consecuencia última de la violencia y de la guerra, del estado de excepción, del estado totalitario. Esta perspectiva política arranca en Hobbes y se plantea en el siglo XX bajo nuevas estrategias. El genocidio es el último grito del resentimiento, del triunfo de la economía destructiva y del triunfo del poder desnudo. Es el triunfo de la infelicidad y del malestar en la cultura, de la desintegración y de la agresividad social. No debemos olvidar los vaticinios de genocidios, escarnio y horror que tanto Nietzsche como Freud anunciaron para el siglo XX.

Las teorías del estado totalitario de Hobbes y Carl Schmitt anunciaron la instauración de la muerte, la angustia y el horror en el interior de la vida de los hombres, en el interior de la conciencia racional, en la política y en la universalidad de la ley. Es el triunfo de la muerte, de la muerte como vacío. Por eso decimos que tras el holocausto comienza el posthumanismo. Del mismo modo, el *Novum Organum* de Francis Bacon representa el triunfo epistemológico de la ciencia, de la expansión y la explotación, representa el triunfo de la ciencia que busca el principio de rentabilidad, de la productividad y de la potencia. Bacon pide el desarrollo, la expansión del conocimiento bajo una nueva ciencia inductiva, cuyo objetivo fuera la dominación tecnológica y el dominio de la memoria y de la filosofía. Su nueva epistemología científica se reduce, como vemos, a puro dogmatismo. El progreso no coincide con la prosperidad de todos los humanos, ni con el triunfo de la libertad, sino con la dominación de unos sobre otros. *Novum Organum* de Bacon ha justificado la rapiña y el dominio territorial, el amasar riquezas y el someter a pueblos enteros en nombre del progreso y de la ciencia. Ha justificado la destrucción de la moral, de expresiones artísticas e intelectuales, la supresión de la dignidad del ser humano. Ha conducido al instinto de destrucción y la voluntad hacia la nada, como afirma Eduardo Subirats.

La civilización occidental, tras el exterminio, se hace nihilista. La historia de nuestro último siglo deja a nuestros ojos un proceso de devastación, negación y vaciamiento del hombre y sus derechos, de la justicia y de la moral. Europa, África y Latinoamérica son objeto de expolios y genocidios. Tras dos guerras masivas se trató de eliminar aquello que recordara al islam, judaísmo o a la cultura gitana. Se arrasan culturas como la de

Corea, Vietnam, Laos y Camboya. El imperio soviético líquida restos de la cultura islámica, Chechenia, Afganistán; China lo hace con la cultura tibetana. Estados Unidos devasta Hiroshima y Nagasaki con bombas nucleares. Sangre y destrucción, persecución y horror, tortura y corrupción, muerte sacrificial. Desintegración humana y de la sociedad, espacios laberínticos y vacío de poder. Soledad y angustia en la alienación del ser. Un ser alienado y dañado, como afirma Kafka en alguna de sus obras: *la muerte del humano*.

El genocidio significa la muerte del hombre, la condición terminal del sujeto histórico, el final de la luz de la razón, la dominación agresiva, el vaciamiento de los sentidos, el aniquilamiento de la memoria y de la capacidad reflexiva, el final del “cogito ergo sum”. La disolución de los vínculos intelectuales, sentimentales y sexuales de cualquier comunidad, la negación de la existencia. La muerte del hombre significa la existencia dañada, biológica y políticamente manipulada, torturas. Adorno o Anders lo ponen de manifiesto en sus estudios sobre las sucesivas catástrofes civilizatorias de nuestro tiempo.

El nazismo legitimó el humanismo científico, como instrumento de aniquilación total de la humanidad, con su totalitarismo basado en su propia naturaleza técnica. Ha banalizado la experiencia del holocausto, ha distorsionado violentamente la realidad, construyendo la nueva moral de la manipulación, del confinamiento carcelario, de la descomposición final, del fin de la existencia, de la regresión intelectual y moral en la conciencia humana. Y el ejemplo es Eichmann, ejemplo de banalización y cinismo. Responsabilizó al aparato del Estado para legitimar sus propios crímenes bajo el principio de obediencia y banalidad del mal, según afirma Hanna Arendt. Buscó legitimar el genocidio, la guerra total, la dominación y el poder despótico, inhumano y corruptor, el vacuum absoluto. Eichmann se convierte en el representante del terror absoluto, el temible Dios Leviatán, Abaddon, el ángel exterminador del Apocalipsis.

## **Bibliografía**

- Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Ediciones Akal, 2007.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, 2006.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, Barcelona, Debolsillo, 1979.
- Bobbio, Norberto, *El tiempo de los Derechos*, Madrid, Sistema, 1991.
- Bueno, Gustavo, *El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1996, págs. 337–375, Lectura quinta, Los «derechos humanos».
- Coing, Helmut, *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1961.
- Fernández-Galiano, Antonio; de Castro Cid, Benito, *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*. Madrid, Universitas, 1999.
- Hegel, G.W.F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968.
- Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, México, UNAM, 1986.
- Pérez Luño, Antonio Enrique, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid: Tecnos, 2005.
- Ricoeur, Paul (coord.), *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985.
- Subirats, Eduardo, *Figuras de la conciencia desdichada*, Madrid, Taurus, 1979.
- *El continente vacío: la conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, Anaya, Madrid, 1994.
- *Viaje al fin del paraíso*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- *Violencia y Civilización*, Buenos Aires, Losada, 2006.

# El animal que no habla: la discapacidad y los límites de lo humano

The Animal That Does Not Speak: Disability and the Limits of the Human

Diego S. GARROCHO SALCEDO

Universidad Autónoma de Madrid

*garrochosalcedo@hotmail.com*

Recibido: 11/01/2013  
Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

En el presente artículo tratamos de exponer el modo en que algunas premisas ético-ontológicas implícitas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos han imposibilitado la construcción de discursos morales verdaderamente inclusivos con respecto a la discapacidad. Así, defenderemos que gran parte del reto filosófico de pensar la discapacidad debe pasar necesariamente por la revisión de algunas premisas generales que a través de su paulatina asimilación histórica han terminado por desdibujarse en el debate ético y político. Por ello, en este artículo trataremos de evidenciar las insuficiencias conceptuales tradicionales para enfrentar moralmente la realidad de la discapacidad psíquica y plantaremos a modo de hipótesis algunos presupuestos desde los cuales esperamos reconstruir una moralidad eficazmente inclusiva con aquellas personas que padecen algún tipo de discapacidad.

*Palabras clave:* Discapacidad, humanismo, dignidad, responsabilidad moral, vulnerabilidad.

**Abstract:**

In this paper we aim to expose how some tacitly-assumed ontological and ethical premises in The Universal Declaration of Human Rights have historically hindered the construction of moral paradigms inclusive with disability. We therefore argue that a central part of this philosophical challenge must be the exposure and revision of these general premises, which have been blurred by historical assimilation yet are nevertheless important in ordinary ethical and political debates. This paper will try to highlight the deficiency of our traditional concepts when we try to face this problem from an ethical point of view. We will then try to propound some other conceptual categories so as to set up an inclusive, efficient and satisfactory moral theory for intellectual disability

*Keywords:* Disability, Humanism, Dignity, Moral Responsibility, Vulnerability

Decía M. Heidegger que todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando él mismo se convierte en el fundamento de tal metafísica. De hecho, tras esta afirmación, el filósofo sentencia en la *Carta sobre el Humanismo* que “toda determinación de la esencia del hombre [que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser] es metafísica”<sup>1</sup>. Resulta sorprendente, sin embargo, la estabilidad con la que históricamente se ha descrito la *humanidad del hombre*, desde el origen mismo de la metafísica hasta esta sociedad contemporánea tan pródiga en el uso del prefijo *post* y que tantas veces, a pesar de todo, acusa en lo bueno y en lo malo su inspiración griega. Así, Aristóteles definió al hombre como aquel animal que habla<sup>2</sup> y todavía hoy la Declaración de los Derechos Humanos señala en su artículo primero que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

La consistencia de estas definiciones no es fruto del azar sino que se asienta sobre una tradición continua que ha insistido en destacar preferentemente la razón del hombre como diferencia específica sobre la que descansa su cualidad moral. *Rationale enim animal est homo*<sup>3</sup>, señalaba Séneca y también Kant, siglos después, afirmó la dignidad del hombre en tanto que sujeto moral a partir de cualidades como la autonomía y la racionalidad. Allí donde la filosofía premoderna establecía una analogía con la naturaleza divina, el pensamiento ilustrado insistió en destacar la autonomía y racionalidad como rasgos específicamente humanos. La estrategia argumental ha sufrido variaciones pero la caracterización esencialmente intelectual del hombre se ha destacado como una constante en nuestra tradición cultural. De hecho, esta comprensión del hombre alcanza también a la terminología científica contemporánea al distinguirnos como especie, precisamente, como *homo sapiens*.

<sup>1</sup> Sin corchetes en el original. Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza Ed., 2000 (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte).

<sup>2</sup> *Pol.* 1253 a 9-10. Cfr. 1332b5.

<sup>3</sup> *Epistulae*, 41.

Según la definición aristotélica, la política (entendida esta como disciplina práctica general en la que habría de incardinarse también la ética) se definía como una ciencia que prescribe qué se debe hacer (τί δεῖ πράττειν) y qué se debe evitar, lo que –empleando un vocablo de inequívocas connotaciones morales– constituiría –siempre según Aristóteles– el bien del hombre (ἀνθρώπινον ἀγαθόν)<sup>4</sup>. Esta definición, heredera de un marco cultural y filosófico concreto, no solo debe interpretarse como un hito inaugural en nuestra tradición moral sino que, además, adelanta gran parte de los conceptos que sirvieron como antecedentes inmediatos para las distintas corrientes morales posteriores. Nuestra vivencia cotidiana de la ética da cuenta de la vigencia de esta definición y descripciones muy posteriores como la de John Dewey<sup>5</sup> demuestran que, pasados los siglos, nuestra comprensión de la reflexión moral se adecua enormemente a la antigua definición aristotélica. Autores como Alasdair MacIntyre no han dudado en establecer un paralelismo entre nuestro razonamiento práctico ordinario y la ética aristotélica<sup>6</sup>.

Remitirnos a Aristóteles para abordar la reflexión ética en torno a la discapacidad no es, por lo tanto, una estrategia argumental ni tan siquiera un ejercicio de parcialidad teórica. Antes al contrario, retroceder veinticuatro siglos en el tiempo es un ejercicio imprescindible para rastrear los implícitos conceptuales, léxicos y gramaticales que impulsaron la herencia de lo que, de nuevo heideggerianamente, podríamos distinguir como una precomprensión de lo humano. Unos implícitos conceptuales que por remotos, desarticulados y escasamente visibles, obstaculizan nuestra reflexión contemporánea. Así, desde Platón hasta la Modernidad tardía, el sujeto del discurso moral se ha significado –salvando contadísimas excepciones– como un agente preferentemente racional y autónomo al cual podemos imputar una responsabilidad y al cual podemos atribuir una cualidad moral.

Parece innecesario justificar el hecho de que toda reflexión moral incorpora consigo, implícita o explícitamente, una determinada comprensión del ser humano que habrá de determinar las condiciones de transición entre los dos extremos que Hume tematizara al censurar la falacia naturalista: el ámbito del ser y el ámbito del deber ser. La ética, sin embargo, es solo en parte una *ciencia del buen hacer*. Así, volviendo a Aristóteles, las virtudes éticas no estaban simplemente referidas a la acción (*praxis*) sino también al *páthos*, un esquivo concepto que hoy nos vemos forzados a traducir de un modo inexacto con equivalentes aproximados como puedan ser los conceptos de *afección*, *emoción* o, más literalmente, *pasión*. Tal vez, en virtud de ese compromiso con la acción y la afección, el ser humano se ha distinguido como sujeto moral en un doble sentido. Primeramente, el sujeto del discurso moral por excelencia es el agente, el *agens*, aquel que hace, ejecuta o practica la acción moral con arreglo a una posible adecuación con aquello que, previamente, se distinguió como digno de elogio o censura. Aristóteles señaló que, en un sentido estricto, el hombre es el único animal que actúa, toda vez que solo la *praxis* humana es consecuencia de un proceso de deliberación y elección. Ser sujeto moral es, desde esta perspectiva, tanto como estar facultado para la acción, esto es, ser capaz de optar deliberadamente entre distintas posibilidades y obrar con arreglo al dictado resultante de un proceso deliberativo. La relación de requisitos aptitudinales para la consideración moral del

<sup>4</sup> EN, 1094b5-8.

<sup>5</sup> La ética es la ciencia que trata de la conducta en lo que respecta a que se le considere correcta o equivocada, buena o mala. Dewey, J. *Teoría de la vida Moral*. México D.F.: Herrero Hermanos, 1965. Pág. 13. Dewey.

<sup>6</sup> "Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods", *American Catholic Philosophical Quarterly* 66:1, 3-19, 1992 (reimpreso en Kelvin Knight ed., *The MacIntyre Reader*, Polity Press / University of Notre Dame Press, 1998. Traducción española en "Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes", *Convivium* 5, 63-80, 1993. Con respecto al tema abordado en este artículo se hace inevitable la mención del texto de MacIntyre *Dependent Rational Animals* (1999) del que existe traducción al castellano (Madrid, Paidós, 2001).

agente se ha ido enriqueciendo históricamente hasta que, contemporáneamente, hemos sido capaces de distinguir de mano de la psicología experimental un extenso equipamiento de capacidades cognitivas, empáticas y motivacionales que hacen posible la constitución de la agencialidad moral<sup>7</sup>.

Desde esta perspectiva –una perspectiva que quizá se haya visto históricamente favorecida por su simplicidad punitiva y su eficacia jurídica– cualquier forma de discapacidad podría interpretarse como un verdadero obstáculo para el reconocimiento y la constitución de la subjetividad moral. Así, reconocemos que existen seres humanos con la facultad deliberativa impedida y cuyas capacidades para la reflexión moral se encuentran, cuanto menos, limitadas. Incluso, si atendemos a determinadas formas de incapacidad severa, podríamos reconocer que ciertos seres humanos están impedidos para acometer toda forma de acción moral y determinados ejemplos límite demuestran que el alcance de ciertas discapacidades afecta, no ya a las facultades morales o intelectuales, sino a la misma capacidad de obrar e interactuar con el mundo en el sentido más ordinario de esta expresión. Desde luego, un análisis completo de esta relación entre la agencialidad moral y la discapacidad requeriría detallar con mucho más detenimiento el uso que hacemos de cada uno de estos conceptos. Sin embargo, para el propósito de nuestro artículo, acaso nos baste con validar como hipótesis lo que hasta aquí hemos apenas esbozado como una conclusión que parece sensata, a saber: que conforme a la concepción agencial de la subjetividad moral existen formas de discapacidad que nos fuerzan necesariamente a eximir de toda responsabilidad a algunos seres humanos. A este respecto, el consenso jurídico, social y filosófico parece invitarnos a aceptar, sin demasiados esfuerzos, la existencia de una gradación cuantitativa de la responsabilidad y la imputabilidad que sea sensible a la capacitación específica de cada agente moral.

Hasta el momento hemos atendido a la dimensión agencial del sujeto moral. Sin embargo, toda aproximación integral al problema de subjetividad moral nos exige enfrentarnos también a su consideración pasiva, aquella que concibe al individuo no solo como un agente responsable sino, también, en la medida en que es depositario de un valor que requiere y merece alguna forma de protección. Por ello, todo discurso moral debe interpelar al agente que potencialmente acomete la acción pero deberá atender, también, a la cualidad subjetiva de aquellos individuos que pueden verse implicados en las acciones morales de otros. De mano de E. Tugendhat afirmaremos que la primera descripción de la subjetividad moral parece referirse a la fundamentación de la moral y sus condiciones. El segundo interrogante, en el que cabría enmarcar esta segunda caracterización pasiva de la subjetividad moral, atendería, empero, a la extensión o dominio de la comunidad moral; es decir, quiénes son aquellos para con los que tenemos deberes morales<sup>8</sup>.

Si la consideración agencial del sujeto moral dependía, según vimos, estrechamente de las nociones de aptitud, libertad y responsabilidad, los márgenes de la comunidad parecen descansar intuitivamente sobre la existencia de un rasgo –o un conjunto de rasgos– que determine el valor y la consecuente protección moral de todo ser humano. Aristóteles lo denominó *diferencia específica*. Desafortunadamente, en demasiadas ocasiones el alcance de nuestras intuiciones morales rebasa la calidad de su justificación teórica. Por lo que, si

<sup>7</sup> López Castellón, E, “La vuelta del sujeto moral”, en *La cuestión del sujeto: el debate en torno a un paradigma de la modernidad/ Cuaderno Gris*, Madrid, UAM, 2007, pág. 176.

<sup>8</sup> Una síntesis sucinta pero perfectamente rigurosa de las tesis de Tugendhat a este respecto la encontramos en J.L. Velázquez, “Ética y discapacidad”, *Revista de Bioética y Derecho*, 15 (2009), pp. 2-5. Cfr. E. Tugendhat, “La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo”(Isegoría, 3, abril 2001, págs.107-117) y *Problemas*, VII, Ed. Barcelona, Gedisa, 2002, págs. 122-134.

nos interrogamos por la existencia de un criterio en virtud del cual podamos establecer los márgenes de la comunidad moral encontraremos no pocas dificultades para encontrar una diferencia específica de la que puedan participar también aquellas personas que sufren alguna forma de incapacidad severa.

Para ilustrar esta dificultad resulta especialmente ilustrativo el análisis genealógico del que probablemente sea el recurso más utilizado para subrayar la cualidad moral del ser humano, i.e., el concepto de *dignidad*. La primera dificultad a la que nos enfrentamos a la hora de justificar el valor moral de la vida humana en relación a la dignidad es la ambivalencia con la que históricamente se ha empleado este concepto. Apelar a la *dignidad*, en multitud de ocasiones, ha arrojado más confusión que claridad en los debates morales puesto que, como ha señalado Jesús González Pérez<sup>9</sup>, en numerosas ocasiones este mismo concepto se ha empleado como justificación para argumentos contrarios. Conscientes de la vaguedad del término, en esta comunicación no pretendemos hacer referencia a ninguna interpretación específica de este concepto sino subrayar una intuición original que ha vertebrado gran parte de los paradigmas morales y antropologías filosóficas de nuestra tradición cultural.

El concepto de *dignidad* deriva, como es bien sabido, del término latino *dignitas*, una sustantivación del adjetivo *dignus* y que hoy podríamos traducir aproximadamente como valioso<sup>10</sup>, meritorio, merecedor de algo. Predicar la *dignidad* del hombre sería, así, tanto como destacar su singular valor, una comprensión que exige postular una diferencia específica desde la que podamos distinguir al ser humano de los demás seres vivos. En su contexto germinal, en la República Romana, la *dignitas* se describió y como un valor sustantivo propio de la aristocracia. La dignidad era una cualidad que afloraba en el ejercicio de la virtud y en la excelencia del linaje, llegando a identificarse en ocasiones con distintos cargos políticos. Así, Plauto nos advirtió que “las personas dignas caminan de manera distinta a como lo hacen los esclavos”<sup>11</sup>, desligando los conceptos, hoy preferentemente vinculados, de *humanitas* y *dignitas*. Posteriormente, autores como Cicerón trabaron la ligazón entre la dignidad y el género humano al interpretar la dignidad como una valía derivada de la excelencia propia de la naturaleza humana<sup>12</sup>. No era ya, por lo tanto, una cualidad privativa sino una característica esencial de la condición humana. Nuestra interpretación contemporánea de la dignidad humana hunde sus raíces no solo en la filosofía latina sino también en su encuentro con la tradición judeocristiana, una hibridación que se explicita, de modo paradigmático, en el pensamiento renacentista. Un ejemplo notable es el testimonio que brinda Picco de la Mirandola en su oración pronunciada en 1486, *De hominis dignitate*, manifiesto en el que el filósofo de Módena justificó la dignidad del hombre a partir de facultades tales como la razón, el ingenio y la libertad, unas cualidades inherentes al ser humano en tanto que criatura divina. De este modo, la *humanitas* volvía a reunirse con el concepto de *dignitas* en virtud del origen divino de nuestra naturaleza.

<sup>9</sup> González Pérez, J., *La dignidad de la persona*. Madrid, Cívitas, 1986, págs. 19-20.

<sup>10</sup> Con gran precisión y rotundidad Kant, en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, describe que lo digno es aquello cuya valía trasciende cualquier precio al considerarse insustituible. Advierte, además, que “la autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”. FMC. 28/45.

<sup>11</sup> *Poen.* 522.

<sup>12</sup> *De off.* 1,105.

Pero volvamos a la Antigua Grecia. No existe en el vocabulario griego concepto alguno que pueda identificarse plenamente con la *dignitas* latina<sup>13</sup>. Si atendemos al vínculo entre la *dignitas* y los términos de *decus* y *decorum*, el concepto de τιμή (honor) o, más propiamente, el de ἄξια (valor, mérito...) podrían interpretarse como equivalentes naturales de la dignidad de los romanos. Lo importante para nuestra exposición no es, sin embargo, justificar una equivalencia semántica sino subrayar la persistencia de una comprensión de la naturaleza humana que, de un modo u otro, ha inspirado y vertebrado de modo constante toda nuestra tradición moral: a saber, que la naturaleza humana adquiere un valor en oposición a las otras naturalezas en virtud de una cualidad o diferencia específica preferentemente racional.

Resulta enormemente difícil encontrar en la ética clásica un precedente filosófico en el que el valor de la vida humana y su consideración moral no dependa, preferentemente, de sus cualidades racionales e intelectuales. Lógicamente, las posteriores derivas del pensamiento cristiano insistieron privilegiar la naturaleza humana a partir de la noción de criatura y su asimilación a la naturaleza divina en tanto que *Imago Dei*. El pensamiento medieval fue capaz de fundamentar una dignidad universal sacrificando, incluso, el tradicional vínculo entre la *dignitas* y el mérito. No sólo el hombre desprovisto de razón sino también el pecador<sup>14</sup>, ajeno a todo mérito o excelencia, adquiriría así un incuestionable e inviolable valor moral a partir de su condición de criatura. Esta dignidad incondicionada resulta tan sugerente como filosóficamente ineficiente en la medida en que no descansa sobre argumentos sino sobre dogmas de fe. De hecho, si volvemos a dirigir nuestro examen a la filosofía griega, encontramos que la divinización del hombre no es un rasgo original del pensamiento cristiano. Así, existen testimonios que evidencian un cierto grado de divinización del hombre en contextos estrictamente paganos. El propio Estagirita nos conminó a desarrollar aquello<sup>15</sup> que de divino existía en nuestra naturaleza pero esa facultad, propia de los dioses, no era otra que el Entendimiento. Del mismo modo, Séneca sentenció la sacralidad de la vida humana en la célebre sentencia *homo homini sacra res* pero dicha sacralidad, que luego resultara tan cara al pensamiento renacentista, descansaba también sobre la racionalidad esencial de nuestra naturaleza. En términos semejantes Boecio sentenció que “la condición de la naturaleza humana se alza por sobre todo lo demás cuando se reconoce a sí misma, pero desciende a los animales cuando cesa de reconocerse”<sup>16</sup>.

Hasta el momento nos hemos referido preferentemente a la filosofía clásica y habrá quien, no sin motivo, haya confiado a la Modernidad la misión de brindarnos un instrumental conceptual capaz de integrar la discapacidad en nuestro debate moral. Sin embargo, o al menos tal es nuestro diagnóstico, esa alternativa resulta solo en apariencia un camino transitable si es que en verdad buscamos restituir el valor moral de aquellos individuos que padecen una incapacidad severa. Una de las corrientes de pensamiento que

<sup>13</sup> En las traducciones habituales de Aristóteles (e.g., J. Pallí Bonet y J. Barnes) el término que se traduce por “dignidad” es *σεμνότης*, un concepto que sin embargo no tiene relación con la interpretación de dignidad como valor que aquí exponemos.

<sup>14</sup> E.g., Mc 12, 17: “Y oyéndolo Jesús, les dijo: Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos: No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento”. Tr. Reina Verela para

<sup>15</sup> EN L.X.

<sup>16</sup> *Consolatio philosophiae* II, 5, 29 Cf. 2, 6: “La condición de la naturaleza humana es tal que se eleva por encima del resto de las cosas sólo cuando se reconoce a sí misma, mientras que se rebaja a un rango inferior al de los animales una vez que deja de conocerse; mientras que es natural que los otros seres animados no tengan conocimiento de sí mismos, para los hombres esto deriva de su imperfección”. Madrid: Akal, 1997. Tr. de Leonor Pérez Gómez. Cfr. I 6, 15

más ingeniosa y eficazmente resolvieron los márgenes de la comunidad moral fue el utilitarismo. J. Bentham adelantó una solvente caracterización de lo que antes definimos como subjetividad pasiva al establecer que la protección moral no debía descansar sobre ningún rasgo o cualidad racional, sino sobre la mera capacidad de sufrimiento<sup>17</sup>. Esta solución, invocada por numerosos autores contemporáneos, presenta sin embargo varias debilidades. Una primera fragilidad es que al abrigo de la concepción benthamiana el valor moral se haría extensivo a todo ser vivo con capacidad de sufrimiento. Subrayo esta conclusión como una debilidad no porque considere que debemos rechazar la existencia de obligaciones morales para con los animales no humanos, sino porque la estrategia benthamiana mantiene irresuelta la específica caracterización ontológica del ser humano en tanto que ser moral. Otra debilidad, tal vez algo menos visible, es que nuestro razonamiento moral ordinario apenas se identifica con una concepción de la comunidad moral como la establecida por J. Bentham. Podemos, desde luego, reconocer implicaciones morales en nuestro trato con los animales pero creo que seríamos poco realistas si aspirásemos a renunciar a una especial consideración moral del ser humano. La capacidad de sufrimiento, la vulnerabilidad y la exposición al daño son sin duda conceptos de gran utilidad para reconstruir un argumentario moral sensible a la discapacidad humana. Trazar los límites de la comunidad moral atendiendo a la capacidad orgánica de experimentar sufrimiento generaría, sin embargo, más paradojas de las que pudiera resolver. De hecho, el utilitarismo benthamiano y otros esquemas atentos a nuestro vínculo sentimental con el sufrimiento (pensemos, p.e., en Hume) se demuestran insolventes si los enfrentamos a determinados ejemplos de incapacidad. Así, por ejemplo, ¿cómo podríamos justificar nuestro compromiso moral con un individuo inconsciente que no albergara ninguna capacidad de sufrimiento?

Todo apunta a que nuestra intuición moral ordinaria nos sigue reclamando un compromiso especial con el ser humano al tiempo que nuestra herencia conceptual nos impide reconocer las diferencias específicas sobre las que justificar dicho compromiso. Este juicio diagnóstico podría alentar conclusiones pesimistas o incluso podría invitarnos a interrumpir voluntariamente una herencia filosófica que insuficiente, parcial y, a fin de cuentas, tan humana, se ha demostrado insolvente para resolver gran parte de nuestros dilemas morales contemporáneos. Podríamos concluir con Nietzsche que nuestra tradición moral se asienta sobre un error de principio o, podríamos también, denunciar los intereses espurios que en la mayoría de las ocasiones inspiraron los paradigmas morales dominantes en cada momento histórico. Creo que el desconsuelo y la orfandad a los que parece conducirnos parte del pensamiento posmoderno puede motivar y potenciar el rendimiento de las conclusiones pesimistas de este diagnóstico; pero, creo al mismo tiempo, que aún existen posibilidades no exploradas en el seno de antiguos paradigmas morales que, como el aristotélico, aún siguen inspirando gran parte de nuestro razonamiento moral ordinario. De hecho, es probable, que una y otra tarea, la deconstrucción diagnóstica y la reconstrucción propositiva, no sean más que el anverso y el reverso de un mismo gesto filosófico.

<sup>17</sup> “Un caballo o un perro adultos son, más allá de toda comparación, animales más racionales, así como también como también mayor capacidad de comunicación, que un niño de un día, de una semana o incluso un mes. Pero supongamos que esto no fuera así: ¿de qué serviría? El asunto no es, ¿pueden razonar? Ni tampoco ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?”. *The Principles of Morals and Legislation*. Cap. XVII. sec. IV.

Así pues, devolviendo el problema de la discapacidad al contexto inaugural de nuestra tradición moral, creemos que la ética aristotélica aún puede brindarnos soluciones para integrar la discapacidad en el discurso moral. Habitualmente construimos soluciones fragmentarias, explicaciones *ad hoc*, excepciones legítimas e imperativos (legales y morales) que tratan de salvaguardar el valor moral de aquellos individuos que en uno u otro grado padecen alguna forma de discapacidad. La eficiencia pragmática de esas soluciones y la urgencia social con la que en tantas ocasiones nos vemos obligados a responder ante las personas impedidas parecen reclamarnos una pronta respuesta con la que atender una demanda que es política y social, pero también íntima y subjetiva. Sin embargo, convocados por esa urgencia (una urgencia que en su máxima expresión adquiere rostro y nombre propio) hemos olvidado atender a una cuestión fundamental sin la cual sólo podremos articular respuestas precarias, circunstanciales y escasamente operativas. Es, a partir de esta toma de conciencia, donde tal vez debiéramos, si cabe, orientar nuestra reflexión hacia un modo de pensar que, por ser griego, no deja de interpelarnos, así sea lejanamente, en nuestros debates contemporáneos sobre la discapacidad. Ese modo de interrogarse no puede ser otro que el que inauguralmente se distinguió, con Sócrates y Platón, como el método filosófico, insistente en la definición y atento al ser mismo de las cosas. Atender éticamente al problema discapacidad nos exige, por tanto, reconstruir nuestras definiciones de lo humano no ya desde una perspectiva contractualista, ni desde una eficiente y utilitarista ponderación de bienes sino desde una perspectiva estrictamente ontológica.

¿Qué hay de humano en un animal que no habla?, ¿y qué excelencia podemos predicar de aquellos que están naturalmente impedidos? ¿Existe un rasgo específicamente humano sobre el que quepa justificar nuestro valor moral o la protección universal debe entenderse como un mera convención jurídica? La complejidad de la respuesta es directamente proporcional a la hondura y al calado metafísico de la pregunta pero sólo enfrentándonos a ella podremos resolver el siempre complicado encaje de la discapacidad en la naturaleza humana. Sólo entonces, reformulando por entero los rasgos de lo humano y nuestra diferencia específica podremos inaugurar un paradigma no sólo ético, sino también antropológico y metafísico, que dé respuesta a este problema.

Lejos de toda inclinación conservadora no comparto el optimismo de algunos pensadores que parecen confiar en la restauración *in toto* de un paradigma moral como el aristotélico. Muchas son las conclusiones indeseables que se derivarían de la restitución de un sistema semejante, y dicha restitución –dicho sea de paso– se antoja imposible por innumerables motivos. El análisis genealógico de nuestro léxico y nuestra gramática moral parece desvelar algunas de las insuficiencias heredadas de nuestra tradición filosófica y, sin embargo, toda crítica y superación de nuestra tradición requiere que antes seamos capaces de hacernos cargo de dicha herencia, esto es, que seamos capaces de resolver en el seno de su propia gramática sus defectos e insuficiencias. A este respecto, la estructura del pensamiento moral aristotélico sigue reivindicando una extraordinaria vigencia en la medida en la que nos hemos demostrado incapaces de secundar la invitación de Foucault. No podemos o no, al menos, enteramente, *pénser autrement*. Parece difícil que seamos capaces de trabar un pensamiento moral sin interrogarnos antes por el *ser* del hombre, por su felicidad –posible y deseable– y por sus determinaciones. Y parece también improbable que podamos orientar nuestra conducta sin una teleología que, natural o narrativamente, se imponga a nuestra existencia. Sólo podemos reconstruir o enmendar nuestra tradición a la luz de estas categorías y hablar de los límites de la comunidad moral nos sigue exigiendo responder qué hay de valioso, si lo hubiere, en toda forma de vida humana. Dejo

pendiente –precisamente por incapacidad– la solución este problema, pero confío en haber circunscrito aquellos márgenes en los que habrá de lidiarse necesariamente la disputa.

Finalmente, no puedo dejar de adelantar alguno de los motivos que me llevan a confiar –espero que razonablemente– en la validez del viejo paradigma aristotélico para enfrentar el reto de la discapacidad. La ética de Aristóteles podría definirse como un esfuerzo reflexivo por optimizar las potencias, posibilidades y facultades del ser humano<sup>18</sup>. Al hablar de “posibilidades” podríamos, de mano del pensamiento medieval, interpretar la propuesta aristotélica como un programa para el desarrollo de la naturaleza de todo ser humano aunque existen suficientes evidencias textuales que hacen razonable interpretar la ética de Aristóteles como un esfuerzo por desarrollar y optimizar las posibilidades de *cada* ser humano. Este giro, desde la perspectiva universal a la particular que tanto compromete la formulación de la norma positiva en el Derecho, podría abrirnos un fecundo camino teórico que, sensible a las circunstancias biográficas y particulares de cada individuo, diera cabida a la eventual discapacidad como un rasgo específicamente humano. El término que Aristóteles empleó para referirse a la posibilidad es, casualmente, el mismo que empleara para remitirse a la capacidad, i.e.: *dynámeis* y, de hecho, en el seno de un pensamiento como el aristotélico la discapacidad podría encontrar un sorprendente acomodo. Si es la naturaleza la que determina la finalidad y las posibilidades de desarrollo de cada vida humana, la discapacidad y la dependencia se sitúan precisamente en el origen y al final de nuestro desarrollo biográfico por cuanto el niño y el anciano encarnan dos momentos de absoluta dependencia. Por ello, dependencia y discapacidad constituyen una cualidad esencial de la vida humana en la medida en que determinan necesariamente el *arché* y el *télos* entre los que se enmarca toda biografía.

Cabría, incluso, dar un paso más allá. Aristóteles definió la dimensión política del hombre en virtud de su capacidad de habla pero también justificó aquel requisito de sociabilidad a partir de su incapacidad para llevar a cabo una vida plenamente autárquica. Este rasgo carencial y dependiente se distingue precisamente como la diferencia específica entre los dioses y los mortales lo que, de nuevo, parece significar la naturaleza humana como esencialmente dependiente y establece unas nuevas condiciones a la hora de evaluar no sólo el ser factual del ser humano sino también el horizonte de su posibilidad más óptima. Con todo, no deja de resultar cierto el diagnóstico de Heidegger y, en efecto, parece que todo humanismo se basa en una metafísica o, si se prefiere, en una precomprensión esencialista de lo humano. En otros trabajos<sup>19</sup> hemos sondeado la pertinencia y los riesgos de esta conclusión pero parece inevitable que el marco humanista se imponga si tratamos de evaluar las condiciones no sólo de posibilidad sino de deseabilidad de unos Derechos Humanos con vocación universalista. Para ello, sin embargo, la descripción de lo humano debería ser sensible no sólo a los márgenes más optimistas de nuestra naturaleza sino que debería reforzar su compromiso con aquellas formas de vida humana que por precarias y carenciales parecen requerir una asistencia más urgente. Cualquier solución en sentido contrario se asemejaría demasiado a aquella tentación frente a la cual se erige, al menos hasta Nietzsche, toda nuestra tradición moral y que Platón puso en boca de Trasímaco: “lo justo no es otra cosa que aquello que le conviene al más fuerte”<sup>20</sup>. Merece la pena seguir pensar su contrario.

<sup>18</sup> EN, L. III.

<sup>19</sup> “La Bestia y la Pólis: La condición carencial y divina del animal humano en Aristóteles”. En Cereceda, M. & Menegazzi, T. (Eds), *Humanismo/Animalismo*, Madrid, Arena Libros, 2012.

<sup>20</sup> *Rep.* 338a. Tr. de Conrado Eggers Lan para *Diálogos IV* Madrid, Gredos, 1986.



# Migrantes en permanencia irregular: hacia una constitucionalidad en derechos humanos

Irregular Migrants: Towards a Constitutionality of Human Rights

Carlos REYES VALENZUELA

Universidad Autónoma de Madrid

*carlos.reyes@uam.es*

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

## **Resumen:**

La situación jurídica de los migrantes irregulares los sitúa en una condición de vulnerabilidad en distintos ordenamientos y leyes, dado que un gran número de Estados y la misma Unión Europea asocian su presencia a inseguridad y amenaza. En este contexto, surge la pregunta sobre la garantía de los derechos humanos por parte de los Estados en los migrantes que están en situación de permanencia irregular, y la necesidad de establecer una constitucionalidad de derechos humanos.

*Palabras Clave:* Derechos Humanos, Migrantes irregulares, Constitución legal de derechos

## **Abstract:**

The legal status of irregular migrants makes them vulnerable to different legal systems and laws, especially given that the European Union and many of its Member States associate their presence with insecurity and threat. In this context, the question of the guarantee by States of human rights for migrants in irregular residence situations arises, as well as the need to establish a constitutionality of human rights.

*Keywords:* Human Rights, Irregular Migrants, Legal Constitution of Rights

Los derechos humanos representan una aspiración moral sobre el tratamiento justo e igualitario de los seres humanos, siendo un conjunto ejecutable de derechos aparentemente garantizados<sup>1</sup> a todas las personas a través de la promulgación de convenciones y tratados en las últimas décadas. En la práctica, en los ordenamientos se hace la distinción entre nacionales y extranjeros, respetando un principio de igualdad. Más aún, en recientes directivas se separa a los extranjeros en aquellos que presentan una permanencia irregular y los que no la presentan<sup>2</sup>.

La pregunta que surge en este punto es ¿Por qué es tan difícil el acceso a los derechos humanos en migrantes con permanencia irregular? Al respecto se reconoce que existen diversos tipos de concepciones que incluyen tanto dinámicas de integración como exclusión de migrantes irregulares; tensiones entre políticas de cierre de fronteras y de libre circulación de personas; así como tensiones entre las políticas nacionales de protección y aquellas planteadas por la Unión Europea. Estas contraposiciones muestran las dificultades que poseen los migrantes irregulares a la hora de acceder a los derechos humanos. En este sentido, es posible identificar tres aspectos que dificultan este acceso:

### **A. Los derechos humanos asociados a los conceptos de nación y ciudadanía**

El hecho de que los derechos humanos se asocien a los Estados-nación a través de sus distintas formas de ciudadanía tiene como consecuencia el establecimiento de un límite en el acceso a los derechos humanos por parte de los migrantes, y especialmente por parte de aquellos migrantes que se encuentran en situación irregular. Esto significa que derechos que han sido consagrados como universales se ven condicionados a la nacionalidad<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dembour, M-B, y Kelly, T., "Introduction", *Are human rights for migrants? Critical reflections on the status of irregular migrants in Europe and the United States*. Dembour, M-B. y Kelly, T (ed.), New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2011.

<sup>2</sup> La Directiva 2008/115/UE, del Parlamento Europeo y del consejo, de 16 de diciembre de 2008, relativa a las normas y procedimientos comunes en los Estados miembros para el retorno de los nacionales de terceros países en situación irregular. En esta directiva se establece que el plazo máximo de detención de migrantes en permanencia irregular es de 18 meses y establece el retorno forzoso sin posibilidad de volver a un Estado miembro de la Unión durante cinco años. Ello condicionó una respuesta por parte de numerosos países, especialmente de América Latina, así como de Organizaciones No Gubernamentales, tras lo cual se la denominó "la Directiva de la vergüenza".

<sup>3</sup> Ferrajoli, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999.

Precisamente, porque los derechos no pueden separarse de la noción de soberanía nacional, resulta necesario distinguir entre los derechos propios de los ciudadanos de un Estado y los derechos que se reconocen a quienes no poseen esta condición<sup>4</sup>. Asimismo, la idea de ciudadanía reafirma los valores estatales, a la vez que evidencia claramente a aquellos que son diferentes (extranjeros). El ciudadano aparece como fundador y beneficiario de la legitimidad de la acción política, económica y cultural; la cual, con los procesos de migración, fundamentalmente la irregular, estaría siendo alterada<sup>5</sup>. Por tanto, el desafío es entonces cómo los Estados acoplan las diferentes subculturas que la integran y, a la vez, mantienen ciertas formas de vida cultural predominante<sup>6</sup>. Así, el contexto en que debe plantearse el debate sobre los derechos humanos requiere superar la categorización del concepto de ciudadanía<sup>7</sup>, promoviendo para ello la integración como un reconocimiento de la igualdad en la diferencia<sup>8</sup> o entendiendo los derechos humanos desde la multiculturalidad<sup>9</sup>.

## B. Naturaleza generalizada de exclusión en migrantes en permanencia irregular

La exclusión de migrantes en permanencia irregular ha estado relacionada a una historia de exclusión política, económica y de acceso a la justicia. De allí que buena parte de la migración internacional de millones de personas en el mundo se encuentre estrechamente vinculada a condiciones de exclusión, desigualdad social, pobreza y marginación. Esta exclusión se traduce, en innumerables ocasiones, en vulneraciones a sus derechos humanos, aun cuando estos estén consagrados en constituciones y los propios Estados hayan ratificado convenios internacionales.

Esta exclusión adopta matices implacables cuando la migración es irregular, ya sea asociada a las formas de entrada y de permanencia en el país de acogida (desempleo, ausencia de contrato de trabajo, empleos en condiciones de alta precariedad, acceso limitado a la salud), o a la salida para quienes tienen orden de expulsión (migrantes que cuentan con órdenes de expulsión que aún no se han producido). Esta complejidad de la migración internacional, enmarcada en la globalización económica y actualmente también en la crisis económica en la Unión Europea, requiere de un análisis exhaustivo sobre las contradicciones respecto a los derechos humanos en el ámbito internacional. Por un lado, se cuentan con instrumentos cada vez más complejos y concretos de protección y disfrute de

<sup>4</sup> De Lucas, J., “La exclusión natural de los extranjeros”, en *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Madrid, Temas de Hoy, Ensayos, 1994.

<sup>5</sup> Uno de los aspectos más señalados en España para identificar los impactos de la migración, especialmente la irregular, fue la noción de “efecto llamada”. Este término fue introducido en la discusión política planteada en el año 2005, respecto a la necesidad de regularizar a migrantes en situación irregular. Se ha planteado que el efecto llamada rescata una lógica de pérdida de control de fronteras, y que pone su acento eminentemente como una estrategia comunicativa, para que el fenómeno sea percibido por los habitantes nacionales.

<sup>6</sup> Habermas, J., “Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo”, en *Identidades nacional y postnacionales*, Madrid, Taurus, 1991.

<sup>7</sup> Ferrajoli, L., “El derecho como sistema de garantías”, en *Jueces para la democracia*, núm. 16/17, 1992, p. 9. El autor enfatiza que “si queremos tomar en serio los derechos, debemos desvincularlos de la condición de ciudadanía, una categoría a superar”.

<sup>8</sup> De Lucas, J., *La exclusión natural de los extranjeros*, op.cit, p.92.

<sup>9</sup> Canales Valenzuela, I., *Teoría social e integración social de pueblos originarios en el contexto de la globalización y de la mundialización de los vínculos sociales*, Universum, N° 22, 2007.

los derechos humanos, en muchos casos hacia los migrantes<sup>10</sup>; pero, por otro lado, las políticas anti-migratorias están infringiendo las garantías de estas personas<sup>11</sup>.

El elemento clave que condiciona su exclusión es la asociación habitual que se hace entre el extranjero irregular y “persona ilegal”<sup>12</sup>, concepto que criminaliza y deshumaniza a las personas<sup>13</sup> y que posibilita la asociación entre migrante y delincuente<sup>14</sup>. Sin embargo, la irregularidad en sí no constituye un delito<sup>15</sup>.

Descriptivamente, la exclusión social a la que los migrantes irregulares se ven expuestos puede ser caracterizada de acuerdo a tres situaciones:

a) La exclusión social no puede ser observada como una dicotomía entre dinámicas de inclusión y exclusión social, sino como un continuo a lo largo del cual se ubicarían los extranjeros en función de su situación jurídica-administrativa<sup>16</sup>.

b) La exclusión social tiene un claro carácter multidimensional que se manifiesta en los extranjeros irregulares en las dificultades que encuentran en los ámbitos de la vivienda, la educación, la salud, el acceso a los servicios o la protección social<sup>17</sup>.

c) La exclusión social hace mención a un sistema de relaciones sociales que se producen entre individuos y/o grupos, insertos en procesos de influencia interpersonal<sup>18</sup>, que conllevará a su legitimidad o ilegitimidad y consecuentemente, a una igualdad o

<sup>10</sup> Por ejemplo: la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados (1950); el pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966); el Convenio sobre el traslado de personas condenadas (1983); el Protocolo Número 7 al Convenio Europeo de Derechos Humanos (1984); la Convención contra la Tortura y otros Tratos y Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes (1984); la Convención Internacional sobre la protección de los Derechos de todos los trabajadores migratorios y sus familias (1990) y el Protocolo Adicional del Consejo de Europa al Convenio sobre traslado de personas condenadas (1997), entre otras.

<sup>11</sup> En 1999 en la Unión Europea, a través del Tratado de Ámsterdam, se crearon competencias comunitarias para “atender el problema de la inmigración ilegal”. En su Título IV, art. 62, establecía normativas a los controles fronterizos y a la política de visados, y el art. 63, apartado 3, se refería a medidas relativas a la inmigración ilegal y a la residencia ilegal, incluida la repatriación de residentes ilegales.

<sup>12</sup> Peña Pérez, A., *Inmigrantes ilegales: concepto infame. Responsables y deshonrados*, Revista de Derecho Migratorio y Extranjería, Nº 29, 2012, pp. 87-113. El autor analiza 49 citas de entidades de protección de derechos humanos que hacen referencia textual a la “ilegalidad” de los extranjeros. Establece como ejemplo artículos publicados por la Unión Europea y por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), de entre ellos el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Organización Internacional para las Migraciones (OIM). En lo referente a España, el autor destaca los comunicados del Ministerio del Interior y de diversos medios de comunicación.

<sup>13</sup> Chueca Sancho, A., *Un análisis de las migraciones internacionales a través de cinco mitos*, Revista de Derecho Migratorio y Extranjería, Nº 9, 2005, p. 56.

<sup>14</sup> Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), *Actitudes hacia la inmigración IV*, 2010. En el Informe del año 2006 se informaba que tres de cada cuatro encuestados españoles estaban convencidos de que la llegada de los extranjeros había provocado el aumento de la delincuencia en el país; y García España, E., “Extranjeros presos y reinserción: un reto del siglo XXI”, en *La prisión en España una perspectiva criminológica*, Granada, Editorial Comares, 2007. La autora señala que no existen trabajos empíricos que hayan demostrado o desmentido la mayor implicación de los extranjeros en actividades delictivas.

<sup>15</sup> Chueca Sancho, A., *Un análisis de las migraciones internacionales a través de cinco mitos*, op.cit., p. 57.

<sup>16</sup> Craig, T., y Timms, P., *Facing up to social exclusion: services for homeless mentally ill people*, *International Review of Psychiatry*, Nº 12, 2000, pp.206-211.

<sup>17</sup> Muñoz, M. y Panadero, S., “Personas sin hogar y Derechos Humanos en las sociedades desarrolladas: los límites de la exclusión”, en L. de la Corte, A. Blanco y J.M. Sabucedo (eds.), *Psicología y Derechos Humanos*, Barcelona, Icaria Editorial, 2004, pp.247-276.

<sup>18</sup> De acuerdo a la Psicología Social, la influencia social se refiere a aquellos procesos en que una persona o grupo inducen o provocan cambios en las creencias, opiniones, actitudes o comportamientos de otras personas. La influencia interpersonal se da en un pequeño grupo de personas, donde la comunicación es cara a cara. Algunos autores han relacionado los procesos de influencia asociados a dinámicas que puede promover el conformismo, normalización o innovación en las personas (Moscovici, 1985), y otros, han revelado que estos procesos ocurren de acuerdo a un contexto donde un grupo tiene un poder y otro no, determinando una relación de opresor-oprimido (Martín-Baró, 1989).

desigualdad entre las personas y los grupos. Si se produce desigualdad, se promoverá la desafiliación o desvinculación social de las personas<sup>19</sup>, y cuando esta desigualdad es máxima y no existen controles legales a sus posibles efectos, es altamente probable que se produzcan violaciones de los derechos básicos de las personas<sup>20</sup>. De esta forma, ¿Hasta qué punto la desigualdad entre las personas pone en peligro su acceso a los derechos humanos?

### C. Los límites de la noción de derechos humanos

Al establecer que existen grupos de personas y, particularmente migrantes, quienes están más expuestos a vulneraciones de derechos humanos, es posible pensar sobre la falta de políticas de resguardo y protección, o sobre los límites en el disfrute de derechos para migrantes en situación irregular. En este contexto, surgen las siguientes preguntas: ¿Debe el Estado como garante de derechos considerar las causas estructurales de tipo político, económico, social y cultural a la hora de hacer políticas vinculadas a los migrantes? y ¿Los derechos humanos presentan límites en su disfrute dependiendo de la condición migratoria de la persona y, fundamentalmente, de la situación jurídico-administrativa que presente?

Con todo lo anterior, puede establecerse que los derechos humanos de los migrantes irregulares representan una reclamación moral que trasciende la estructura y las actuaciones de los Estados, ya sea como un conjunto formal de derechos que han llegado a un consenso, como una forma de protesta, o simplemente como una forma de discurso. La posibilidad de disfrute de derechos constituye un tema ético, que implica generar las condiciones para que puedan ser ejercidos. En el caso de los migrantes y, en particular, de aquellos que se encuentran en situación de permanencia irregular, los Estados pueden y deben construir un puente entre la aplicación de las leyes internas de inmigración y la protección de los derechos humanos<sup>21</sup>.

El derecho de soberanía<sup>22</sup> posibilita que el Estado controle la entrada, la permanencia y la salida de los migrantes y que ejerza las acciones que considere necesarias en el caso de los migrantes en permanencia irregular. Si se cuestiona esta idea, y se plantea que los migrantes irregulares tienen moralmente derecho a una amplia gama de derechos legales<sup>23</sup>, entonces no existiría una limitación a los derechos humanos, ni ésta se condicionaría a una estructura de legitimidad o ilegitimidad, igualdad o desigualdad. De esta manera, la satisfacción de los derechos humanos por parte de los migrantes irregulares no se vería mermada aún a pesar de su situación jurídico-administrativa.

En el próximo apartado se describirá la necesidad de identificar los derechos que los migrantes pueden acceder, independientemente de su condición administrativa. Para ello se mostrará la dificultad que existe a la hora de encontrar textos y normativas que especifiquen y clarifiquen cuáles derechos están contemplados para los migrantes irregulares, y que ha llevado en ciertas ocasiones, a que un extranjero en permanencia irregular esté expuesto a situaciones de vulneración debido a una desprotección jurídica. La idea de una

<sup>19</sup> Castel, R., *The Road to Disaffiliation: Insecure Work and Vulnerable Relationships*, International Journal of Urban and Regional Research N° 24, 2000.

<sup>20</sup> Fernández, C., "Relaciones interpersonales y derechos humanos: la desigualdad y los límites de la dignidad", en L. de la Corte, A. Blanco y J.M. Sabucedo (eds.), *Psicología y Derechos Humanos*, Barcelona, Editorial Icaria, 2004, pp.69-94.

<sup>21</sup> Carens, J., *The rights of irregular migrants*, Ethics & International Affairs, Vol. 22, 2008, pp.163-186.

<sup>22</sup> Ferrajoli, L. "Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global", *Isonomía*, 9, 1998, pp. 173-184.

<sup>23</sup> Dembour, M-B, y Kelly, T., "Introduction" *Are human rights for migrants? Critical reflections on the status of irregular migrants in Europe and the United States* op.cit., p.90.

constitucionalidad de derechos humanos permitiría reducir las tensiones que promueve tal desprotección sobre los derechos humanos en migrantes en permanencia irregular.

*Hacia una constitución legal de los derechos humanos de los migrantes en permanencia irregular*

El tema de la migración en Europa y, específicamente en España, constituye uno de los temas frecuentemente tratado en leyes orgánicas, sentencias, encuestas y estudios<sup>24</sup>. En ellos se mencionan aquellos aspectos sociales, económicos y culturales que diferencian a los extranjeros respecto de los nacionales y lo que estas distinciones conllevan en los países de acogida. A pesar de ser un tema tan analizado, rara vez se ha observado la migración como un proceso, y, en cambio, suele entenderse como meros flujos migratorios, especialmente aquella migración originada por motivaciones económicas.

El estudio de los flujos migratorios se centra en la entrada y salida de migrantes del país e informa sobre trayectos, permanencias y residencias, pero no estudia el proceso. En efecto, el proceso migratorio es una consideración más amplia que la noción de flujos y, a diferencia de ésta, se centra en el análisis de las distintas dimensiones que se presentan en la permanencia de un extranjero. El proceso migratorio implica la interacción del extranjero con el país de acogida de manera bidireccional y en su permanencia influyen una serie de interacciones individuales, grupales, institucionales, económicas, sociales y culturales que se relacionan con el migrante. El proceso se refiere a la serie de contactos, vínculos e interacciones que se establece entre el extranjero con la sociedad de acogida. Precisamente el proceso migratorio, al contrario que los flujos, permite abordar las diferentes dimensiones de las interacciones que la noción de flujo migratorio no considera. Esto tiene implicaciones al tratar de analizar la situación irregular de los migrantes.

Si se juzga el proceso migratorio como un intercambio e interacción entre actores, la permanencia de extranjeros forma entonces parte del proceso migratorio, y por tanto, también conforman este proceso quienes presentan una permanencia irregular. La idea de flujo, en cambio, reconoce las entradas y salidas, con un fin fundamentalmente económico y de control, distinguiendo entre las categorías de regulares e irregulares, o más comúnmente entre legales e ilegales<sup>25</sup>. El proceso migratorio asume que habrá personas que establecerán el intercambio y la interacción desde condiciones jurídico-administrativas diferentes, las cuales podrían generar impactos en otras áreas del país de acogida, como por ejemplo, el acceso a la salud<sup>26</sup>. Sin embargo, desde el punto de vista de los procesos

<sup>24</sup> En España, el tema ha sido abordado, entre otros, en la LO 2/2009, de 11 de diciembre, de reforma de la LO 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social; STS 236/2007, de 7 de noviembre; STS 259/2007, de 19 de diciembre; Encuesta CIS sobre Actitudes hacia la inmigración de 2008; y en el RDL 16/2012, de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones.

<sup>25</sup> La noción de control de flujos presenta deficiencias dado que enmarca el comportamiento humano (por ejemplo, la conducta de migración) de forma exagerada en términos de responsabilidad individual. Sin embargo, el actual contexto político-económico condiciona tales conductas. Resulta evidente que es una responsabilidad de los migrantes asumir las decisiones que adopten –como migrar en búsqueda de trabajo, utilizar servicios ilegales de entrada al país, vivir o no de forma clandestina, entre otros-, pero al mismo tiempo, son actores de procesos sociales y económicos más amplios que son los que incentivan este comportamiento. Al respecto, ver el Informe *Migración irregular, tráfico ilícito de migrantes y derechos humanos*, del Consejo Internacional de Políticas de Derechos Humanos, 2011.

<sup>26</sup> En España, comúnmente se menciona el uso “gratuito” de servicios sociales por parte de extranjeros y, en especial, irregulares, lo que está generando cambios legales que atienden esa percepción. Por ejemplo, en el área de la salud, el RDL 16/2012, introduce un artículo, que incluye la atención sanitaria en casos especiales a extranjeros no registrados ni autorizados como residentes en España. En tal disposición, se define que sólo se les

migratorios, la diferencia entre categorías no se produciría y la situación de permanencia regular o irregular de un extranjero no le impediría esta interacción e intercambio.

Las dificultades asociadas a la permanencia irregular de extranjeros se vinculan al entendimiento que se realice desde una perspectiva jurídica, social, económica y fundamentalmente política de su proceso migratorio. La irregularidad, cuando es asociada con delito, confiere una simplificación y reducción de los intercambios, ya que los dota de una condición que refuerza el control, fundamentalmente policial<sup>27</sup> y, a la vez, suscita la institución de políticas comunitarias de “lucha contra la inmigración ilegal”, posibilitando la vulneración de sus derechos humanos<sup>28</sup>.

Por otro lado, progresivamente va tomando mayor fuerza la necesidad de incluir a los extranjeros en base a su regularidad administrativa<sup>29</sup>. Ello, aunque representa un paso en los principios de igualdad respecto de los nacionales del país de acogida, admite al mismo tiempo una exclusión social, de aquellos que carecen de tal regularidad.

Por ende, la propuesta de una constitucionalidad de los derechos humanos se centra en mecanismos jurídicos que aseguren la protección de todas las personas y el acceso real a los derechos humanos, independientemente de la nacionalidad y/o condición jurídico-administrativa de la persona. No obstante, esta protección es limitada cuando se trata de extranjeros en permanencia irregular. Entre las causas que originan tal vulneración en España se asocian al hecho de que las políticas vigentes hayan reducido las garantías jurídicas que afectan a un extranjero, favoreciendo espacios de vulneración jurídica. Las Sentencias del Tribunal Constitucional (STS 236/2007 y 259/2007) han reconocido la titularidad y el ejercicio de los derechos fundamentales y su protección jurídica a todas las personas extranjeras en las mismas condiciones que los nacionales, y conforme a las leyes que los regulan, independientemente de su condición y/o situación administrativa. Igualmente, el Plan Estratégico de Integración de Extranjeros 2011-2014 reconoce amplias garantías y mecanismos de integración para los extranjeros. Pese a estos avances, la irregularidad y la vulneración de derechos sigue siendo un hecho. Es necesario que los marcos de protección en el caso de extranjeros en permanencia irregular sean más efectivos y no favorezcan una libre interpretación<sup>30</sup>. La inexactitud jurídica genera vulneración de derechos, en la que cada cual puede entender el “fenómeno migratorio” como lo considere, pudiendo arbitrariamente denunciarlo o defenderlo. Por ejemplo, en los últimos años han surgido crecientes iniciativas de protección ciudadana<sup>31</sup> a extranjeros irregulares, los cuales

otorgará atención en caso de urgencia por enfermedad grave o accidente, y en asistencia de embarazo, parto y postparto.

<sup>27</sup> Las medidas de prisión provisional, detenciones en escuelas, hospitales o locutorios, socavan el acceso de los migrantes en situación irregular a los derechos básicos.

<sup>28</sup> La catástrofe humanitaria ocurrida en Lampedusa en octubre de 2013, evidencia la necesidad, de acuerdo a ACNUR (2013), que la Unión Europea se involucre más en la gestión de los flujos mixtos. De acuerdo a la OIM (2009), los flujos migratorios mixtos constituyen un enfoque global de la gestión migratoria en la cual se debe promover simultáneamente la consideración de la legítima autoridad soberana de los Estados y los derechos fundamentales de los migrantes.

<sup>29</sup> Al respecto, véase la Directiva 2011/98/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 13 de diciembre de 2011, por la que se dispone de un procedimiento único de solicitud que autoriza a los nacionales de terceros países a residir y trabajar en el territorio de un Estado miembro y en el que se establece un conjunto común de derechos para los trabajadores de terceros países que residen legalmente en un Estado miembro.

<sup>30</sup> Pérez González, C., *Migraciones irregulares y Derecho Internacional*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2012. La autora afirma que “la protección de los derechos de los migrantes sería cumplido por el Derecho Internacional de las Migraciones”. p. 202.

<sup>31</sup> Diversos Organismos No Gubernamentales se han centrado en denunciar situaciones de vulneración de derechos humanos a migrantes irregulares y recalcan la necesidad de promover espacios y condiciones de protección. Entre ellos, cabe destacar el Informe CEAR (2009) o el informe del centro Pueblos Unidos (2012),

han promovido espacios de reflexión e intervención respecto de las actuales políticas gubernamentales. Difícilmente surgirían estas “espontáneas” acciones ciudadanas de protección si existieran ordenamientos claros, precisos, inclusivos y promotores de los derechos humanos para los extranjeros, independientemente de su situación administrativa<sup>32</sup>.

## **Conclusión**

¿Es posible un “derecho de migración”, semejante al derecho de libre circulación, que considere la migración como un proceso y no como un flujo? Es decir, un derecho que incluya tanto la libertad de entrada y de salida, como la posibilidad de permanecer en un país. Este tipo de derecho sería innecesario si se establecieran políticas claras de protección de derechos, si los Estados ratificaran convenciones y directivas, y las cumplieran a través de sus ordenamientos internos,<sup>33</sup> o si las políticas no estuvieran orientadas a la exclusión. De ahí que es primordial que los Estados consideren todos los aspectos contenidos en las dinámicas migratorias, sean éstas regulares o no, las cuáles no cesarán con la expulsión de un extranjero irregular.

La vinculación de la ciudadanía a una nacionalidad está causando la legitimación de la inclusión de nacionales y de extranjeros regulares, pero, a su vez, un mayor marco de exclusión de extranjeros irregulares. Dicha vinculación ya está siendo incorporada en las políticas de la Unión Europea, lo que está institucionalizando una asociación de irregularidad a ilegalidad. Además, este vínculo está siendo socializado no sólo por medios de comunicación, sino también por las propias instituciones que amparan derechos humanos. Por tanto, el disfrute de los derechos humanos por parte de los migrantes que presentan una permanencia irregular es cada vez es más limitada por los propios ordenamientos. El desafío radica en generar las condiciones políticas necesarias<sup>34</sup> para que las normativas jurídicas sean claras, exactas, exhaustivas y garantes de derechos<sup>35</sup>.

sobre la situación de los Centros de Internamiento para extranjeros en España. Otra iniciativa se refiere a las Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos, que denuncian las situaciones de controles de identificación y redadas a extranjeros, explicitado en sus últimos informes (2011-2012).

<sup>32</sup> Lucas, J., *La exclusión natural de los extranjeros*, op.cit., p.176. El autor sostiene que “El régimen jurídico de los extranjeros es uno de los campos donde habría que tratar de aplicar ese impulso de expansión de la democracia hacia sus límites”.

<sup>33</sup> Por ejemplo, la Convención Internacional sobre la protección de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, adoptada por la Asamblea General en su resolución 45/158, de 18 de diciembre de 1990.

<sup>34</sup> Martínez Escamilla, M., *Inmigración, Derechos Humanos y Política Criminal ¿Hasta dónde estamos dispuestos a llegar?*, Revista de Análisis del Derecho, 2008, p.13.

<sup>35</sup> Algunos de los derechos de acceso universal sugeridos por la Agencia de la Unión Europea de Derechos Fundamentales (FRA por sus siglas en inglés, 2011) son: el acceso a la justicia, la protección en caso de detención, reducción de la detención de extranjeros, protección ante condiciones inhumanas e inseguras de trabajo, una remuneración justa, protección contra abuso físico o sexual, facilitación del acceso a una educación, vivienda digna, salud y atención de salud en caso de emergencias, otras formas de asistencia social necesarias para la vida, derecho a la protección consular, derecho a no ser detenido por periodos prolongados o indefinidos de detención administrativa, derecho a no ser devuelto a lugares donde su vida corra peligro.

Finalmente debe recordarse que las actuales condiciones políticas, económicas y sociales están generando un proceso migratorio que está perjudicando en gran medida a los migrantes, no sólo por limitar cada vez en mayor medida su acceso a los derechos humanos, sino por el reforzamiento de las medidas de control, exclusión y vulneración. De allí que es indispensable promover un cambio en las políticas del Estado y pasar de aquellas que controlan los flujos migratorios a otras que favorezcan la protección de los derechos humanos de las personas. No obstante, las actuales condiciones políticas y económicas en la Unión Europea, y en España en particular, podrían ralentizar este cambio.

Por el contrario, las crecientes acciones ciudadanas de denuncia, protección, solidaridad y defensa de derechos hacia migrantes irregulares que están presentándose en algunas zonas en España, invitan a pensar que estas acciones abrirán un horizonte que favorecerá que las políticas y mecanismos jurídicos vinculen la migración irregular a los derechos humanos.



# Viejos y nuevos derechos en la sociedad del malestar<sup>1</sup>

Old and New Rights in the Society of Discontent

Cristina HERMIDA DEL LLANO

Universidad Rey Juan Carlos

Recibido: 15/03/2014

Aprobado: 20/06/2014

## Resumen:

La interpretación evolutiva ha venido ganando fuerza en los últimos años en España no sólo redimensionando viejos derechos sino generando el nacimiento de derechos nuevos. Aquí se plantea si esta herramienta interpretativa deja en realidad los derechos fundamentales en manos de la opinión social mayoritaria. Se analiza esta problemática a partir de la STC 198/2012. Asimismo se reflexiona sobre cómo un entendimiento equivocado del principio de no discriminación puede contribuir a que se acreciente la denominada “sociedad del malestar” de nuestros días.

*Palabras Clave:* Derechos fundamentales, constitución española, interpretación evolutiva, derecho al matrimonio, principio de no discriminación, igualdad de oportunidades, sociedad del malestar

<sup>1</sup> Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Principio de no discriminación y nuevos derechos” (DER2011-26903).

## Abstract:

The evolutionary interpretation has been gaining momentum in Spain in recent years, not only by restructuring old rights, but by generating new rights. The question arises whether the tool of interpretation relinquishes fundamental rights to the whims of society's majority opinion. We analyze this question in the context of decision STC 198/2012, which reflects how misunderstanding the principle of non-discrimination may contribute to the growth of today's so-called "society of discontent".

*Keywords:* Fundamental Rights, Spanish Constitution, Evolutionary Interpretation, Right to Marriage, Principle of non-Discrimination, Equal Opportunities, Society of Discontent

## Introducción

Los derechos humanos nos transportan al mundo de una ética que es común a todos los seres humanos, en su calidad de agentes morales. Todos podemos predicar la titularidad de los derechos humanos en nuestra condición de hombres y no de ciudadanos adscritos a un determinado ordenamiento jurídico puesto que esto último equivaldría a decir que es el legislador quien los crea, decide sobre su contenido, y reconoce jurídicamente al plasmarlos en un texto legal. Además, en tal caso, sería imposible predicar de ellos el rasgo de la universalidad, al quedar reducidos a pura "fuerza convencionalmente organizada"<sup>2</sup>. Las normas jurídicas serían, por tanto, la condición necesaria, aunque no suficiente, que favorece la universalidad de los derechos humanos convirtiéndolos tras el proceso de positivación en derechos fundamentales. Y es que, desde mi punto de vista, los derechos humanos constituyen "el marco dentro del cual es posible la crítica de las leyes o instituciones del Derecho positivo"<sup>3</sup>.

## ¿Redefinición de derechos o creación de derechos nuevos?

Las generaciones de derechos fundamentales no implican siempre la sustitución global de un catálogo de derechos por otro sino que, en ocasiones, se traduce en la aparición de nuevos derechos como respuesta a nuevas necesidades históricas, mientras que otras veces supone la redimensión o redefinición de derechos anteriores para adaptarlos a los nuevos

<sup>2</sup> OLLERO, TASSARA, ANDRÉS: *¿Tiene razón el derecho?*, Publicaciones del Congreso de los Diputados, Madrid, 1996, p. 390. Es importante distinguir conceptualmente entre la categoría de derechos humanos y de derechos fundamentales. Los derechos humanos o *derechos morales* son más bien "el título", "el justificante", "la razón", de que se pongan en funcionamiento y se activen mecanismos de protección normativa, en aras de que un determinado derecho humano se convierta en derecho fundamental. En este sentido, los derechos humanos serían previos a las normas, "las cuales sólo operarían como vehículos de protección de aquéllos". Vid. LAPORTA, FRANCISCO: "Sobre el concepto de derechos humanos", *Revista Doxa*, nº 4, Centro de Estudios Constitucionales y seminario de filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Alicante, 1987, pp. 26-28.

<sup>3</sup> BULYGIN, EUGENIO: "Sobre el status ontológico de los derechos humanos", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 4, ibídem, p.79.

contextos en que deben ser aplicados<sup>4</sup>. Un buen ejemplo sería el del derecho a la intimidad que surgió como un derecho de primera generación, derecho-valla o límite que protege una esfera de la vida de injerencias externas, esto es, la intimidad garantizaría en su inicio una idea negativa de la libertad (estar libre de), mientras que, posteriormente, comenzará a extenderse hasta abrazar un poder jurídico positivo: el de decidir sobre la publicación de la información relativa a nuestra vida privada configurando paulatinamente un nuevo derecho: el derecho a la autodeterminación legislativa –insisto– bajo el manto protector de la intimidad que garantiza ahora una idea positiva de la libertad (ser libre para)<sup>5</sup>.

La interpretación evolutiva ha venido ganando fuerza en los últimos años en España no sólo a la hora de redimensionar viejos derechos sino generando el nacimiento de derechos nuevos, es decir, convirtiéndose en la mejor aliada para gestar derechos hasta la fecha inexistentes. Buena prueba de ello es la jurisprudencia de nuestro Tribunal Constitucional, que ha transformado “viejos derechos” en otros verdaderamente nuevos y bien distintos sirviéndose de esta herramienta interpretativa.

La cuestión que aquí me gustaría plantear es si este criterio interpretativo, con claro fundamento en nuestro ordenamiento jurídico positivo<sup>6</sup>, en realidad pone los derechos fundamentales al servicio de la opinión de la mayoría social, desnaturalizando de algún modo la función para la que aquéllos fueron creados e incrementando la dosis de malestar dentro de la sociedad. Me serviré para analizar esta problemática de la sentencia del TC 198/2012, de 6 de noviembre<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> PÉREZ LUÑO, ANTONIO-ENRIQUE: “Concepto y concepción de los derechos humanos. (Acotaciones a la Ponencia de Francisco Laporta)”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n°4, Centro de Estudios Constitucionales y seminario de filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante, Alicante, 1987, p. 56. Como explica más adelante Pérez-Luño, la dimensión generacional de los derechos ha producido consecuencias en lo que a técnicas jurídicas de positivación y tutela se refiere: “Así, en el ámbito de la doctrina iuspublicista se ha considerado apremiante la necesidad de completar la célebre teoría de los *status* público-subjetivos elaborada por Georg Jellinek, ampliándola mediante el reconocimiento de un *status positivus socialis*, que se haría cargo de las exigencias de los derechos de la segunda generación, es decir, de los derechos sociales; un *status activus processualis*, para hacerse eco de la trascendencia actual de las jurisdicciones constitucionales de la libertad, así como de las modalidades de tutela innovadas por las instancias jurisdiccionales internacionales; y un *status de habeas data*, que se hallaría encarnado por cuanto han supuesto para la teoría de los derechos humanos el reconocimiento de la libertad informática y el derecho a la autodeterminación”, p. 59.

<sup>5</sup> Estas dos nociones de libertad, primero en CONSTANT y luego en BERLIN, pueden consultarse en: La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Vid. CONSTANT, BENJAMIN: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Conferencia pronunciada en el Ateneo de París. Febrero de 1819. BERLIN, ISAIAH: “Cuatro Ensayos sobre la libertad”, Alianza Editorial, Madrid, Primera ed. 1988, Primera reimpresión 1993.

<sup>6</sup> El artículo 3.1 del Código Civil regula de forma taxativa esta cuestión, al precisar: “Las normas se interpretarán según el sentido propio de sus palabras, en relación con el contexto, los antecedentes históricos y legislativos, y la realidad social del tiempo en que han de ser aplicadas, atendiendo fundamentalmente al espíritu y finalidad de aquéllas”.

<sup>7</sup> Sentencia 198/2012, de 6 de noviembre de 2012. Recurso de inconstitucionalidad 6864-2005. Interpuesto por más cincuenta Diputados del Grupo Popular del Congreso en relación con la Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que modifica el Código civil en materia de derecho a contraer matrimonio. Garantía institucional del matrimonio y protección de la familia: constitucionalidad de la regulación legal del matrimonio entre personas del mismo sexo. El matrimonio entre personas del mismo sexo no altera la institución del matrimonio tal y como la configura la Constitución española, no afecta al derecho de los heterosexuales a casarse y responde a una realidad ampliamente aceptada. Este es el eje en el que se mueve la sentencia del Tribunal Constitucional (TC) español que rechaza el recurso presentado en 2005 por el Partido Popular contra las bodas gay. Comunidad de afecto entre dos personas. El recurso se fundamentaba especialmente en que la modificación introducida en el Código Civil suponía una vulneración del art. 32 de la Constitución que establece: “El hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio con plena igualdad jurídica”.

Convendría recordar que en este fallo la mayoría de los magistrados suscribieron que el reconocimiento del matrimonio homosexual no modificaba la institución del matrimonio, justificando dicha posición desde una interpretación evolutiva que convertiría al juez en sociólogo, reafirmando con ello la postura característica del realismo jurídico<sup>8</sup> como concepción del Derecho: “La institución matrimonial se mantiene en términos perfectamente reconocibles para la imagen que, tras una evidente evolución, tenemos en la sociedad española actual del matrimonio, como comunidad de afecto que genera un vínculo o sociedad de ayuda mutua entre dos personas que poseen idéntica posición en el seno de esta institución”<sup>9</sup>.

Si como precisó González Rivas, el matrimonio es una institución “preexistente al texto de nuestra Constitución”<sup>10</sup>, esta preexistencia “permite considerar que la unión de un hombre y de una mujer es la nota esencial que reconoce el precepto constitucional y vincula al legislador ordinario (Art. 53.1 CE)”<sup>11</sup>. Da la impresión de que el Tribunal Constitucional va más allá de garantizar el respeto al contenido esencial de los derechos fundamentales, al llegar a atreverse a configurar instituciones milenarias. Desde esta perspectiva, quizás se entienda que los magistrados discrepantes coincidieran en que para admitir el matrimonio entre personas del mismo sexo había que realizar una reforma constitucional, puesto que la redacción del art. 32 se refiere exclusivamente al matrimonio entre hombre y mujer<sup>12</sup>. Por otra parte, Ollero subrayó que el TC “tampoco puede conceder a determinado legislador un salvoconducto que lo libere de su responsabilidad de suscitar una reforma de la Constitución por la vía del artículo 167, cuando sus proyectos legislativos así lo exijan”<sup>13</sup>. En todo caso, resulta llamativo y digno de reflexión que se provoque con ello una disociación entre matrimonio y familia.

La sentencia considera que la Constitución “a través de una interpretación evolutiva se acomoda a las realidades de la vida moderna como medio para asegurar su propia relevancia y legitimidad”<sup>14</sup>, lo que da a entender que es la Constitución la que debe adaptarse a los vaivenes de la sociedad y no al revés<sup>15</sup>. Es más, la opción escogida por el legislador se proclama en el fallo “es una opción no excluida por el constituyente y que puede tener cabida en el artículo 32 interpretado de acuerdo con una noción institucional de

<sup>8</sup> La mayoría de los magistrados aseguraron que se mantenían los aspectos fundamentales recogidos en la anterior redacción del Código Civil, como la igualdad de los cónyuges, la libre voluntad de casarse con la persona elegida y la manifestación pública de esa voluntad.

<sup>9</sup> Vid. STC 198/2012, BOE, 28 de noviembre de 2012, p. 202.

<sup>10</sup> Vid. *Ibidem*, p. 215.

<sup>11</sup> Vid. *Ibidem*, p. 215.

<sup>12</sup> Como sabemos, la reforma constitucional se ha llevado a cabo en dos casos: para aceptar la participación de extranjeros de la Unión Europea en las elecciones municipales y para inscribir en la Constitución el compromiso de estabilidad presupuestaria.

<sup>13</sup> Vid. *Ibidem*, p. 209.

<sup>14</sup> A propósito de ello, en el fallo se precisa, *ibidem*: “La importancia de la interpretación evolutiva de las instituciones es reforzada con el repaso de algunas sentencias de Tribunales de otros países. Así, se citan la Sentencia *Hillary Goodridge* del Tribunal Supremo de Massachussets, así como la Sentencia del Tribunal Supremo de Canadá de 9 de diciembre de 2004, en la que se recuerda que la Constitución es un árbol vivo que a través de una interpretación evolutiva se acomoda a las realidades de la vida moderna como medio para asegurar su propia relevancia y legitimidad. Especialmente importante, continúa el representante del Gobierno de la Nación, es la Sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos de América *Lawrence v. Texas*, de 26 de junio de 2003, en la que se recuerda que la historia y la tradición son dos puntos de partida, pero no siempre el punto final de la valoración. Finalmente, se señala que la visión evolutiva también está implícita en la doctrina del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Sentencias *Dudgeon c. Reino Unido*, de 22 de octubre de 1981; *Rees c. Reino Unido*, de 17 de octubre de 1986; y *Christine Goodwin c. Reino Unido*, de 1 de julio de 2002)”, p. 180.

<sup>15</sup> Vid. *Ibidem*, p. 213.

matrimonio cada vez más extendida en la sociedad española y en la sociedad internacional, aunque no sea unánimemente aceptada”<sup>16</sup>.

Como se desprende de estos párrafos de la sentencia, lo que determinaría el contenido del derecho al matrimonio sería más bien la opinión que respecto al mismo albergara la mayoría de la sociedad. Con otras palabras, los derechos fundamentales, a la luz de este fallo, parecen dejar de ser criterios de legitimidad y justicia, o la plataforma de la moral crítica, en palabras de Hart, para pasar a convertirse en herramientas que modela a su antojo la moral mayoritaria, interpretada ésta por una serie de magistrados del Tribunal Constitucional. Dicho de otro modo: no se trata tanto de interpretar la Constitución sino de cómo colmar su contenido a partir de las opiniones de la moral mayoritaria<sup>17</sup>. ¿Se pueden cambiar instituciones por el mero hecho de que la moral dominante considere que ello es lo correcto? La respuesta es obvio que sí, como aquí se hizo, pero queda aún por contestar si ello es legítimo o no.

Mejor no puede responder a esta cuestión Aragón Reyes al resaltar que “el núcleo, la imagen maestra, de una garantía institucional no puede someterse a los avatares de la cultura jurídica a lo largo del tiempo. Precisamente para evitar que el legislador ordinario, atendiendo al supuesto clamor de la calle, las estadísticas y los estudios de opinión, pueda vulnerar la Constitución, se crearon los Tribunales Constitucionales. De otro lado resulta muy peligroso sentar el principio de que las normas pueden no decir lo que dicen, sino lo que se quiere que digan”<sup>18</sup>.

Apoyándose sin disimulos en estudios de opinión, el tribunal concluye que el matrimonio gay goza de “una amplia aceptación social” en España, recordando que, desde 2005, se ha venido aprobando en otros países<sup>19</sup>. Si resulta interesante esta afirmación, desde el punto de vista filosófico-jurídico, es porque parece estar apoyando la idea de que la legitimación puede llegar a crear criterios de legitimidad, lo que resulta a todas luces peligroso si pensamos en los riesgos a los que puede conducir la tiranía de la mayoría en términos morales. Es más, da la impresión de que el Tribunal Constitucional tendría como misión no tanto velar por el respeto a la Constitución sino por el respeto de lo que la mayoría opinase en términos morales. Como precisó Rodríguez Arribas, no sólo se está desnaturalizando el matrimonio sino el órgano mismo del Tribunal Constitucional, al perder

<sup>16</sup> Vid. *Ibídem*, p. 196. Me parece muy oportuna y acertada la observación de Manuel Aragón en su voto particular concurrente cuando señala en el fallo: “Es más, los argumentos sociológicos, estadísticos, de conveniencia práctica, de derecho comparado e internacional y hasta de justicia efectiva, suelen eludir el verdadero problema jurídico-constitucional, sobre el que hay que operar con conceptos y argumentos de derecho, sin que los que pueden llamarse «meta-jurídicos» tengan otra función que la de reforzar, en su caso, la solución a que se llegue, pero no para fundarla o condicionarla”, p. 204.

<sup>17</sup> Como advierte el magistrado discrepante Ramón Rodríguez Arribas, la sentencia “realiza una verdadera filigrana para eludir hablar de sexo al definir el matrimonio, con lo que, a primera vista, este podría constituirse entre un tío y un sobrino”. De algún modo se pasa por alto que el matrimonio “es también una unión sexual que la Naturaleza destina a la perpetuación de la especie humana y que (...) no puede desconocerse sin incurrir en un salto ilógico imposible de admitir”. Vid. *Ibídem*, p. 203.

<sup>18</sup> Vid. *Ibídem*, p. 204.

<sup>19</sup> Para justificar que el matrimonio entre personas del mismo sexo es “una opción ajustada a la Constitución”, aunque en realidad no se ajuste a su texto, la sentencia asegura que se habría producido “una evolución que pone de manifiesto la existencia de una nueva ‘imagen’ del matrimonio cada vez más extendida, aunque no sea hasta la fecha absolutamente uniforme”. “Más bien parece –apostilla Ollero– que lo que la ley ha pretendido es contribuir a un cambio de ‘imagen’ de las relaciones homosexuales, modificando para ello la milenaria estructura de la institución matrimonial. Resulta poco razonable afirmar respecto al matrimonio que ‘la imagen jurídica que la sociedad se va forjando de él, no se distorsiona por el hecho de que los cónyuges sean de distinto o del mismo sexo>”. Vid. *Ibídem*, p. 214.

la función inherente al mismo<sup>20</sup>. En esta misma línea otro de los magistrados discrepantes, Ollero, advertiría que aceptar esta interpretación “equivaldría a admitir que no es la Constitución la que certifica y garantiza la legitimidad de las conductas sociales y políticas, sino que sería su texto el que cobraría legitimidad acomodándose a ellas”<sup>21</sup>.

De particular interés me parece una de las observaciones sobre el trasfondo antropológico de la sentencia, que pone de relieve el “radicalismo individualista”, que instrumentaliza el matrimonio para otorgar reconocimiento social a conductas antes discriminadas: “No me parece acertado –afirma Ollero– tratar a determinadas instituciones jurídicas como si fueran mero corolario de los derechos y no más bien razón de su fundamento, abocando a una contraposición simplista entre limitación o ampliación de derechos individuales”<sup>22</sup>. “Comparto íntegramente –añade– la legítima aspiración a erradicar la injusta discriminación de las personas que suscriben una orientación homosexual. Lo que nunca suscribiré es que el fin justifique los medios, imperativo obligado de cualquier versión de uso alternativo del derecho. El respeto a una determinada orientación sexual, que lleva a mantener unas relaciones ajenas al matrimonio, no obliga a reconocer la posibilidad de contraerlo”<sup>23</sup>.

Ollero recuerda anteriores sentencias del TC que, en 1990, aclaró: “La unión entre personas del mismo sexo biológico no es una institución jurídicamente regulada, ni existe un derecho constitucional a su establecimiento; todo lo contrario al matrimonio entre hombre y mujer, que es un derecho constitucional”<sup>24</sup>. No fue menos clara otra de 2003 cuando estableció que la convivencia *more uxorio* “ni es una institución jurídicamente garantizada ni hay un derecho constitucional expreso a su establecimiento”<sup>25</sup>; en consecuencia estará “legitimado el legislador para establecer diferencias en las consecuencias que se derivan de la opción por uno u otro régimen”<sup>26</sup>.

La sentencia afirma que lo que ha hecho el legislador es “modificar el régimen de ejercicio del derecho constitucional al matrimonio”<sup>27</sup>, ampliándolo a las parejas homosexuales, mientras que los discrepantes piensan que lo que se ha hecho realmente es cambiar el matrimonio mismo. “Se presenta, pues, equivocadamente el problema –dice Ollero– como si se incrementaran los titulares del derecho [al matrimonio], más que como la obvia vulneración de un contenido protegido por garantía institucional”<sup>28</sup>. “El precio de esta operación de ingeniería social es la desnaturalización de la institución misma y la desprotección de los bienes jurídicos de dimensión social que amparaba. El derecho al matrimonio da opción a insertarse en una institución, pero no a redefinirla”<sup>29</sup>.

A mi modo de ver, esta Sentencia encierra una inconsistencia de tipo teleológico. Recordemos que dicha incongruencia deriva de que los objetivos que se pretenden conseguir no están en consonancia con los medios de los que se sirve. Es más el fin a conseguir no justificaría en ningún caso cualquiera de las vías posibles por que la cuestión

<sup>20</sup> Con ironía proclama el magistrado: “precisamente para evitar que el legislador ordinario, atendiendo al supuesto clamor de la calle, las estadísticas y los estudios de opinión, pueda vulnerar la Constitución, se crearon los tribunales constitucionales”. Vid. *Ibíd.*, p. 204.

<sup>21</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 213.

<sup>22</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 209.

<sup>23</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 210.

<sup>24</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 210.

<sup>25</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 210.

<sup>26</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 197.

<sup>27</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 199.

<sup>28</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 210.

<sup>29</sup> Vid. *Ibíd.*, p. 211.

central no es tanto el fin a conseguir, que es importante, como los medios de los que nos sirvamos, para no caer en un puro maquiavelismo antiético.

Parece poco convincente la observación que aduce, en defensa de la ley, el Abogado del Estado, y así parece aceptarlo la sentencia, de que la Constitución no contiene un concepto determinado de matrimonio<sup>30</sup>. A mi modo de ver, aunque el concepto de matrimonio no fuera un concepto cerrado y blindado lo que parece obvio es que la interpretación evolutiva no puede generar antinomias valorativas y teleológicas dentro de nuestro ordenamiento.

Además no creo que sea positiva la confusión creada entre la lucha contra la discriminación por razón de sexo con la defensa de la institución matrimonial. Desde mi punto de vista, lo peligroso del planteamiento de la Sentencia es que pone conceptos más o menos abiertos o redefinibles, incluso valores como el de la igualdad, al servicio de objetivos que terminan relativizando a los primeros cuando en realidad deberían servir de fundamento a la posible redefinición de derechos.

### **Principio de no discriminación, igualdad de oportunidades y sociedad del malestar**

Me gustaría referirme a continuación, a la igualdad, uno de los valores esenciales de nuestro ordenamiento jurídico español y además derecho transversal donde los haya, tratando de reflexionar sobre cómo un entendimiento equivocado del principio de no discriminación, y en suma de los artículos 1, 9 y 14 de nuestra Constitución, ha contribuido a que se acreciente la denominada “sociedad del malestar” en nuestros días. Y es que, a mi modo de ver, muchas de las causas del malestar social actual (recortes en educación y sanidad, desahucios, corrupción política, la politización de la justicia, precariedad laboral, entre otros) obedecen a cómo se han configurado la igualdad como valor y el principio de no discriminación y cómo se ha producido la traslación de éstos a diversos derechos fundamentales.

La evolución histórica de las igualdades puede sistematizarse en cuatro expresiones: a) igualdad jurídico-política<sup>31</sup>, b) igualdad social<sup>32</sup>, c) igualdad de oportunidad, d) igualdad económica.

<sup>30</sup> A lo que Ollero responde que “la idea de una Constitución sin *conceptos* me parece tan contradictoria como la de un texto legal sin letra”. Vid. *Ibidem*, p. 212. En este sentido, argumenta que en el debate a la hora de redactar la Constitución se “resaltó de modo inequívoco dos características del matrimonio: monogamia y heterosexualidad”, mientras que la discrepancia sobre el divorcio descartó incluir la indisolubilidad. Vid. *Ibidem*, p. 211.

<sup>31</sup> La primera –igualdad jurídico-política– es la igualdad planteada por leyes iguales para todos (la generalidad de la ley), por iguales derechos y, en definitiva, por una libertad igual, que se corresponde con el principio: “a cada cual los mismos derechos legales y políticos, y por ello el poder legalizado de resistir al poder político>>”.

<sup>32</sup> La segunda es la igualdad social, la igualdad de “estima” y del status subrayada por Tocqueville y por Bryce, que se corresponde con el principio: “a cada uno el mismo status, y por ello el poder de resistir a la discriminación racial”. Desde este segundo aspecto de la igualdad, todos tienen derecho a una igual consideración, a ser tratados como iguales en las relaciones sociales. Sirva de ejemplo, la Sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos “Muñoz Díaz contra España”, de 9 de diciembre de 2009, por haber entendido ésta que se había producido una violación de la prohibición de discriminación racial (art. 14 CEDH) en combinación con el derecho al respeto de los bienes del art. 1 del Protocolo Adicional Primero. La demandante era una mujer española, de etnia gitana, viuda con seis hijos, a la que las autoridades nacionales habían denegado una pensión de viudedad por no haber contraído matrimonio según la forma legal válida en España en el año 1971 (rito católico), sino de acuerdo con las tradiciones de la comunidad gitana. Se entendió no sólo que el matrimonio celebrado con arreglo al rito gitano no tenía efectos civiles como lo pudiera tener el matrimonio canónico, lo cual es cierto, sino que tampoco era equiparable a una unión de pareja estable, al menos por analogía, lo cual resultaba más dudoso a la vista de las circunstancias del caso. Concretamente, había sido la Sentencia del Tribunal Constitucional 69/2007, de 16 de abril, la que había desestimado el amparo de la recurrente negándose a considerar tanto las verdaderamente particulares circunstancias del asunto, cuanto los aspectos étnicos, por otro lado, obviamente concurrentes. El Tribunal Constitucional consideró que el artículo 14 CE, esto es, el principio de igualdad, no admitía la llamada

Particularmente la igualdad de oportunidades conecta con el principio de no discriminación gozando de una doble vertiente. En una primera, la igualdad de oportunidad significa *igual acceso*, es decir, igual reconocimiento e igual mérito, lo que se traduce en la mayoría de las ocasiones en la fórmula de la “carrera abierta al talento”, en función de las capacidades y de los méritos. A cada uno las mismas oportunidades de acceso, y por lo tanto el poder de hacer que el mérito cuente. Una segunda acepción de igualdad de oportunidades remite, por el contrario, a la *igualdad de partida*, igualdad de condiciones iniciales (para lograr la igualdad de acceso). En realidad, igualar en las condiciones de partida implica iguales posiciones de partida, posiciones que también incluirían las económicas, esto es, a cada uno un poder material inicial adecuado para conseguir los mismos talentos y posiciones que cualquier otro. Esto quiere decir que la igualdad de oportunidades incluye dentro de ella a la igualdad económica que se corresponde con este principio: A ninguno ningún poder, económico o de otro tipo.

La línea divisoria entre las distintas formas de igualdad radicará en si logran o no una *igualdad de circunstancias*. Por otra parte, esta franja necesariamente queda atravesada por la noción de igualdad de oportunidad. Tengamos en cuenta que el bienestar de una persona, la denominada “libertad de bienestar”<sup>33</sup> se encuentra estrechamente unida a su capacidad de “realizaciones”<sup>34</sup>, tomando este término en sentido amplio; lo que se pone en entredicho

discriminación por indiferenciación, es decir, que no consagraba un derecho a la desigualdad, lo que en este caso provocaba que si el matrimonio por rito gitano no tiene efectos civiles y tampoco cabe un derecho a la desigualdad derivada de su reconocimiento: la florista María Luisa, no tenía en ningún caso derecho a la pensión de viudedad, pese a enviudar de su marido caló con el que había convivido casi treinta años (1971-2000) y con una prole de seis hijos. El Tribunal de Estrasburgo daría la razón a la demandante añadiendo el argumento étnico. La Sentencia subraya, en primer lugar, que la creencia de la demandante en que su matrimonio era válido se demostraba también por su pertenencia a la comunidad gitana, “que tiene sus propios valores dentro de la sociedad española”. El Tribunal trae la idea del nuevo “consenso internacional” en el seno del Consejo de Europa “por reconocer las necesidades particulares de las minorías y la obligación de proteger su seguridad, identidad y modos de vida, no sólo para proteger los intereses de los miembros de dichas minorías, sino también para preservar la diversidad cultural que beneficia a toda la sociedad en su conjunto”. Sostiene la Sentencia que si bien la pertenencia a una minoría no dispensa de respetar las leyes relativas al matrimonio, puede, sin embargo, influir sobre la manera de aplicar las leyes. El Tribunal recuerda la afirmación anterior de que “la vulnerabilidad de los gitanos implica prestar una atención especial a sus necesidades y modo de vida propio, tanto con carácter general como en los casos particulares”. Las (sensibles) frases de la Sentencia en relación con la minoría gitana no sirven, sin embargo, en la lógica de la argumentación, más que para apuntalar la buena fe de la demandante, ya probada por otras vías. Parece claro de que no se trata de aplicar de modo más favorable las leyes a los gitanos, lo que, además, resulta harto discutible, sino, más bien, de que no se les trate peor que a otras personas en situaciones comparables. Por ello el Tribunal Europeo de Derechos Humanos termina declarando la existencia de una violación del derecho reconocido en el artículo 14 en relación con el artículo 1 del Protocolo nº 1, ya que entiende que la percepción o no de una pensión sí está dentro de los bienes futuribles que entran dentro del derecho de propiedad según su propia jurisprudencia (pár. 44).

<sup>33</sup> Según explica K. SEN, AMARTYA en su obra *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, I.C.E: de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1997: “La libertad de bienestar es una libertad de un tipo particular. Se centra en la capacidad de una persona para disponer de varios vectores de realización y gozar de las correspondientes consecuencias de bienestar. Este concepto de libertad basado en la faceta de bienestar de la persona tiene que ser distinguido con claridad de un concepto más amplio de libertad que tiene que ver con la faceta de agente de la persona. La “libertad de ser agente” de una persona se refiere a lo que la persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de cualesquiera metas o valores que considere importantes. La faceta de agente no se puede comprender sin tener en cuenta sus objetivos, propósitos, fidelidades, obligaciones –y en un sentido amplio- su concepción del bien. Mientras que la libertad de bienestar es la libertad para conseguir algo en particular – a saber, el bienestar-, la idea de libertad de ser agente es más general, puesto que no está vinculada a ningún tipo de objetivo. La libertad de ser agente es la libertad para conseguir cualquier cosa que la persona, como agente responsable, decida que habría de conseguir. Esa condicionalidad abierta hace que la naturaleza de la libertad de ser agente sea bastante diferente de la libertad de bienestar, la cual se centra en un tipo particular de propósito y juzga las oportunidades en consecuencia”, pp. 85-86.

<sup>34</sup> Vid. *Ibidem*, p. 77.

cuando la educación, la sanidad o el trabajo se convierten en un mero privilegio al que no tienen acceso todos los ciudadanos aumentando con ello el descontento y desánimo social y, en suma, siendo caldo de cultivo para la sociedad de malestar.

La inclusión a través de la igualdad de oportunidades y de las políticas contra la discriminación implica luchar por una equiparación real entre los ciudadanos, a sabiendas de que algunos sujetos aun “teniendo los mismos derechos, encuentran dificultades para ponerlos en práctica por razones de sexo, color de la piel, cultura, religión, y en general, por factores que no dependen de la voluntad de la persona sino que son propiedades de nacimiento”<sup>35</sup>.

Lo que, en mi opinión, ocurre es que en ocasiones para paliar las desigualdades el principio de no discriminación se lleva hasta sus últimas consecuencias generando un efecto *boomerang* y creando nuevas e incluso formas más graves de desigualdad. Aquí entraría de lleno, por ejemplo, la interesante discusión sobre si el hecho de pertenecer a una minoría puede influir sobre el modo de aplicar las leyes. También peligroso creo que es hacer un mal uso de la tolerancia y quedarnos con la defensa de un concepto de tolerancia débil que fundamentalmente apoyan posiciones “multiculturalistas”, al considerar éstas imprescindible el reconocimiento de las diferencias para la construcción de una “política de la identidad”<sup>36</sup>. Esta tolerancia apoyada en la idea negativa de no interferencia y preservación de las minorías es a lo que vengo denominando tolerancia en sentido débil, una tolerancia que en realidad no requiere ningún tipo de esfuerzo por incluir a los grupos minoritarios sino que, por el contrario, considera que cualquier intento de inclusión o de mero diálogo aperturista puede representar una amenaza asimilacionista e intolerante. Las derivaciones lógicas de esta versión débil de tolerancia son las de una raquítica interferencia estatal en materia religiosa, cultural, étnica, etc. Dicho de otra manera: no basta con no discriminar, hay que integrar.

Otro de los errores, a mi juicio, radica en la comprensión del principio de no discriminación como “indiferencia a las diferencias”, que degenera -se quiera o no- en la exaltación de la uniformidad<sup>37</sup>, algo a lo que, explícitamente, se ha negado con contundencia el TCF alemán. Por otra parte, a esto tampoco ayuda la confusión reinante que asimila autonomía individual con neutralidad y ésta a su vez con el principio de no discriminación. Como ha precisado Weiler: “En nombre de la lucha contra la discriminación, se pueden acabar cometiendo graves discriminaciones”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> ZAPATA-BARRERO, RICARD: “Los tres discursos de la inclusión de la inmigración en la UE: pobreza, discriminación y desigualdad de derechos”, *Ekonomi Gerizan XIII*, Federación de Cajas de Ahorros Vasco-Navarras, p. 207.

<sup>36</sup> En esta línea, entre otros, Taylor ha sostenido que los grupos minoritarios deben ser protegidos del peligro asimilacionista por parte de la cultura o grupo mayoritario o dominante. Dicho de otro modo: los grupos tienen un derecho a preservar sus culturas y creencias, así como las tradiciones y prácticas derivadas de ellas.

<sup>37</sup> CARTABIA, MARTA: “The Challenges of “New Rights” and Militant Secularism”, The Pontifical Academy of Social Science. Plenary Session, pp. 7-9.

<sup>38</sup> Vid. BENJUMEA, RICARDO: “Salid a la calle”, *Alfa y Omega*, nº 708, ABC, Madrid, 21-X-2010, p. 7. Una buena muestra de cómo la neutralidad parece haberse puesto al servicio de las ideologías en el contexto europeo general es el hecho de que unos atribuyan al crucifijo un significado neutro y laico en referencia a la historia y la tradición europea, íntimamente vinculadas al cristianismo, a la par que, por el contrario, otros entiendan que su significado pretende un intento de adoctrinamiento religioso. A mi modo de ver, la diferente comprensión del concepto de secularidad es lo que ha contribuido en este tema concreto a complicar el panorama todavía más. Desde esta última perspectiva, la noción de secularidad implicaría que el Estado debe ser neutro y mostrarse equidistante respecto a las religiones, puesto que no debería percibirse que aquél está más cerca de unos ciudadanos que de otros. De hecho, como sabemos, este fue el argumento utilizado por la demandante en el famoso caso LAUTSI CONTRA ITALIA. STEDH de 3 de noviembre de 2009, Lautsi/Italia, demanda nº 30814/06. Vid. QUERALT JIMÉNEZ, ARGELIA, *La interpretación del los derechos: del Tribunal de*

La exaltación de un individualismo radical mal entendido salpica a la misma comprensión de los nuevos derechos que, fundamentados en la idea de privacidad, pierden de vista que los derechos no pueden ser entendidos en abstracto individualmente. Más bien, al contrario, los derechos interactúan unos con otros hasta el punto de que no se puede hablar de derechos ilimitados.

Cuando el principio de la autonomía de la voluntad se lleva al extremo los sujetos quedan remitidos a la soledad y al egoísmo individualista en sus decisiones (derecho al aborto, derecho a morir, derecho a recibir y el derecho a rehusar un tratamiento médico, derecho a negarse a ver un crucifijo en una escuela pública, etc.), olvidándose que éstas se toman dentro de un contexto personal, social, cultural, etc. Desde estos nuevos derechos, apoyados en una concepción voluntarista de la persona humana, se intenta conseguir la emancipación del individuo de cualquier forma de paternalismo o alienación. De ahí que Cartabia haya señalado que esta tendencia viene apoyada en una concepción voluntarista de la persona humana: *“I will, therefore I am, could be the motto of the new rights”*<sup>39</sup>, que termina cayendo en un reduccionismo inadmisibles.

No podemos ignorar que existe una ineludible interconexión entre libertad e igualdad, y entre libertad e igualdad real. Los obstáculos a la igualdad son también obstáculos a la libertad y viceversa. Sin libertad no es posible alcanzar la igualdad, la cual, a su vez, llevada hasta sus últimas consecuencias, termina desembocando en el igualitarismo, negador de las diferencias, sean del tipo que sean.

Es por ello imprescindible luchar dentro de la Europa democrática del siglo XXI para que se toleren, respeten y se reconozcan plenamente todas las particularidades sociales, sexuales, culturales, nacionales, religiosas, políticas, etc., que expresan la diversidad de los seres humanos libres siempre que no atenten profundamente a los valores y normas que constituyen la base de su identidad y de una concepción de la justicia común, lo que creo que nos puede ayudar a salir de esta “sociedad del malestar”.

*Estrasburgo al Tribunal Constitucional*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, España, 2008, p. 8. El caso fue presentado por Soile Lautsi, una mujer italiana residente en Abano Terme, madre de dos hijos de 11 y 13 años, respectivamente, que en el curso 2001-2002 asistieron a clase en el instituto público “Vittorino da Feltre”, de esa localidad (noreste de Italia). Lautsi se percató que las aulas tenían un crucifijo y estimó que eso era contrario al principio de secularidad en el que pretendía que se educara a sus hijos; por tanto presentó la reclamación antes referida a las autoridades de la escuela pero la dirección decidió dejar los símbolos religiosos en su lugar. Posteriormente, reclamó ante las autoridades regionales, que llevaron el asunto al Tribunal Constitucional italiano, ante el cual el Gobierno defendió que la exhibición del crucifijo era “natural” porque no sólo es un símbolo religioso sino la “enseña” de la única iglesia citada en la Constitución italiana (la Iglesia Católica). La Corte Constitucional italiana se pronunció posteriormente, el 15 de diciembre de 2004, y consideró que no tenía jurisdicción sobre el asunto al estar relacionado con normas reglamentarias y no legislativas, por lo que no podía entrar al análisis del caso, es decir un reglamento como tal no podía ser objeto de control constitucional por su carácter infraregal. Un tribunal administrativo se pronunció en marzo de 2005 y falló en contra de la demandante al considerar que el crucifijo es tanto un símbolo de la “historia y la cultura” italianas, “y, consecuentemente, de la identidad italiana”, así como de los principios de “igualdad, libertad y tolerancia”. Posteriormente, el 13 de febrero de 2006, el Consejo de Estado rechazó la demanda porque consideró que el crucifijo se había convertido “en uno de los valores seculares de la Constitución italiana y representaba los valores de la vida civil”. Habiendo agotado todas las instancias en su país Soile Lautsi actuando en su propio nombre y en el de sus dos hijos, Dataico y Sami Albertin acudió al TEDH y manifestó en síntesis en su demanda que la exposición de la cruz en las aulas del instituto público al que asistían sus hijos constituye una injerencia incompatible con la libertad de convicción y de religión así como con el derecho a una educación y enseñanza conformes a sus convicciones religiosas y filosóficas.

<sup>39</sup> CARTABIA, MARTA: “The Challenges of “New Rights” and Militant Secularism”, op. cit., p. 7.

## II. DEMOCRACIA: RETOS ACTUALES



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



# Federalism and the Future of Democracy

José Gomes ANDRÉ

University of Lisbon

*josegomesandre@gmail.com*

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 24/04/2013

## **Abstract:**

Recent years have brought new challenges to contemporary democratic societies, which seem to be submerged in a crisis widely acknowledged. Our paper aims to consider potential solutions to these problems, reassessing the benefits of federalism in diverse matters, such as the control of abuses of power, the promotion of popular involvement in the decision-making process, the reappraisal of the notion of citizenship, the reorganization of parties, the protection of minorities and adaptation to globalization.

*Keywords:* Federalism, democracy, political philosophy.

## **1. The challenges to contemporary democracy**

The concept of modern democracy has its roots in the great liberal revolutions of the 18th century and it is linked to a set of principles today widely recognized, including the existence of free elections, political representation, a multiparty system, a limited government, the rule of law (as the expression of popular will), separation of powers (with independent courts), the separation of Church and State and the protection of several individual rights.

Although indispensable to the maintenance of present democracies (and still pertinent in areas of the globe where such principles are only partially practiced), these elements have nevertheless been insufficient to fully cope with the new challenges posed by contemporary democratic societies, namely in western countries where such principles are respected, but the democratic aspirations of the people still seem in several ways somewhat unanswered. Despite the broad nature of such challenges, we can identify some of the most important ones:

i) *Globalization*. The birth of modern democracy occurred concomitantly with the rise of the nation-state. Therefore, the institutional framework of the first modern democratic experiences created mainly uniform legal guidelines to sustain a central administration, necessary to guarantee solid foundations to the democratic state. However, the recent emergence of political realities that require a strong cooperation between states (such as massive migrations, intensive international trade, shared monetary policies, environmental problems, etc.), clearly demand new types of institutional relationships, notably some form of supra-national connections, which modern democracies seem unprepared to deal with due to their *unitary* original nature.

ii) *The rise of minorities*. Almost inexistent when the first modern democratic experiences took place, religious and ethnic minorities currently represent a considerable and growing population amidst democratic societies. Nevertheless, since democracies are essentially based in the principle of the *ruling majority*, such minorities have been repeatedly excluded from the most important political organs as well as the decision-making process altogether. To find a place for minorities in the democratic compound remains one of the hardest and yet most urgent challenges of contemporary politics.

iii) *The unchecked growth of economic powers*. Indispensable to the common functioning of modern democracies, economic agents (taken in a broad sense, and therefore including banks, corporations, markets, investors, etc.) have grown fast in the past century –strongly benefiting from deregulation and ambiguous laws– to the point that the hardcore of political activity is now highly subordinated to economic powers. Since such powers frequently exist outside the institutional framework, and/or exercise their influence through channels exempt (or simply out of reach) from any political or legal control, they pose a substantial threat to present-day democracies.

iv) *The predominance of political party “machines” in the public sphere*. Although the existence of political parties has been long recognized as a distinctive mark of a sound democracy, the peculiar mode in which parties intervene nowadays in the political process generates several problems to democracy, the most relevant of which is the way they limit the participation of common people in politics. By transforming themselves in the only *effective* intermediary between society at large and the political practice, parties erected an almost insurmountable barrier to the citizens who wish to join the decision-making processes, without belonging to such parties.

v) *The persistent abuses of power*. Phenomena such as corruption, nepotism and political patronage have always been present in the democratic experience. Nonetheless, their recurrence –and perhaps even increase– in recent years have notoriously damage democracy’s efficiency. If taken together with one of the worse effects of the dominance of *party machines* in present democracies (the decrease of political actors’ accountability, who seem to answer more directly to party leaderships than to the people who elect them), such forms of political malpractice have contributed to the increase of negative views on democracy in the public opinion.

These and other factors have led to a progressive weakening of current democracies, controlled by incapable political elites and marked by a growing distance between the citizens and the political deliberation process. Our paper aims to consider potential solutions to these problems, reassessing particularly the benefits of federalism in promoting democratic principles.

## 2. The nature of federalism

To evaluate the prospective benefits of federalism to democracy, we need initially to clarify its true meaning, widely misrepresented both in the academic and political fields, which have persistently confounded federalism with the process leading to a centralization of political power, binding several states into a *superstate* (in the deceitful words of Margaret Thatcher<sup>1</sup>), that would swallow all the political authorities into one giant vortex, a solitary political construction wholly controlled by an all-powerful central government. Such misleading characterization of federalism is still reproduced nowadays, especially by political actors very critical of European integration, and pervades occasionally even the scholarly debate over the kind of system federalism entangles<sup>2</sup>.

These portrayals of federalism are unsustainable as we dig into a full account of its true meaning. Deriving from the Latin words *fides* (trust) and *foedus* (pact, agreement), the concept of federalism implies a cooperative relation between several entities with common goals, which leads to a political union with a central government that coexist side-by-side with concurrent power structures inherent to the members that form such union. In a federal association, the political decisions don't emanate therefore from one single superstructure, but occur within a matrix of concomitant power entities that are permanently connected to each other. In the words of Daniel Elazar, one of the leading scholars of federalism in the 20<sup>th</sup> century,

Federal principles are concerned with the combination of self-rule and shared rule. [...] As a political principle, federalism has to do with the constitutional diffusion of power so that the constituting elements in a federal arrangement share in the processes of common policy making and administration by right, while the activities of the common government are conducted in such a way as to maintain their respective integrities<sup>3</sup>.

As a *compound arrangement*, federalism doesn't imply a consolidation of the constituent parts in a *sole structure* and surely doesn't involve the inevitable transformation of a set of states in a one-dimensional political organization. Federal systems are based exactly in the opposite idea: an agreement between political entities that maintain an identical formal standing, although they are bound in a common whole. Such union must have a gravity center (that holds them together), but it contains a wide field of complementary powers. Although particular organs have paramount authority in specific matters, federalism is by nature polyarchical. Its *modus operandi* is based in the collaboration between various political units, which are not subsumed under a unique authority, but instead preserved as constituent parts of a multiform building.

<sup>1</sup> Thatcher, Margareth, *Speech to the College of Europe (Bruges, 20/09/1988)*, URL <<http://www.margarethatcher.org/document/107332>>

<sup>2</sup> See, for instance, Galloway, David, *The Treaty of Nice and Beyond*, Sheffield Academic Press, 2001; and also Szczerbiak, Aleks and Taggart, Paul, *Opposing Europe?*, Oxford University Press, 2008.

<sup>3</sup> Elazar, Daniel, *Exploring Federalism*, The University of Alabama Press, 1987, pp. 5-6.

In a clear contrast with unitarian forms of government –typically set in a fixed hierarchy, with political processes occurring mainly across vertical decision axes’ (where a highly centralized government acts directly upon the whole territory under its supervision), federalist associations chiefly depend on horizontal connections and shared decisions between different political authorities. Even if it creates a *central government* (for purposes of efficiency in the pursuit of mutual objectives), federalism permanently relies upon an inter-institutional communication between various equidistant power organizations, which are encouraged to act together in the pursuit of common solutions to common problems, within the scope of their competences.

### **3. The benefits of federalism to democracy**

With the proper meaning of *federalism* clarified, we can concentrate on the reasons why we believe it may contribute to the promotion of democratic values (nowadays endangered by the challenges previously enumerated).

#### *3.1. Checks and balances*

A first relevant aspect of federalism is the fact that it represents one of the most efficient *checks and balances* of political action, as it multiplies the vigilance mechanisms of a democratic system. By creating additional levels of government –enshrined in the main political structure– federalism not only divides power among several organisms (thereby avoiding the concentration of authority in a single distant and potentially abusive branch), but also stimulates the various power structures to oversee each other. Relying on the wariness nature of authority, federalism promotes a zealous caution between political actors, as they try to avoid encroachments on their specific prerogatives, which tends therefore to maintain the political action within a realm of restricted competences. As it increases the number of players in the political system, federalism creates thus an indispensable safeguard against an abuse of power that could endanger democracy:

[...] federalism is politically sound because of its compound features [...]; by providing for a constitutional diffusion of power, federalism enables “ambition to counteract ambition” for the good of the body politic and prevents the consolidation of ambition to the latter’s detriment<sup>4</sup>.

Elazar’s reference to a famous James Madison’s expression (“ambition to counteract ambition”<sup>5</sup>) seems especially appropriate, given Madison’s reflection on the ability of federalism to protect the common good by taking advantage of the *negative traits* of human nature (as the thirst of power and control), which can be used in the proper institutional outline (that federalism aims to build) to reinforce mutual vigilance between political agents and structures. This happens precisely because the personal interest of politicians and institutions in the maintenance of their *jurisdiction* propels them to watch carefully against unlawful threats to it.

<sup>4</sup> Elazar, Daniel, *op. cit.*, p. 29.

<sup>5</sup> “Ambition must be made to counteract ambition. The interest of the man must be connected with the constitutional rights of the place. It may be a reflection on human nature, that such devices should be necessary to control the abuses of government.”, Madison, James, *The Federalist number 51, The Papers of James Madison, Congressional Series*, vol. 10, The University of Chicago Press, 1977, p. 477.

Contemporary analysis on the benefits of federalism also commonly resort to the *negativity of human nature* as they trace egotistical features that can nevertheless be used to favor public interest. A good example is the work of Nobel Laureate Roger Myerson, who has sustained in a recent paper that “the forces of democratic competition may be sharpened by the national ambitions of local leaders”<sup>6</sup>. Using theoretical models to evaluate the behavior of political leaders in federalist systems, Myerson found that the federal division of powers foments healthy and successful governance, since it creates an additional and strong incentive for provincial leaders, who wish to create a good reputation as they crave a future role at a national level. In a unitary system, ambitious politicians can easily taint public policy with their personal interest, but in a federal model that gives effective power at multiple levels, the fierce competition among political actors generates a motive and an opportunity to promote good democratic practices, channeling personal ambitions into the establishment of outstanding public careers<sup>7</sup>.

### 3.2. Popular participation

Moreover, since federalism upholds decentralization and the principle of subsidiarity (the idea that in a political complex organism, the superior structures should only act if the matters at hand cannot be efficiently executed by the subordinate units), the powers and rights of the governments nearest to the communities are reinforced. This can be very important to the promotion of democratic values for two reasons.

First, because it amplifies representation, by encouraging dynamics of proximity between the political actors and the common citizens, who can see their needs more quickly answered, due to the existence of significant units of decision closer to them. At the same time, the responsibility of the political agents in face of their constituents is increased, as the public decisions tend to be connected with familiar names, and no longer to distant and often unidentified political officers. Federalism thus emphasizes political accountability, creating stronger links between representatives and represented, allowing for a better communication among them and raising also the chances to punish (or reward) those who were more personally and directly incapable (or capable) to protect the common good and the interests of the people.

On the other hand, through decentralization federalism can maximize popular participation in political affairs. It does so by creating more government structures, and consequently more opportunities for citizens to influence the decision-making processes. Due to its natural predisposition to diffusive administrative patterns, federalism creates thus several stages for political organization, engagement and mobilization. Such provisions do not guarantee *per se* an increase of popular involvement in politics, but “they offer at least an additional and better chance of active participation”<sup>8</sup>, particularly compelling to the people because a large part of *substantive* policy-making takes place at a local level, which is more *accessible* to common citizens and where the effects of the political process are much more *visible*, as Mark Tushnet points out:

<sup>6</sup> Myerson, Roger, “Federalism and Incentives for Success of Democracy”, *Quarterly Journal of Political Science*, 2006, 1, p. 5.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 5 *et passim*.

<sup>8</sup> Hrbek, Rudolf, “Exploring Federalism: Europe and the Federal Experience. Reflections at the Beginning of the Nineties”, in Brown-John, C. Lloyd (ed.), *Federal-Type Solutions and European Integration*, University Press of America, 1995, pp. 556-567.

Federalism promotes participation because [...] people find it easier to engage in political action in smaller jurisdictions: the smaller the jurisdiction, the more likely it is that a person's political action will actually affect policy, and the clearer it will be to the voter that his or her participation actually made a difference<sup>9</sup>.

The increase of popular participation, even if it occurs initially only at a local level, can produce further benefits in the long term, due to its *pedagogic effects*. For such participation ensures character formation through discussion and deliberation, promotes the idea of a public and open society, and creates *more vigorous citizens*, who after the experience at the local level, will be more willing to participate in other stages of political action (namely in the state or national governments)<sup>10</sup>.

### 3.3. *Citizenship revisited*

By establishing a social and political network that rests upon a clear principle of civic intervention, federalism provides a return to the genuine meaning of *democracy*, as the “government of the people, by the people, and for the people” (in the famous words of Abraham Lincoln), because it celebrates the capacity (and the right) of each individual (or small communities) to assume a seminal participation in the decisions that affect directly their quotidian lives. Hence, federalism allows to reappraise the notion of citizenship, no longer understood merely as the individual right to the full dominion of his private actions (or to be free from State intervention), but primarily as his right (and, to some extent, *duty*) to actively take part in the collective decisions of the public realm.

Present in several contemporary theoretical works (namely by authors of the so-called “Communitarian School”<sup>11</sup>), this idea has, in fact, always been an essential feature of the historical reflections on federalism and democracy. Let’s briefly recall, for instance, Thomas Jefferson’s observations on these matters. Having contributed directly in his early days to the triumph of democracy in the USA, Jefferson was later in life somewhat disappointed with the lack of popular participation in the political process. In his correspondence, he speaks of a proposal to address that problem, consisting in the creation of a large *system of wards* –small units of government that encouraged a direct public involvement in several political decisions of a specific local nature. More than mere electoral districts, the wards would have resembled the historical practice of town hall meetings, whereby every member of the local community voiced their opinions about shared subjects of interest. To Jefferson, wards would then represent genuine spaces of public discussion, allowing each individual to directly participate in the management of local affairs, making them the true bulwarks of a republican system:

Each ward would thus be a small republic within itself, and every man in the State would thus become an acting member of the common government, transacting in person a great portion of its rights and duties [...]. The wit of man cannot devise a more solid basis for a free, durable and well administered republic<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Tushnet, Mark, “Federalism as a Cure for Democracy’s Discontent?”, in Allen, Anita and Regan, Milton (Eds.), *Debating Democracy’s Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998, p. 308.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>11</sup> Cf. Wilfred McClay “Communitarianism and the Federal Idea”, in Lawler, Peter and McConkey, Dale (eds.), *Community and Political Thought Today*, Praeger, 1998, pp. 101-108; see also Sandel, Michael, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, 2005, especially pp. 9-34 and 156-173.

<sup>12</sup> Letter of Thomas Jefferson to John Cartwright, June 5, in Jefferson, Thomas, *Writings*, Library of America,

Jefferson's concept of *wards* seems to comprise a return to the idea of *polis* in Ancient Greece. His primary intent was to cultivate each individual's fulfilment through an active exercise of citizenship, which could only occur in the plural context of the commonwealth. The ward could have been (since it was never implemented) *the public space* that allowed each individual to act *as a citizen*, that is, as a singular participant that intervenes in a collective political decision process. The former highlights the right of each person to self-government, but only the latter *gives meaning to such right*, by incorporating it in the public life and the political practice of a larger community.

### 3.4. Changes in the party system

Federalism can also produce relevant democratic improvements in the way political parties operate, decentralizing their organization and their political platform. Through the powers they convey to political actors located at different points in the various government structures, federal systems can reshape the nature of party competition and the incentives for politicians, forcing a greater adaptation to regional and local necessities. On the other hand, the already mentioned model of proximity between representatives and constituents, typical of federalism, contributes to a larger accordance of political actions and the true interests of common citizens. In federal systems, parties are therefore more connected and dependable of popular opinion than in unitary countries, where party organizations –due to its wider and *national* facet– usually demand a stronger and rigid centralized leadership.

The American case illustrates the advantages of federalism in this matter. Due to the ample cultural, social and ideological differences of the states, the political parties are highly decentralized organizations, since they have to adapt themselves to the changing priorities of the electorate. Hence, the Democratic Party structures in the South are much more conservative than their counterparts in the Western Coast, for instance (the same is valid for the Republican Party). Besides, the complex features of the federal compound (with multiple decision-making devices) demand of parties great flexibility (in questions of ideology, but also of organization and composition), in a general landscape where exist “[...] plenty of scope for party-state dissonance regarding presidential, congressional, gubernatorial and local state elections and representation”<sup>13</sup>.

Since they dominate the vast majority of political organs at a national level, it may seem these two parties are in fact massive and centralized organizations. But, in truth, they are the result of a broad coalition of local and state structures, with different messages, political discourse or even electoral strategies, necessary to win votes in diverse regions of the federation. National parties in the USA are then quite fragile –partly because of weak party discipline and the *personalization* of politics– but mainly due to the *diversity* of their political views, which in this case favors democratic principles, as the parties search for popular approbation by accommodating themselves to the people's (different and wide) needs and aspirations<sup>14</sup>.

1984, pp. 1492-1493.

<sup>13</sup> Burgess, Michael, *Comparative Federalism. Theory and Practice*, Routledge, 2006, p. 152.

<sup>14</sup> Cf. Burgess, *op. cit.*, p. 152.

### 3.5 Pluralism, minorities and globalization

Another important aspect of federalism is how it fosters pluralism, a quintessential mark of democracy, by facilitating the access of minorities to the political process, as noted by Rudolf Hrbek:

Minorities [...] may have a stronghold at regional level which would give them better opportunities to promote their case within the national organization. [...] A federal structure makes it easier for minorities to gain ground, to grow up and to consolidate at a regional level. [...] A federal structure forbids to marginalize minorities<sup>15</sup>.

In a unitary political model, minorities find great difficulties to push their agenda, due to its *scarce relevance* when compared with *general* issues that concern the majority. On the contrary, a federal arrangement –which contains multiple levels of government, including a territorial division of power– widens the chances of specific groups to make their voice heard, especially if the demographic weight of those groups is, in a particular region, proportionally superior to their representation at a national level. In such cases, the existence of a specific political unit with reserved powers is indispensable to protect such minorities against *the superiority of the many*, allocated in the national bodies. That is the reason why many federal systems adopt special protection clauses to minority groups who wish to preserve their culture or language (see Belgium, Switzerland or Canada), endowing certain states (or regions) with significant autonomy or even a virtual veto power on relevant policy issues.

The idea that federalism can promote democratic values by protecting minority rights is a constant aspect in the treatment of these matters. We find it in James Madison's celebrated theory of the "extended republic", a defence of social and political diversity as the most adequate instrument to cope with the existence of *factions* (groups motivated by particular interests), which in a plural environment have fewer chances to constitute an abusive majority against the interests of smaller groups<sup>16</sup>. We see it in Arend Lijphart's works, where federalism is listed as one of the most effective mechanism in *consociational democracies*, protecting minorities against elected majorities through the creation of political subunits with substantial sovereignty, where an ethnic or cultural minority has a specific predominance<sup>17</sup>. And we find it also in Daniel Elazar's thought, who emphasizes the importance of "compounded majoritarianism" for democracy, i.e., the fact that political majorities should primarily be composed of several minorities or confederated groups (which would "govern by consensus"), and not of a *unique* cultural or ideological faction which gains institutional predominance<sup>18</sup>.

All these authors agree that federalism can be useful for minorities in a dual sense. For at the same time it can create for minorities an *immunity* barrier against abuses, federalism may also promote its *integration* in the national political process, because federal systems require a permanent cooperation between the several political structures that encompass a federal union, thus leading to concerted resolutions both on state and national issues.

<sup>15</sup> Hrbek, Rudolf, "Exploring Federalism: Europe and the Federal Experience. Reflections at the Beginning of the Nineties", op. cit., p. 557.

<sup>16</sup> Madison, James, *The Federalist number 10*, op. cit., pp. 263-270.

<sup>17</sup> Lijphart, Arend, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, Yale University Press, 1977.

<sup>18</sup> Elazar, Daniel, op. cit., p. 263.

The ability of federal systems to promote collaboration between various entities in search of common goals –and to build reasonable consensus among multiple institutions with often divergent interests– is indeed perhaps the strongest asset of federalism, making it suitable to many situations in which diversity exists (whether of a cultural, social or political nature), and where nevertheless some sort of agreement and common effort needs to be found and developed. With its reliance in cooperation, free debate and institutional negotiation, federalism seems therefore appropriate not only to uphold democratic values *within* countries, but also *among* them. Preferring partnership and mutualism to subordination or external impositions, federalism is primordially a *dialogic political exercise*, and in this sense it can operate both at a micro (national) and a macro (supranational) level.

In the present international scene new linkages between states, governments and citizens are constantly appearing, rising diverse challenges that need *comprehensible answers*. Globalization has led to colossal progresses in science, technology, transportation, commerce and information, but still lacks innovative achievements in the political realm. Perhaps federalism could be particularly useful in this matter, because it can create the kind of institutional connections avidly solicited by the new global order, preserving and bolstering democratic principles inherently attached to its procedures, based on collaboration, open discussion and shared decisions<sup>19</sup>.

#### 4. A few conclusive remarks

We have seen how federalism can promote democratic values in a wide range of matters, but despite such analysis it is important to state that such idea doesn't constitute a definitive solution to democracy's problems –only an instrument to tackle them. That is the case, first and obviously, because democracy is a reality too complex to be sustained in a single concept or political framework; but secondly, due to federalism's own imperfections, namely when considered as a potential mechanism to address democracy's deficiencies.

One of such flaws is the incapacity of federalism to effectively control the relevance of economic powers in modern democracies. This happens mainly because these powers usually circumvent the political framework, to which federal institutions are strictly attached. In practical terms, these can enhance cooperation between countries and supranational organisms, but even such instruments of superintendence are often incapable of properly oversee the *external* pressures of markets, banks, loan companies and other economic agents.

Federalism is also quite inefficient in dealing with political bureaucracy and the weight of the administrative processes–growing problems of contemporary democracies, which in fact are only enlarged by federalism. Federal systems are by definition polycentric, demanding a multiplication of agencies, institutions and offices in the political structure of a nation (or supranational configurations). The existence of this wide network of organisms and actors naturally brings with it an increase in bureaucracy, creating moreover so many layers of policy-making processes that both the outside observer and the agents belonging to that matrix find it hard to fully understand the several steps of political deliberation in such systems.

<sup>19</sup> Cf. Burgess, Michael, *Comparative Federalism. Theory and Practice*, op. cit., especially the chapter “Federalism, democracy and the state in the era of globalization”, pp. 251-268. See also Held, David, “The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization” in Ian Shapiro and Casiano Hacker-Corson (Eds.), *Democracy's Edge*, Cambridge University Press, 1999, pp. 84-111.

Finally, and perhaps more importantly, it must be noted that federalism doesn't have an *indisputable validity* or normative soundness that guarantee its efficiency, as Edward Gibson reminds us:

[...] federalism is not an outcome or end of the democratizing process, but a variable that interacts with democratization –strengthening democratization at some levels and inhibiting the operation of democratic government at others. Federalism and democracy are linked not ontologically, but via institutional mechanisms<sup>20</sup>.

Since federalism does not have an ontological or moral intrinsic value, it can therefore only be seen as an *auxiliary mechanism*, and not as a panacea for democracies' problems. The great flexibility of federalism –for it can be adopted with several institutional nuances (various legal outlines, different types of distribution of powers, diverse composition of federal organs, etc.)– makes it a helpful instrument in a wide range of political, cultural and social circumstances. Nonetheless, in spite of its promising advantages, federalism remains still *only a political tool*. It's up to its users to *make the most of it*.

## References

- Axtmann, Roland, *Democracy: Problems and Perspectives*, Edinburgh University Press, 2007.
- Burgess, Michael, *Comparative Federalism. Theory and Practice*, London, Routledge, 2006.
- Elazar, Daniel, *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1987.
- Galloway, David, *The Treaty of Nice and Beyond*, Sheffield Academic Press, 2001.
- Gibson, Edward (ed.), *Federalism and Democracy in Latin America*, The Johns Hopkins University Press, 2004.
- Held, David, "The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization", in Ian Shapiro and Casiano Hacker-Corson (Eds.), *Democracy's Edges*, Cambridge University Press, 1999, pp. 84-111.
- Hrbek, Rudolf, "Exploring Federalism: Europe and the Federal Experience. Reflections at the Beginning of the Nineties", in Brown-John, C. Lloyd (ed.), *Federal-Type Solutions and European Integration*, Lanham, University Press of America, 1995, pp. 551-572.
- Jefferson, Thomas, *Writings*, New York, The Library of America, 1984.
- Lijphart, Arend, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- Madison, James, *The Papers of James Madison, Congressional Series*, 17 vols. (vols 1-10, University of Chicago Press, 1962-1977; vols 11-17, University Press of Virginia, 1977-1991).
- McClay, Wilfred, "Communitarianism and the Federal Idea", in Lawler, Peter and McConkey, Dale (eds.), *Community and Political Thought Today*, Praeger, 1998, pp. 101-108.
- Myerson, Roger, "Federalism and Incentives for Success of Democracy", *Quarterly Journal of Political Science*, 2006, 1, pp. 3–23.
- Sandel, Michael, *Public Philosophy. Essays on Morality and Politics*, Cambridge/London, Harvard University Press, 2005.
- Szczerbiak, Aleks and Taggart, Paul, *Opposing Europe?*, Oxford University Press, 2008.
- Thatcher, Margaret, *Speech to the College of Europe (Bruges, 20/09/1988)*, URL <<http://www.margaretthatcher.org/document/107332>>
- Tushnet, Mark, "Federalism as a Cure for Democracy's Discontent?", in Allen, Anita and Regan, Milton (Eds.), *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998.

<sup>20</sup> Gibson, Edward, "Federalism and Democracy in Latin America: Theoretical Connections and Cautionary Insights", in Gibson, Edward (ed.), *Federalism and Democracy in Latin America*, The Johns Hopkins University Press, 2004, p. 13.

# The Problem of Human Rights in Direct Democracy

Przemysław KRZYWOSZYŃSKI

Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland

*drpk@wp.pl*

Recibido: 31/12/2012  
Aprobado: 24/04/2013

## **Abstract:**

The main aim of this article is to illustrate the relationship between human rights and referendums. In international and constitutional law theory, human rights are considered to be fundamental. A modern democratic state should guarantee the protection of such human rights as dignity, freedom, and ownership of property, as well as ensure equality and social and economic rights. But from their beginnings, the foundations of these rights have been associated with conflict, and at times, such as during the French Revolution, even with terror, with dictatorships and totalitarian systems often abusing terms taken from the vocabulary of human rights, including *liberty* and *equality*.

As the most basic institution of modern direct democracy, the referendum would seem to be an excellent means of protecting human rights. However, referendums also provide opportunities for limiting these rights, and not only by totalitarian and authoritarian regimes seeking use this institution to legitimize their power. In democracies, when people are asked about a very difficult subject (e.g. a moral problem) they are often driven by emotions during the campaigns and when voting. In relation to human rights, referendums can thus be a double-edged sword.

*Keywords:* Direct Democracy, Human Rights, Referendum, Plebiscite

## **Resumen:**

El objetivo principal de este artículo es ilustrar la relación entre los derechos humanos y los referendos. En la teoría del derecho internacional y constitucional, los derechos humanos son considerados fundamentales. Un Estado democrático moderno debe garantizar la protección de los derechos humanos como la dignidad, la libertad y la propiedad de los bienes, así como garantizar la igualdad y los derechos sociales y económicos. Sin embargo, desde sus inicios, los fundamentos de estos derechos han sido asociados con el conflicto y en épocas como la Revolución francesa y el tiempo de terror, en situaciones como dictaduras y sistemas totalitarios a menudo se abusa de términos tomados del vocabulario de los derechos humanos, entre ellos la *libertad e igualdad*.

Como la institución más básica de la democracia directa moderna, el referéndum parece ser un excelente medio de protección de los derechos humanos. Sin embargo, los referendos también ofrecen oportunidades para limitar estos derechos, y no sólo por parte de regímenes totalitarios y autoritarios que buscan utilizar esta institución para legitimar su poder. En las democracias, cuando se pregunta acerca de un tema muy difícil (por ejemplo, un problema moral) a menudo son impulsados por emociones durante las campañas y la hora de votar. En relación con los derechos humanos, los referendos por lo tanto puede ser un arma de doble filo.

*Palabras clave:* Democracia directa, derechos humanos, referéndum, plebiscito

In discussing the relationship between human rights and democracy, two main problems must be considered: Can we regard democracy as the best means of protecting human rights, and can we find historical examples of its accomplishing this. The main aim of this paper is to consider some recent historical examples of the violation of human rights in democratic systems. Direct democracy was the only form of democracy until the French Revolution. There were no human rights in this system, for which the most important value was community. We can see this expressed in relation to Athens in Pericles' Funeral Oration, in which he praises the ancient city's democracy:

Our public men have, besides politics, their private affairs to attend to, and our ordinary citizens, though occupied with the pursuits of industry, are still fair judges of public matters; *for, unlike any other nation, regarding him who takes no part in these duties not as unambitious but as useless* [emphasis added – P.K.], we Athenians are able to judge at all events if we cannot originate, and, instead of looking on discussion as a stumbling-block in the way of action, we think it an indispensable preliminary to any wise action at all.<sup>1</sup>

Barbarian war-democracy communities, such as those of Viking crews, were also ruled democratically. In them, community was of primary importance, and took priority over individuality. Gilbert Keith Chesterton describes this situation aptly: “The old pagan commonwealths were democratic, but they were not in the least humanitarian. They had no tears to spare for a man at the mercy of the community; they reserved all their anger and

<sup>1</sup>Thucydides, *Peloponnesian War*, Book 2.34-46 <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/pericles-funeralspeech.asp>

sympathy for the community at the mercy of a man. That individual compassion for an individual case was a pure product of Christianity (...).<sup>2</sup> This description applies to many political systems (where religion was not most important), including those embodied in medieval Swiss village assemblies and northern Italian city-states. We can find two pillars of human rights in these historical democracies: equality and liberty, but both of these values were understood differently than today. Equality was a privilege reserved for a narrow group; for instance, in Ancient Athens the notion applied to about 8% of the population, that is, citizens with full political rights. For them liberty had only an active dimension, and no passive aspect, in relation to freedom. Meanwhile, in Swiss communities all free peasants were to be obligated to participate in local councils (*landsgemains*).

Equality was also connected with identity and with political, cultural and religious homogeneity, so there was no place for plurality. An example of such homogeneity is the medieval communes in Marsilius of Padua's imagined perfect state. In his political treatise *Defensor pacis*, he sought to demonstrate, using arguments based on reason and authority, the right to independence of the Holy Roman Empire from the Papacy, which ultimately led him to argue for the sovereignty of the people.<sup>3</sup> In his theory, community always takes priority over individuality because the majority is wiser than a single man, and due to a person's preference for laws, even bad ones, he has created himself. Marsilius also emphasized the superiority of laws created by the state over natural law –God's law– which has no sanction.<sup>4</sup>

An exception to cultural and religious homogeneity can be found in Poland's nobles' democracy, where political liberty was assigned the highest value. Every nobleman, as well as the noble community as a whole, respected class solidarity and the privileges that constituted their 'golden freedom', including the famous *liberum veto* (*I oppose!*). *Liberum veto*, in theory, exemplified the protection of individual freedom, but in practice it completely paralyzed the political system, especially in the 18th century. In Poland we can also find the first example of religious tolerance and the acceptance of minorities, which we can refer to as an *embryonic* plurality value. Poland functioned quite well as a multicultural society thanks to collaboration among local communities of nobles, but it was also a historical democracy in which political rights –values like liberty, equality and dignity– were reserved exclusively for the nobility (political nation).<sup>5</sup> The relation between religion and democracy in this system is also worth analyzing from the perspective of human rights. I would like to offer some remarks about the Polish Nobles' Democracy as an example of religious tolerance in theory and practice during a period of violent and brutal religious wars in Western Europe, that allows us to identify the ideological sources of political and religious tolerance and, at the same time, to examine the contemporary issue of inter-religious dialogue in a new light. The Polish Golden Age era is an ideal example of tolerance, having produced the first modern European constitution in 1791, which guaranteed freedom of religion. This example is also interesting due to its pluralism. Historically, democratic societies were mostly homogeneous, with no place for differences in religion or culture.<sup>6</sup> The Kingdom of Poland was different, as all nobles, regardless of

<sup>2</sup> Chesterton G. K., *William Blake*, New York: Cosimo, 2005, p. 114.

<sup>3</sup> Sabine G. H., Thorson T. L., *A History of Political Theory*, Hinsdale, Illinois: Dryden Press 1973, pp. 273-274.

<sup>4</sup> Maiolo F., *Medieval Sovereignty . Marsilius of Padua and Bartolous of Saxoferato*, Amsterdam: Eburon, 2007 p.173-174; 207-217.

<sup>5</sup> A. Zajączkowski, *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1961, p. 118.

<sup>6</sup> J. Michener, *Poland*, New York, Random House, 1984, p. XIX.

differences in terms of origins, language or religion, had equal political rights. Limitations on religious minorities (mainly Protestant and Orthodox nobles in the second half of the 17th century) were connected not only with the political situation and wars with Lutheran Sweden and Orthodox Russia, but also with their effects –the weakening of democratic structures and the rise of an oligarchy.<sup>7</sup>

The source of human rights can be found in Ancient and Medieval traditions (like the famous *Magna Carta*), but it was during the Enlightenment that an abstract system of human rights based on reason and justice was codified. The primary foundations were the ideas of philosophers like Rousseau, Voltaire, Diderot and Montesquieu, and, in particular, Locke's idea of nature and before-state society.<sup>8</sup> Rousseau tried to connect natural/individual freedom and the political rights of the community. In his famous *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762), he sought to find the ideal proportions between equality and freedom, but this was hampered by the domination of the community over the individual. The form of government was also a problem for Rousseau's formulation, as he desired a small rural community of smallholders. In his project for society, education and religion were to be available to all. This universality (laws and education) was guaranteed by the *people's will* and paradoxically, according to Rousseau, society could force *freedom* on an individual. This reveals the dark side of majority domination and democracy where there is no guaranty of human rights, and, according to Jacob Talmon, we can see in this example the totalitarian origins of modern democracy.<sup>9</sup>

Two documents –the American *Declaration of Independence* (1776) and the French *Declaration of the Rights of Man and Citizen* (1789)– became the main sources for human rights. In both of them, we find that the rights of man include liberty, property, dissent, happiness (only in the American *Declaration*), and freedom of religion; the right to equality, however, was not a pillar in their construction, and the political systems they represented were far from democratic. The republican concepts of country and human rights were close to individualism and liberal ideas, but they feared democracy.<sup>10</sup> The Jacobin dictatorship was, moreover, anarchical, unstable and dangerous, as in this system the uneducated and unconscious majority dominated over the individual.

After the French Revolution, modern democracy slowly became linked with representation, with political elites in parliaments replacing direct democracy. The argument for this system was that most countries were too big for direct democracy, and this was the argument Montesquieu used against allowing the people a higher level of

<sup>7</sup> S. Salmonowicz, *O tolerancji religijnej w „modelu polskim”(XVI–XVIII w.)*, [in:] S. Salmonowicz, *Kilka minionych wieków: szkice i studia z historii ustroju Polski*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2009, p.38-44; J. Tazbir, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1993, pp. 247-260.

<sup>8</sup> *Enlightenment and Human Rights* <http://chnm.gmu.edu/revolution/chap3a.html> [17.11.2012]: “Liberty meant freedom of religion, freedom of the press, and freedom from unreasonable government (torture, censorship, and so on). Enlightenment writers, such as Voltaire, Montesquieu, and Rousseau, influenced ordinary readers, politicians, and even heads of state all over the Western world”.

<sup>9</sup> Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Mercury Books, 1961, p.47: “Now at the very foundation of the principle of direct and indivisible democracy, and the expectation of unanimity, there is the implication of dictatorship, as the history of many a referendum has shown”.

<sup>10</sup> “The Declaration of the Rights of Man and Citizen” of 1789 brought together two streams of thought: “one springing from the Anglo-American tradition of legal and constitutional guarantees of individual liberties, the other from the Enlightenment's belief that reason should guide all human affairs. Enlightenment writers praised the legal and constitutional guarantees established by the English and the Americans, but they wanted to see them applied everywhere. The French revolutionaries therefore wrote a Declaration of Rights that they hoped would serve as a model in every corner of the world”. <http://chnm.gmu.edu/revolution/chap3a.html>

participation.<sup>11</sup> During the 19th century, universal suffrage became the rule in most countries. This process was almost complete following the First World War. After the Second World War, when the UN's declaration codified a set of human rights, and then, the *Charter* expanded the scope of human rights (social, economic and cultural rights); democracy became the only real system that guaranteed all human values. The Universal Declaration of Human Rights arose from experience of the Second World War such as war crimes (including the Nazi genocide of Jews, Gypsies and Slavs) and represents the first global expression of rights to which all human beings are inherently entitled. This act became the basis for two International Covenants in 1966. This procedure was close to experiences of the American and French Revolutions<sup>12</sup> In modern international and constitutional law theory, human rights are considered to be fundamental. A democratic state should guarantee the protection of such human rights as dignity, freedom, and ownership of property, as well as ensure equality and social and economic rights. This idyllic condition has been negated and criticized because of the interrelation between dictatorship and direct democracy. In many cases, direct democracy has been used by dictatorships as a weapon against parliaments and popular representation. Political freedoms and what we would call human rights often do not exist in such cases. A very significant example of a democracy that included both institutions for direct democracy and a total lack of respect for human rights was the last years of the Weimar Republic, when Hitler took leadership in Germany. The Nazis used the institutions of democracy and plebiscites to demonstrate popular support and to create an image of legitimacy for their rule.<sup>13</sup> The relation between direct democracy and human rights remains a valid issue today. The main problem in this area is connected with the referendum. In most constitutions this procedure is only means of realizing the people's will. As the most basic institution of modern direct democracy, the referendum would seem to be the best way of protecting these rights. However, referendums also provide opportunities for limiting human rights, and not only by totalitarian and authoritarian regimes seeking to use this institution to legitimize their power.

The basic legal principles contained in constitutions forbids voting on human rights in a referendum. But there are many ways of restricting these rights in democratic systems. When asked about a very difficult subject (e.g. a moral problem) people are often driven by emotions during the campaigns and when voting. This problem is a very serious one for Giovanni Sartori and the relation he establishes between referendums and human knowledge.<sup>14</sup> In relation to human rights, a referendum can thus be a double-edged sword.

This raises both very serious moral questions and others connected with human rights, such as freedom of religion. Today's modern political democratic systems emphasize a distinction between religion and politics. However, following Huntington's famous thesis, contemporary major conflicts have cultural –and, most of all, religious– origins; we should

<sup>11</sup> *Démocratie*, Raynaud, P., [in:] *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Idées*, (ed. F. Furet, M.Ozouf), Paris, Flammarion, 1992, p. 103.

<sup>12</sup> *Universal Declaration of Human Rights* passed by the United Nations after World War II, on 10 December 1948. They are very similar, though the UN document refers to "human beings" in place of "men." <http://chnm.gmu.edu/revolution/chap3a.html>

<sup>13</sup> Roussillon, H., *Contre le référendum*, op. cit., pp. 181-190; Strong Ch. F., *A History of Modern Political Constitutions*, New York, Capricorn Books, 1964, p. 223.

<sup>14</sup> "Therefore, the objection that referendum democracy becomes a zero-sum democracy should not be expected to shake the confidence of the populist or the participationist in the overriding goodness of a referendum-based policy". Sartori, G., *The Theory of Democracy Revisited*, New Jersey, Chatham House Publishers, 1987, pp. 115 and ff.

therefore consider the mutual relationships and influences between religion and democracy. Recent cases involving direct democratic institutions, for example, the Swiss (2009) or Turkish referendums (2010), constitute a good starting point for more general reflection. Some positive historical examples of religious freedom, such as that of Poland, can contribute to a better understanding of the foundations of tolerance and modern liberalism. In general, human rights were linked to tolerance and the Enlightenment as anti-religious values, based on abstract reason. Most philosophers believed in this construction and trusted people's common sense.<sup>15</sup> When problems with emigrants and multicultural societies started to arise, these values (religious) began to be voted on, as in the case of Switzerland in 2009. The result shocked public opinion, but this problem of the limits of tolerance has much more serious implications. Enlightenment values could become a powerful weapon to be used against non-European cultures. It is interesting to note that first state to create a system of tolerance as a foundation –a state that was a republic, not a tyranny– started the first genocide, as well. A referendum can divide society, and the emotions aroused during a campaign can lead to abuses of human rights and a failure to protect them. The result itself can also limit human rights, as in the case of a California referendum with rejected a law that legalized same-sex marriage in November 2008. The voting led to a debate in *The Economist* about democracy and human rights, entitled *Direct Democracy. The Tyranny of the Majority*: “Firstly, by circumventing legislatures in the minutiae of governance, direct democracy overrules, and often undermines, representative democracy. Secondly, by letting majorities of those voting—who are often a minority of the state's residents—circumscribe the rights of minorities, direct democracy can threaten individual freedom”.<sup>16</sup> The rule of law, which is meant to guarantee human rights, can be limited or even removed by the people's will. In this way, the constitution of a state can be ignored and certain rights cease to exist. Populism can eliminate certain rules and guaranties. The referendum represents a danger for the rule of law because the existence of constitutional controls can be removed by the people, who may find them shocking or frustrating. On the other hand, avoiding such votes would not always be honest, as it thwarts the people's will and denies them a significant venue for exerting political influence. Therefore, paradoxically referendum can eliminate the legalism and rules of law, but avoiding this institution has also dangerous consequences in political as well in legal decisions. People in such a society can complain that there is no dialogue between them and politicians, that nobody trusts society, and a new oligarchy created by *professional politicians* controls every part of life and takes decisions about everything, including human rights.<sup>17</sup> Such a schema sometimes becomes very dangerous, because some politicians often do not know the real conditions and cultural circumstances in a given country or region. People sometimes prefer bread to political liberty, while their rights are given to them by a political class lacking in awareness.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> I mean Western European and North American civilization, we can find this experience as a universal proposition for all political societies: The French revolutionaries therefore wrote a *Declaration of Rights* “that they hoped would serve as a model in every corner of the world. Reason rather than tradition would be its justification”. <http://chnm.gmu.edu/revolution/chap3a.html>

<sup>16</sup> *The Economist* XII 09/I 10, pp. 73-74.

<sup>17</sup> Todd, E., *Après la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 67 and ff.

<sup>18</sup> Berlin, I., *Two Concepts of Liberty*, [in:] idem, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press 1969, pp. 3-4. “It is argued, very plausibly, that if a man is too poor to afford something on which there is no legal ban - a loaf of bread, a journey round the world, recourse to the law courts - he is as little free to have it as he would be if it were forbidden him by law. If my poverty were a kind of disease which prevented me from buying bread, or paying for the journey round the world or getting my case heard, as lameness prevents me from running, this inability would not naturally be described as a lack of freedom, least of all political freedom”.

Problems concerning the respect for human rights can be also considered from the perspective of the referendum and the plebiscite. The fundamental question is: what can be decided by voting? These kinds of questions were raised after the negative results of a referendum on the legalization same-sex marriage in California (2008) and when parliament rejected a referendum on that same problem in Portugal (2009). Moreover, there is still no norm as to what kind decision can be submitted to (democratic) voting. Charles Tilly's *Democracy* explores the relation between democracy and the end of human rights. Tilly's research is based on his experience at Freedom House, which is described as *an independent nongovernmental organization, supports the expansion of freedom in the world. Freedom is possible only in democratic political systems in which the governments are accountable to their own people*. This organization was found in 1941 by Wendell Willkie and president Roosevelt's wife, Eleanor.<sup>19</sup> Tilly compares the relation between a state's influence on politics and its socio-economic situation. His criteria are connected with both political rights and civil liberties. Among the factors he considers are procedural elements, such as a competitive, multiparty political system; universal adult suffrage for all citizens; regularly contested elections conducted in conditions of ballot secrecy and significant access to the electorate by major political parties through the media and political campaigning.<sup>20</sup> His description of democracy is dynamic and concentrates on factors, such as consultations, the protection of opposition rights and, above all, elections. Most governments who are members of the OAS accept the definition of democracy included in the Inter-American Democratic Charter. Its main characteristics are respect for human rights and the rule of law; periodic, free, and fair elections and a pluralistic system of political parties; a separation of powers and the subordination of all state institution to civilian authorities; and transparency. Democracy, according to him, is dependent on many social and economic relationships, but, he emphasizes, in its classical procedural definition there is no place in it for direct democracy.<sup>21</sup> From this point of view, we will try to answer the question of whether direct democracy generally serves or limits human rights. Dahl's notion of *polyarchal democracy* also concentrates on representation and election. He highlights the rise of the institution of citizenship and a state's size in terms of area as important conditions for democracy and, in consequence, for human rights.<sup>22</sup>

Today's problem –the crisis of democracy– can also be regarded from the perspective of a lack or the abuse of human rights. Dominique Schnapper, the president of Société Française de Sociologie and Conseil Constitutionnel, finds the crisis of democracy arising from the abuse of egoism. The selfishness of individuals spoils the democratic system, and works against community and the state.<sup>23</sup> Emmanuel Todd finds this crisis in a lack of democracy, with political elites avoiding democracy and separating themselves from society. The consequences of a post-democratic era will be class warfare and an absence of

<sup>19</sup> <http://www.freedomhouse.org>

<sup>20</sup> Tilly C., *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 13-15.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.

<sup>22</sup> Dahl. R. A., *Who Governs?: Democracy and Power in an American City*, Yale, Yale University Press, 2005, pp. 188-189.

<sup>23</sup> Schnapper, D., *L'avenir de la démocratie*, [http://www.institutdiderot.fr/dialogues-du-matin.html?rendezvous\\_id=66](http://www.institutdiderot.fr/dialogues-du-matin.html?rendezvous_id=66) [07.12.2010]: "Les démocraties, irremplaçables, n'en comportent pas moins des risques de dérives que dans le vocabulaire de Montesquieu on pourrait qualifier de «corruption». La liberté des individus risque de se corrompre en licence, l'autonomie en refus de toute forme d'acceptation des contraintes liées au collectif et l'égalité en aspiration à l'indistinction des êtres et des situations. Quant au relativisme, valeur démocratique par excellence, il risque de se corrompre en interdisant toute référence à l'idée même de vérité. L'avenir des démocraties repose sur la faculté des individus à résister à ces risques pour maintenir l'esprit même du respect des autres et du respect des institutions qui fonde l'ordre démocratique".

religion.<sup>24</sup> His sad prophecy is close to Chesterton's words against plutocracy hidden (according to him) under the term *representative democracy*: "We shall have real Democracy when the problem depends upon the people. The ordinary man will decide not only how he will vote, but what he is going to vote about".<sup>25</sup> Groundbreaking use of the referendum in the early 21st century pose serious problems for socio-political life, for the political elites avoid this procedure. The referendum at a national level is being used less and less in Western Europe. We can observe this process for example in France, where since 2005 there were no direct voting. Moreover, a very difficult problem with a double vote in Ireland in 2008 and 2009 proved that in cases where initiatives are only in the hands of those governing, the referendum is not used. Therefore, the main function of referendum in contemporary democratic countries is no longer to facilitate the expression of dialogue between rulers and the governed in the law-making process. The problem of correctly understanding the term *democracy* in its historical and political meaning – that is, whether we find democracy as a value or a procedure, whether we find it as a goal or as a measure for protecting human rights – is of primary importance. When we try to connect human rights with democracy, it is important to remember that the roots of democracy were far removed from human rights. Paradoxically, from the 5th century BC to almost the 20th century, we can observe a slow transformation from an exclusive minority citizenship that enfranchised a narrow political class in a small, homogeneous city-state to large modern countries with majorities dominating pluralistic societies, in which democracy in its primary (historical) meaning is insufficient for the conditions.<sup>26</sup> Thus, human rights become a very important means for protecting the average citizen. When citizenship is a common, rather than exclusive, institution, and participation is available to everyone, individual rights (the first generation of human rights) are essential for protecting the individual from the state and society. However, the roots of democracy itself are not connected with the idea of human rights.

<sup>24</sup> Todd, E., *op. cit.*, p. 67.

<sup>25</sup> Chesterton, G., K., *A Miscellany of Men*, Sioux Falls, NuVision Publications, LLC, 2008, p. 34.

<sup>26</sup> Tilly Ch., *Democracy*, pp. 27-30.

# La primavera *P'urhépecha*; resistencia y Buen Gobierno en *Cherán K'eri*

The Spring *P'urhépecha*: Resistance and Good Government  
in *Cherán K'eri*

Miguel Mandujano Estrada

Universidad de Barcelona

*mmandujanoe@gmail.com*

Recibido: 29/11/2012

Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

En el presente trabajo presentaremos la experiencia del Municipio de Cherán, México, una comunidad de etnia purépecha que ha conquistado su autonomía a partir de un movimiento de insubordinación ante el Estado y autodefensa frente a las organizaciones del crimen organizado que controlaban la explotación de sus bosques. La relación de estos hechos se presenta como una crítica al concepto tradicional de democracia y al estado de corrupción de un sistema Estatal.

*Palabras clave:* Resistencia, democracia comunitaria, Cherán, Buen Gobierno.

## Abstract:

This paper presents the experience of the municipality of Cheran, Mexico, a *Purépecha* ethnic community that has won municipal autonomy through of a movement of insubordination against the State and self- defense against the criminal organizations

that exploited their forests. We relate these events to present a critique of the traditional concept of democracy and the corruption of a State system.

*Keywords:* Resistance, Community Democracy, Cherán, Good Government.

El 15 de abril de 2011 los habitantes de un pueblo de etnia purépecha en el estado mexicano de Michoacán, cansados del saqueo de sus montes, de la violencia de las agrupaciones criminales y del abandono de todos los órdenes de gobierno, se enfrentaron y detuvieron a un grupo de delincuentes sorprendidos en flagrancia, destituyeron a la autoridad local, organizaron la autodefensa de la comunidad y exigieron la facultad de gobernarse por sí mismos.

Se trata de la comunidad de San Francisco Cherán, un municipio de población mayoritariamente indígena y campesina enclavado –a unos 2,700 msnm– en el sistema volcánico transversal, la cordillera que atraviesa el país desde el Pacífico hasta el Golfo.

Este trabajo abordará la experiencia de insubordinación y autodefensa de este municipio, sin embargo, su clave de lectura no son las cuestiones aparejadas al asunto de la autonomía indígena, sino más bien, la crítica práctica que supone la sublevación de una comunidad a un sistema de gobierno y a las condiciones a que la condenaba su estado de cansancio permanente. Mi intención primordial es que el re-establecimiento del Buen Gobierno cheranense, reconstruido a partir del primer documento realizado por la Comunidad, nos lleve a considerar las posibilidades reales de alternativas diversas a la democracia tradicional (neoliberal) y lo que cualquier sociedad puede aprender de una comunidad que decidió romper con el fascismo a que era condenado y recuperar la riqueza de los valores que su instauración fue ocultando paulatinamente.

Cherán –en lengua purépecha *Cherán K'eri*– cuenta con una superficie de 222.80 kilómetros cuadrados de los cuales 115.56 son bosques mixtos de pino, encino y oyamel, con un promedio de 25 mil hectáreas de recursos forestales maderables. El municipio cuenta con 18, 141 habitantes, de los cuales el 78.5% vive en Cherán, la cabecera municipal, y un 16.2% en la tenencia de Santa Cruz Tanaco.<sup>1</sup>

Tras unas conflictivas elecciones municipales en 2007 la explotación ilegal de los bosques se incrementó dramáticamente. El crimen organizado extendió su estrategia de cobro por protección y ‘derecho de piso’ con que extorsiona a productores, comerciantes y autoridades, al *derecho de paso* y explotación del bosque para los *talamontes*. En poco tiempo, Cherán alcanzó los primeros lugares de inseguridad y tala clandestina.<sup>2</sup>

Cuando en febrero de 2009 el Comisariado Comunal de Cherán intentó impedir el paso de los grupos ilegales realizando zanjas en los caminos, la maquinaria fue destrozada y su dirigente desaparecido. Desde entonces, los comuneros –como se llama a los campesinos con derecho a tierra de cultivo y bienes comunes– han sido amenazados, secuestrados, muertos o desaparecidos. La indiferencia de las autoridades de todo orden y la complicidad de la policía con el crimen organizado incrementaron el miedo, la incertidumbre y la marginación de una comunidad que se encuentra a sólo 120 km de la capital del Estado.

<sup>1</sup> Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena por municipio, 2005*.

<sup>2</sup> Sobre este particular, ver: Turati, Marcela y Castellanos, Francisco, “Rebelión contra la mafia michoacana”, *Revista Proceso*, México, no. 1864, 21 de julio de 2012, pp. 30-34.

Cuando la devastación alcanzó la zona de la cañada, un grupo de mujeres subió al monte para intentar convencer a los talamontes de respetar la fuente natural de agua de la comunidad. Fueron encañonadas y echadas de manera violenta. Llenas de indignación, al amanecer del día siguiente, 15 de abril de 2011, bloquearon el paso a los camiones que bajaban del monte cargados de troncos; los hombres armados que protegían a los delincuentes agredieron al grupo. Avisados entonces por los disparos, la gente salió en defensa de las mujeres aparejada con fuegos de artificio, piedras y palos, ahuyentaron a los narcotraficantes y aprehendieron a cinco de los taladores.<sup>3</sup>

La población tomó el control de la cabecera municipal y organizó la autodefensa de la comunidad; prescindió de la policía local y la sustituyó con rondines, retenes y barricadas iluminadas por fogatas (hogueras) que en grupos de cuatro familias se esparcieron por las esquinas de las calles. Estos puestos de guardia fueron, durante semanas, el lugar donde el pueblo se encontraba, comía, hablaba y vigilaba.<sup>4</sup>

Tanto en las fogatas como en las reuniones celebradas en los cuatro barrios tradicionales, el acuerdo de la comunidad era claro en dos puntos: el desconocimiento de la autoridad municipal y la total desconfianza en el sistema de partidos políticos.

Reunida en asamblea general, la comunidad acordó, el 1° de junio siguiente, no participar ni permitir el desarrollo del proceso electoral estatal previsto para el 13 de noviembre de ese año, decisión que comunicó al Instituto Electoral del Estado de Michoacán (IEM). Días después pidieron la renuncia oficial del alcalde en funciones y el 26 de agosto, a través de un documento con más de dos mil firmas, solicitaron ante la autoridad competente la elección de autoridades municipales por *usos y costumbres*. El 31 de agosto la Coordinación General del Movimiento de Lucha de la Comunidad, formalizó la demanda ante el IEM.

La petición se amparaba en el propio Código Electoral del Estado de Michoacán que obliga al Instituto responder a las dudas de los electores y facilitar la aplicación de la Ley Electoral; invocaba también los Derechos de los Pueblos Indígenas protegidos por los artículos 2 y 133 de la Constitución Mexicana, modificada en 2001 para reconocer el multiculturalismo del país y el principio de pluralismo en los mecanismos para la determinación de su representatividad política. Así mismo, la petición invocaba el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes 169 de la Organización Internacional del Trabajo así como la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas.

El IEM se declaró incapacitado para dar una interpretación de la normatividad electoral en el marco de los tratados internacionales; argumentó un conflicto entre una disposición legal local y la Constitución de la Entidad Federativa y se declaró incompetente para responder a la petición.<sup>5</sup>

Inconformes con la resolución, el 19 de septiembre siguiente, la comunidad promovió un recurso ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Nación (TEPJN). La demanda introdujo elementos de jurisprudencia, acogiéndose al marco constitucional y a las declaraciones referidas así como al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y al

<sup>3</sup> Caraballo, Andrea, "Cherán K'eri, caminando firme hacia la autonomía...", *América Latina en Movimiento*, México, 2 de junio de 2012. Consultado el 28 de octubre de 2012 en <<http://alainet.org/active/55314>>.

<sup>4</sup> Pérez, Pablo, "Las fogatas de Cherán", *Subversiones. Agencia Autónoma de Comunicación*, 16 de mayo de 2012. Consultado el 29 de septiembre en <<http://www.agenciasubversiones.org/?p=3118>>.

<sup>5</sup> Instituto Electoral de Michoacán, *Acuerdo del Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán por el que se da respuesta a la petición de la comunidad indígena de Cherán para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres*, CG-38/2011, Morelia, Mich., 09 de septiembre de 2011.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, signados y ratificados por México. La Sala Superior del TEPJN acogió la demanda desautorizando la respuesta del IEM.

El máximo tribunal en materia electoral del país reconoció la organización histórica del *anapu* (barrio) purépecha (similar al *calpulli* náhuatl) reconociendo que sus *usos* y *costumbres* son prácticas culturales de raigambre político que se remontan a la época prehispánica. En la opinión del profesor de la Universidad Michoacana (UMSNH) Orlando Aragón Andrade, consultado por el TEPJN, los *usos* y *costumbres* son prácticas e instituciones dinámicas que se han adaptado continuamente a los desafíos e interacción de las comunidades indígenas con el Estado Mexicano. En la época posrevolucionaria, por ejemplo, la autoridad la compartía el Presidente Municipal, que ejercía sus funciones durante el día, y una ronda de comuneros que vigilaba durante la noche.<sup>6</sup> La propia autoridad municipal era elegida en la asamblea que congregaba a los cuatro barrios y ésta nombraba las comisiones que atenderían las necesidades del pueblo; incluso, la autoridad comunal era la encargada de regular la explotación de minas y bosques. Sin embargo, afirmó Aragón Andrade, el posterior sistema de competencia entre partidos políticos debilitó esta forma de organización, desarrolló el clientelismo y la competencia y subordinó la comunidad a la autoridad civil.<sup>7</sup>

Finalmente, considerando la defensa de los pueblos indígenas y el derecho a su autodeterminación, así como la obligación de los gobiernos a garantizar y asistir el desarrollo de estos derechos, la Sala Superior del TEPJN falló a favor de la comunidad de Cherán.<sup>8</sup>

## **La restauración del Buen Gobierno Comunitario**

La resolución del Tribunal ordenó organizar una consulta a los miembros de la comunidad y coadyuvar, eventualmente, en la elección de sus autoridades de acuerdo con el resultado. Según el uso, la consulta debía ser realizada en asamblea, en cada uno de los cuatro barrios y respondida públicamente a mano alzada. Después de considerar la propuesta de la propia comunidad, el IEM estableció la realización de pláticas informativas y la celebración de la consulta el 18 de diciembre de ese año.<sup>9</sup>

En la Cabecera Municipal, los resultados fueron de 4 mil 846 personas a favor y ocho en contra, mientras que en Santa Cruz Tanaco, participaron 498 personas que no estuvieron de acuerdo con ninguna de las dos opciones.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano*, SUP-JDC-9167/2011, México, D. F., 02 de noviembre de 2011, pp. 54-60.

<sup>7</sup> Ídem.

<sup>8</sup> Meses después, el 13 de diciembre de 2011 el Congreso del Estado de Michoacán aprobó una serie de modificaciones a la Constitución en materia indígena. Ver: *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, Tomo CLIII, Núm. 89, Quinta sección. Decreto Núm. 391, Morelia, Mich., 16 de marzo de 2012. Sin embargo, en palabras de Orlando Aragón Andrade (correspondencia personal del 9 de noviembre de 2012), la reforma no especifica nada en lo relativo a las elecciones por usos y costumbres ni a las formas de Gobierno Municipal de ese tipo, razón por la cual el Concejo de Gobierno Comunal de *Cherán K'eri* presentó una Controversia Constitucional argumentando la falta de consulta a las comunidades indígenas de la entidad y, en definitiva, la omisión de consulta expresa –violatoria de las leyes internacionales en materia indígena vigentes– para la aprobación de las modificaciones constitucionales.

<sup>9</sup> Instituto Electoral de Michoacán, *Acuerdo que presenta la Comisión Especial al Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, por el que se propone el calendario y las convocatorias a fin de llevar a cabo las pláticas previas y la consulta, en las comunidades de San Francisco Cherán, y Santa Cruz Tanaco, municipio de Cherán, Michoacán*, CG-154/2011, Morelia, Mich., 09 de diciembre de 2011.

<sup>10</sup> Unidad de transparencia, Acceso a la información y Comunicación institucional del Instituto Electoral de

El siguiente paso fue preparar, comunidad y autoridad electoral, la elección del Concejo Mayor, la figura de autoridad ejecutiva (correspondiente al alcalde o presidente municipal) según las normas y sistema internos de la comunidad. En la elección, celebrada el 22 de enero de 2012, participaron 2, 856 ciudadanos que, en cada uno de los barrios, presentaron a sus candidatos en asamblea y, de acuerdo con la costumbre, respaldaron su nombramiento formándose detrás de ellos.<sup>11</sup>

El Concejo electo conformó una Comisión de Administración compuesta por diversas comisiones operativas y lideró la elaboración del Plan de Desarrollo Comunitario.

La introducción del documento final, entregado el 20 de julio de 2012 al Congreso del Estado, remite al movimiento iniciado ese 15 de abril de 2011 en defensa del bosque, “punto central de nuestro sistema de vida, de nuestro sentido y apuesta de ser en el mundo [y en contra de] la inadecuada representación y gestión de su gobierno local, establecido de acuerdo con las bases del sistema político electoral instituido por el Estado mexicano, como fórmula homogénea para un país con alta diversidad cultural.”<sup>12</sup>

El Plan afirma también que la convicción de la defensa de la autonomía y libre autodeterminación no entraña “una intención de separarnos del pacto nacional, por el contrario, implica resignificarlo desde el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas,”<sup>13</sup> con la consiguiente transformación de los mecanismos de representatividad y de acuerdo con las propias tradiciones, argumentación, sustentación y gestión jurídica.

El documento toma como punto de partida la prospectiva 2012-2030, un estudio realizado por el Gobierno Estatal en 2003. Le sigue su propio diagnóstico, la identificación de los problemas más importantes de la comunidad, el establecimiento de unos principios transversales y la agenda para el desarrollo del municipio a través de la instrumentación de programas, su seguimiento y evaluación.

La referencia a esta prospectiva 2030 es significativa. El estudio reconoce el problema que la tala clandestina y de subsistencia ha generado en la Meseta Purépecha, lo señala como un factor desequilibrante y apunta la necesidad de una mejor distribución de la riqueza. Así mismo, establece un escenario tendencial para la zona en el que destaca su ‘vocación’ y emergencia como un “modelo de desarrollo sustentable y polo de negocios agroalimentarios”<sup>14</sup>, basada en una mayor competitividad frente a otras entidades del país. Sin embargo, el sentir del documento es diverso y echa en falta una ‘sustentabilidad endógena’, apuntando que la construcción de una prospectiva para el municipio no se ha hecho nunca de manera participativa y conjunta. Afirma: “para Cherán la apuesta del Municipio está lejos de esta lógica agroindustrial de exportación, de beneficio sólo para pocos empresarios en la región y de pauperización de las condiciones del campo y bosques de la mayoría de comunidades mediante el despojo y el olvido.”<sup>15</sup> Para los redactores, la buena voluntad ecológica del estudio gubernamental debería trasladarse a la facilitación de la reproducción de la vida en la región y ser parte de una estrategia que modifique las apuestas productivas en vistas a una *verdadera sustentabilidad* y no como un mero motor

Michoacán, Boletín informativo no. 274/2011, 20 de diciembre de 2011.

<sup>11</sup> Ibid., Boletín Informativo no. 07/2012, 22 de enero de 2012.

<sup>12</sup> Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, p. 5. Mis cursivas.

<sup>13</sup> Ibid., p. 3.

<sup>14</sup> Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, *Prospectiva Estratégica de un Desarrollo Incluyente del Estado de Michoacán 2003-2030*, p. 512-514.

<sup>15</sup> Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, p. 12.

que incremente las exportaciones del Estado. Igualmente, la comunidad no se identifica con la visión que augura a la zona un futuro comercial, *reducido* pero *rentable*, basado en la producción de artesanías y turismo alternativo; antes bien, dice, “la vocación de nuestros pueblos debe estar centrada en la recuperación de nuestra producción para la soberanía comunitaria.”<sup>16</sup>

En este lugar nos centraremos en la primera de las líneas del Plan de Desarrollo, *Buen Gobierno comunitario*, o como se diría en voz purépecha, *Juchari ireteriambakitijuramukua*.<sup>17</sup>

La configuración del Buen Gobierno, suscrita a la Carta de la Tierra en lo que respecta a la democracia, la no violencia y la paz, establece como sus principios fundamentales la colectividad, la humildad, la consulta constante ante la toma de decisiones, la escucha, la celebración de sesiones permanentes e informes oportunos y el respeto por los acuerdos tomados.<sup>18</sup>

El Plan establece que las capacidades de gobierno se basan en la experiencia ancestral de los usos y costumbres, el *sistema interno* de la comunidad o *Ireta Cherani anapueri jurámukatecha*. Hace especial hincapié en la condena a la corrupción y la necesidad de profesionalización técnica y de un sistema de información interno robusto y oportuno.

La *iretarhu anapu jurámukatecha*, es decir, las normas o reglas que rigen la convivencia social y el gobierno de la comunidad, es la normatividad social y política comunitaria, proveniente, sobre todo, de la tradición oral. Es, en otros términos, un conjunto de *noción* y *experiencia práctica* que hace referencia y determina el actuar de los comuneros en lo personal, lo familiar y lo colectivo, tanto en lo que se refiere a las normas y principios para la resolución de controversias, como para la toma de decisiones, nombramientos, procedimientos y, en general, los principios que orientan las valoraciones y sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales.

Este conocimiento se concentra en un núcleo de elementos (*ninióta* o *iarhini*) que agrupa los procedimientos para los nombramientos y toma de decisiones, la estructura y sus instituciones de gobierno así como los principios y valores de la cosmovisión purépecha.

## Ciudadanía Comunitaria

El primero de estos elementos lo constituye la *Iréteri jurámukua xajátakuecha*, es decir, la concepción y práctica de la ciudadanía comunitaria. Ésta tiene cuatro instancias. La primera es la *irhétikuarhu uératini*, que “indica que la participación comienza desde la investidura o calidad de comunero o ciudadano p'urhépecha adscrita a nuestra comunidad

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

<sup>17</sup> Las referencias al purépecha son fundamentales para entender la visión intercultural-bilingüe con que el Plan de Desarrollo fue elaborado; además, la utilización de estos términos subraya la importancia de la tradición oral en la constitución de valores y la presencia de una suerte de doble valencia –noción/experiencia práctica– contenida en ellos. Por ejemplo, *ireta cherani anapueri jurámukatecha* puede ser simplemente “usos y costumbres” o “sistema normativo interno”. No obstante, el purépecha, una lengua aislada que utiliza la flexión, posee una compleja morfología aglutinante, de manera que la traducción española –una lengua no aglutinante– podría ser algo como “normas y sistema de gobierno del pueblo y de los ciudadanos de Cherán”. No es lo mismo; *juramukua* es ley, norma o decreto, e *ireta* puede significar pueblo, ciudad, poblado o terruño, mientras que *anapu*, puede significar igualmente pueblo, barrio u origen. En mi punto de vista, la redundancia no es baladí.

<sup>18</sup> Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, p. 146.

de Cherán”.<sup>19</sup> En este sentido, el *cherani ireta anapu iréti* o ciudadano de la comunidad de Cherán, no sólo indica el origen o lugar de nacimiento de una persona, sino su identidad y pertenencia a partir de que se convierte en jefe o jefa de familia. En este sentido, el matrimonio se considera la institución social de realización de las personas porque es a partir de su celebración que los *ireticha* comienzan a adquirir responsabilidades, derechos, obligaciones, participación, voz y voto.<sup>20</sup>

La segunda instancia de participación del *ireti* es la adscripción política del barrio o *iréjarhikua* cuya principal autoridad es la Asamblea de Barrio. En este sentido, la expresión *iréjarhíkuarhu uératíni* indica que la ciudadanía se ejerce de manera colectiva y amplia.<sup>21</sup>

La tercera instancia es la del Concejo Mayor de Gobierno Comunal. La instancia de los *K’eri jánoskaticha* (consejeros sabios), es una figura que hace referencia al linaje de los caballeros águila o *uakusecha*, “reminiscencia de aquel concejo prehispánico [formado por el] *Irecha o Cazonci* y las autoridades religiosas (*petámuti*), militares (*p’urhéjkiticha*), de provincia o señoríos (*acecha*).”<sup>22</sup>

La cuarta instancia es la Asamblea de la Comunidad, formada por cada uno de los *ireticha* y máxima autoridad. De esta manera, la expresión *k’eritángurikuarhuuératini* indica la toma de decisiones, deliberaciones y ratificaciones de los acuerdos que se realiza desde la Asamblea de la Comunidad.<sup>23</sup>

## Valores morales y políticos

En segundo lugar, los nombramientos de todas las responsabilidades se basan en ciertos valores morales y políticos de tradición purépecha:<sup>24</sup> *Ánchikuriti*; una persona trabajadora, “para sí, para su familia y para la comunidad”,<sup>25</sup> proveedor de los suyos, destacado en los trabajos voluntarios, la *faena* del barrio y la contribución económica, así como en el trabajo o desarrollo de algún conocimiento, profesión, arte u oficio. *Jakájkuti*, una persona que cree y asume *su ser p’urhépecha*, que respeta la historia, la tradición y las instituciones de la comunidad. *P’urhéjtuki*, una persona que cumple con su deber, en la familia, en la comunidad y en la sociedad, *luchador, cumplidor*, responsable y experimentado en la conducción de su familia, barrio y comunidad. *Kaxúmbiti*, una persona de *enorme autoridad moral*, experimentada y ejemplo de vida, de mayor o mediana edad, pero siempre responsable en lo social y en lo familiar. *Marhuátspeti*, la persona que ha servido a la comunidad a lo largo de su vida sin deseo de poder ni lucro. *Jáyaskati (mímixeti)*, una persona investida de experiencia y sabiduría, de conocimientos intelectuales y prácticos, concedora del pensamiento, principios, normas, historia, tradición, oficios, técnicas, artes y saberes de la cultura purépecha, con capacidad de gestión, resolución, mediación y solución de problemas en lo general y en lo particular; digna de autoridad, moral, intelectual y política.

<sup>19</sup> Ibid., p. 148.

<sup>20</sup> Ídem.

<sup>21</sup> Ibid., p. 149.

<sup>22</sup> Ibid., p. 151.

<sup>23</sup> Ibid., p. 152.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 152-154.

<sup>25</sup> Mesri Hashemi-Dilmaghani, Parostoo Anita, “Cherani anapu juramukua jucharisti: Reconstitución del gobierno comunitario de Cherán”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 31 de julio de 2012. Consultado el 28 de octubre de 2012 en <<http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2012/07/31/cherani-anapu-juramukua-jucharisti-reconstitucion-del-gobierno-comunitario-de-cheran/>>.

Entre los criterios sociales, destaca la unidad familiar y la pertenencia y descendencia de una familia considerada de respeto hasta en cuatro generaciones. Igualmente, estar en el proceso de adiestramiento para el servicio, cumpliendo encargos, cargos, comisiones y representaciones, a través de trabajos familiares, *faenas* y cooperaciones económicas ante las que se presenta propositivo y voluntario, ya sea de manera interna, en los barrios, o en beneficio de la comunidad.

El servicio es una suerte de ordenamiento tradicional indígena *no dicho* pero que influye fuertemente en la confianza y credibilidad del *ireti* y su descendencia ante el pueblo. De esta manera, el respaldo y reconocimiento público de la comunidad se adquiere en la medida en que éste existe; más aún, el derecho a voz y voto y la posibilidad de ser electo o considerado para un cargo se adquiere con el trabajo voluntario demostrado.<sup>26</sup>

## **Estructura del Buen Gobierno Comunitario**

*La Asamblea de la Comunidad (K'eritángurikua)*. Es la instancia, pública y abierta, de participación y toma de decisiones; está formada por cada uno de los *ireticha* o comuneros, hombres y mujeres, con representación personal y directa (independiente de su representación barrial) con derecho a voz y voto sobre los asuntos fundamentales de la comunidad, tales como nombramientos, renovaciones y revocaciones del Concejo Mayor y Concejos Operativos, la información, valoración y aprobación o no de los asuntos de interés de la comunidad y todo lo concerniente al Estatuto General de Principios y Normas del Gobierno Comunal y el Plan de Desarrollo Integral.

*El Concejo Mayor (K'eri jánaskakua)*. Ejerce el mandato directo de la Asamblea de la Comunidad; se integra por doce consejeros, tres por cada uno de los cuatro barrios en que históricamente se divide la comunidad. Este es el órgano de gobierno propuesto a elección por usos y costumbres. Es la autoridad rectora y moral de la comunidad; sus funciones son orientar, regir, vigilar y evaluar los trabajos de los Concejos Operativos Especializados, así como el buen desempeño y ejercicio administrativo de sus integrantes, revisar el Plan de Desarrollo Comunal y someterlo para su análisis y aprobación a la Asamblea de la Comunidad. Con auxilio externo, realiza la auditoria de la Tesorería Comunal y de los Concejos Operativos Especializados. Formula y propone a las Asambleas de Barrios y a la Asamblea de la Comunidad el Estatuto General de Principios y Normas del Gobierno Comunal. La duración del cargo es de tres años (como todo gobierno municipal del Estado), con posibilidad de remoción si así lo acuerdan las Asambleas.

*La Tesorería Comunal (Tumina xajátakua)*. Es el órgano colegiado de administración, tanto de la recaudación interna (en relación con los Concejos Operativos Especializados) como de los ingresos públicos estatales y federales. Lo conforma un administrador de cada Barrio (cuatro en total) elegido por su Asamblea, ratificado por la Asamblea General y con el visto bueno del Concejo Mayor. Actúa en base a un Plan Anual conforme con el período de gobierno y el Plan de Desarrollo Comunal y en coordinación con los Concejos Operativos Especializados. Es la instancia responsable de la rendición de cuentas ante la Asamblea y el Gobierno del Estado.

*El Concejo Operativo Principal (Orhéjtsikuticha)*. Lo integran los cuatro consejeros responsables de cada uno de los seis Concejos Operativos Especiales llamados consejeros operadores. Funciona en pleno para la toma de decisiones, elaboración de propuestas y

<sup>26</sup> Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, p. 155.

solución de sus asuntos, así como para la vinculación con el Concejo Mayor y la Tesorería Comunal. Este Concejo define los principios rectores y directrices del Plan Integral de Desarrollo Comunal, proponiendo un Plan de Trabajo Particular proveniente, a su vez, de las Asambleas de Barrios, fogatas y barricadas. Elabora los informes semestrales y anuales de las gestiones y trabajos y establece las reglas de coordinación para el trabajo de los Concejos Operativos Especializados.

*Los Concejos Operativos Especializados (Orhéjtsikukua)*. Formado por el Concejo de Administración Local, el Concejo de los Asuntos Civiles, el Concejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, el Concejo de Administración de los Programas Sociales, Económicos y Culturales, el Concejo Coordinador de los Barrios y el Concejo de los Bienes Comunales. Cada Concejo es integrado por cuatro consejeros, uno por cada Barrio, elegido a través de su Asamblea. Se presentan a la Asamblea de la Comunidad para ser ratificados por el Concejo Mayor.

## Flexiones y reflexiones

Percibiendo una sugestiva afinidad entre los acontecimientos de Cherán y la plataforma crítica del sociólogo y filósofo del derecho Boaventura de Sousa Santos, realicé mi primera lectura de la primavera purépecha en clave de algunas de sus ideas: Sur, globalización contrahegemónica, solidaridad-reconocimiento y cosmopolitismo subalterno.

Primeramente, el Sur es, para el autor portugués, una metáfora del sufrimiento y dolor causados por el capitalismo global,<sup>27</sup> y así, *locus* privilegiado de su ecología de saberes y meta primordial de transformación social.<sup>28</sup> Cherán, evidentemente, es expresión de esta imagen.

Además, en su Plan de Desarrollo puede verificarse un espíritu cosmopolita muy claro, en particular, cuando la comunidad se plantea formar parte de un mundo más justo y equitativo que apuesta por el cuidado de la tierra y con el que comparte una integridad ecológica.<sup>29</sup> Una *poética de la solidaridad* definida de manera muy cercana a la solidaridad como fin del conocimiento-emancipación<sup>30</sup> es también evidente. En el mismo sentido, dos de las líneas de acción del documento plantean el espíritu cosmopolita del documento, la séptima, que comprende una educación con sentido global, y la línea ocho, “compartir la condición de Cherán con el mundo”.<sup>31</sup>

En otro sentido, la acción político-jurídica cheranense establece alianzas entre la comunidad y otros sectores de la sociedad (abogados, medios de comunicación, universidades, sindicatos, etc.), una condición distintiva del cosmopolitismo subalterno que nos permite hablar de una “solidaridad de los oprimidos”.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 420.

<sup>28</sup> Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur; la reinención del conocimiento y emancipación social*, México, Siglo XXI, 2009.

<sup>29</sup> Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, p. 16, 140, 166.

<sup>30</sup> Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, op. cit., p. 87. Ver también: Martucelli, Danilo, “Interculturalidad y globalización: el desafío de una poética de la solidaridad”, *Revista CIDOB d’afers internacionals*, no. 73-74, p. 91-121 y Mandujano Estrada, Miguel, “La solidaridad como reconocimiento”, en Martínez-Guzmán, Antar (coord.), *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*, Barcelona, CIDOB, 2013, pp. 45-60.

<sup>31</sup> Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, pp. 176, 179.

<sup>32</sup> Aragón Andrade, Orlando, “El legado del movimiento de Cherán o la interculturalidad como expresión del cosmopolitismo subalterno”, *La Jornada Jalisco*, año 6, no. 2136, 15 de abril de 2012, p. 7.

La otra idea fundamental en la plataforma de Santos es la de la distinción de dos direcciones posibles de la globalización: globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. La primera, en el caso que nos atañe, está representada muy claramente por la *Prospectiva Estratégica*<sup>33</sup> oficial sobre el Estado de Michoacán. En cambio, la dirección contrahegemónica es, de suyo, *rebelde*. Esto no significa que se promueva una vía violenta, sino que a diferencia de las teorías críticas contemporáneas que, centradas en la dicotomía estructura/acción se mantuvieron en el campo epistemológico del conocimiento como regulación, se propone, “la creación de subjetividades transgresivas.”<sup>34</sup> En otro lugar Santos toma de la física epicúrea la noción de *clinamen* para explicar el paso de la acción conformista a la acción rebelde.<sup>35</sup> A fin de cuentas, la importancia de este asunto radica en que las acciones rebeldes, una vez que se colectivizan, se convierten en la resistencia social al poder hegemónico y constituyen, ellas mismas, las distintas formas de la globalización contrahegemónica.<sup>36</sup>

Ahora bien, tratar de explicar casos como el de Cherán utilizando conceptos de un marco teórico ajeno comporta el peligro de violentar los términos de los verdaderos protagonistas. En la configuración de este trabajo nos hemos planteado muy seriamente este asunto, concluyendo que el cosmopolitismo subalterno no funciona como una teoría sino, más bien, como una *teorización*, es decir, una reflexión que parte de los hechos y no de un supuesto abstracto y trabaja con ese hecho/reflexión, histórica, sociológica y políticamente, para así generar un tipo de ciencia social decente que contribuya con la generación, transmisión y reproducción de un conocimiento prudente.

No obstante, y aunque la plataforma crítica de Santos es sensible al colonialismo y la *violencia matricial* que éste representa,<sup>37</sup> no comparte el protagonismo que la modernidad guarda (y no el capitalismo) en la lectura crítica de la modernidad/colonialidad.<sup>38</sup> En mi opinión, las particularidades del caso de Cherán, entre las que podemos contar la similitud entre el “buen vivir”<sup>39</sup> –el *suma qamaña* aymara, *sumak kawsay* quechua– y el Buen Gobierno, nos obligan a dar un *giro* decolonial y buscar, desde la experiencia misma de las víctimas, no ya una alternativa a lo establecido sino, mucho más allá, una opción vital.

<sup>33</sup> *Supra*, nota 15.

<sup>34</sup> Santos, Boaventura de Sousa, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSN, 2006, pp. 32-40.

<sup>35</sup> Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, p. 359.

<sup>36</sup> Santos, Boaventura de Sousa (coord.), *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 24.

<sup>37</sup> Santos, Boaventura de Sousa, *A gramática do Tempo: para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez, 2006. Ver, en particular, la introducción “Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro” y la parte II “A construção de mundos pós-coloniais”.

<sup>38</sup> Mignolo, Walter, *Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003. Del mismo autor: *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011.

<sup>39</sup> Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comps.), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2009.

# Libertad de expresión, ofensa y religión

Freedom of Expression, Offense and Religion

Irene BORAGNO GIL

Universidad de Málaga

*ireneboragno@gmail.com*

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

Este artículo analiza algunas confusiones que constituyen parte del trasfondo de los conflictos entre libertad de expresión y religión a los que hace referencia el informe del Consejo de Europa “Living Together: Combining Diversity and Freedom in 21st-century”. Una primera parte considera las limitaciones del principio del daño y de la ofensa y los problemas del lenguaje de la ofensa. En una segunda parte se distinguen dos planos de debate acerca de la libertad de expresión. Confundirlos dificulta la defensa de la libertad de expresión ante las exigencias de mayor limitación de la misma.

*Palabras Clave:* libertad de expresión, principio del daño, principio de la ofensa, religión.

**Abstract:**

This paper discusses confusions that make up some of the background of the conflict between freedom of expression and religion mentioned in the European Council's report "Living Together: Combining Diversity and Freedom in the 21st-century." The first part considers the difficulties of Mill's harm principle and Feinberg's offense principle, and underlines some problems of the language of offense. A second part identifies two levels of debate about freedom of expression. Confusing these two levels makes it difficult to defend freedom of expression against the demands of more restrictions against it.

*Keywords:* Freedom of Speech, Harm Principle, Offense Principle, Religion.

## **1. El informe "Living Together: Combining Diversity and Freedom in 21<sup>st</sup> Century"**

El pasado mes de mayo de 2011 el Grupo de Personas Eminentes del Consejo de Europa publicó el informe "Living Together: Combining diversity and Freedom in 21st-century"<sup>1</sup>. En él se presentan los retos planteados por el aumento de la discriminación y la intolerancia en los distintos países europeos, analizando los riesgos y sus fuentes, y proponiendo actuaciones que mejoren la convivencia. La intención última desde la que se abordan estas cuestiones es la defensa, frente al aumento de la discriminación y la intolerancia, de los valores de la democracia y los derechos humanos recogidos en la Convención Europea de Derechos Humanos, cuya vigilancia está encomendada al Consejo de Europa.

El informe reconoce la posible incompatibilidad entre la libertad de expresión y la libertad religiosa como uno de los principales retos a los que nos enfrentamos en la defensa y la garantía de los derechos humanos y, con ello, como un serio problema para la convivencia en las sociedades europeas. Se señala como una amenaza para la libertad, especialmente para la libertad de expresión, la exigencia de límites a dicha libertad por parte de ciertos grupos apelando al respeto a sus creencias religiosas y símbolos sagrados.

Además, en el informe se mencionan varios casos que ejemplifican esa posible incompatibilidad. En primer lugar hace referencia al caso Rushdie. En 1989 varios grupos musulmanes exigieron la censura de la novela *Los Versos Satánicos*, de Salman Rushdie. El centro de la polémica era la aparición de las mujeres del profeta Mahoma como prostitutas, dentro de un sueño de uno de los personajes de la novela. El informe también hace referencia al famoso caso de las caricaturas de Mahoma publicadas en el diario danés *Jyllands-Posten* en 2005, provocando en distintos países, tanto dentro como fuera de Europa, numerosas reacciones violentas por parte de grupos musulmanes.

Junto con estos dos casos mencionados en la última década se han producido en Europa muchos otros, como, por ejemplo, el asesinato en 2004 del director de cine Theo van Gogh a manos de un islamista holandés de origen marroquí<sup>2</sup>. El cineasta estaba amenazado por el

<sup>1</sup> Informe "Living Together: Combining diversity and freedom in 21st-century", Grupo de Personas Eminentes del Consejo de Europa, Mayo de 2011. URL= <http://human-rights-convention.org/2011/05/11/living-together-combining-diversity-and-freedom-in-21st-century-the-group-of-eminant-persons-presents-its-report/>

<sup>2</sup> Buruma, I., Asesinato en Ámsterdam, Barcelona Debate, 2007.

asesino a raíz de un cortometraje en el que se realizaba una crítica a la violencia contra la mujer en el islam. El cortometraje estaba basado en un guión realizado por Ayaan Hirsi Ali, autora de *Yo acuso*<sup>3</sup> y ex diputada holandesa, cuya figura destaca por sus duras críticas a las políticas multiculturales y al islam, así como por la defensa de la libertad de expresión. Ella también estaba amenazada por el asesino de Theo van Gogh y abandonó Holanda tras el asesinato. Otro caso relevante en relación con los conflictos entre libertad religiosa y libertad de expresión, es el procesamiento del político holandés Geert Wilders por sus declaraciones en contra del islam; por ejemplo, que el Corán es un “libro fascista”<sup>4</sup>.

Como señala David Van Mill<sup>5</sup>, la discusión sobre los límites de la libertad de expresión siempre mantiene su relevancia en toda sociedad liberal que realmente lo sea, pues los límites a la libertad de expresión siempre serán un asunto controvertido allí donde la libertad sea algo especialmente valioso. No obstante, casos como los anteriores han dado auge a las discusiones sobre la libertad de expresión, sus límites y el valor que debe concedérsele. En gran medida, ese auge se debe a que las discusiones sobre la libertad de expresión se producen en la actualidad en el contexto de la globalización. En dicho contexto, una expresión que en un determinado lugar no tiene grandes repercusiones llega inmediatamente a otro lugar, a menudo lejano, en el que sí que las tiene. También el creciente pluralismo cultural, étnico y religioso que caracteriza a las sociedades europeas hace aún más relevante el debate sobre los límites de la libertad de expresión. La diversidad de creencias y concepciones del bien, en la medida en que no sólo son diferentes, sino antagónicas e irreconciliables, genera conflictos a la hora de decidir qué vamos a considerar digno de proteger frente a ciertas conductas comunicativas. Además, atendiendo a distintas concepciones de lo bueno, distintos grupos de individuos discrepan en lo que se refiere al valor que debe concedérsele a la libertad de expresión al compararla con otros valores.

Hay que añadir que los debates en torno a la libertad de expresión y la libertad religiosa han sido objeto de especial atención en las sociedades occidentales cuando la religión en cuestión ha pasado a ser el islam y, con ello, cuando dichos debates han comenzado a presentarse como conflictos entre Occidente e Islam. En este contexto, buena parte de las protestas frente a ciertos usos de la libertad de expresión han adoptado un carácter violento. Un claro y reciente ejemplo de ello han sido las protestas en Egipto y Libia por el tráiler “La inocencia de los musulmanes”<sup>6</sup>. La violencia es el factor que, de un modo más determinante, ha hecho urgente abordar el asunto de los límites de la libertad de expresión, atendiendo de un modo especial a los casos de expresiones críticas con las creencias religiosas. Casos como el de las caricaturas de Mahoma o el asesinato de Theo Van Gogh están marcados por unas circunstancias políticas, sociales y culturales que no se pueden obviar, pero, sobre todo, son las reacciones violentas contra ciertos usos de la libertad de expresión lo que acaba convirtiendo el debate sobre los límites de la libertad de expresión en un asunto cuyo tratamiento no se puede postergar.

<sup>3</sup> Hirsi Ali, A., *Yo acuso*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

<sup>4</sup> “El Corán es un libro fascista que incita a la violencia”, en *El País* [ELPAÍS.com], 27 de Marzo de 2008. URL=[http://internacional.elpais.com/internacional/2008/03/27/actualidad/1206572424\\_850215.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2008/03/27/actualidad/1206572424_850215.html)

<sup>5</sup> Van Mill, D. "Freedom of Speech", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/freedom-speech/>

<sup>6</sup> “La ira islamista contra EE. UU. se extiende por los países musulmanes”, en *El País* [ELPAÍS.com], 15 de Septiembre de 2012. URL=[http://internacional.elpais.com/internacional/2012/09/14/actualidad/1347609393\\_596938.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2012/09/14/actualidad/1347609393_596938.html).

Todas las reacciones que estos casos han suscitado están fuertemente determinadas por dichas circunstancias. Grupos radicales islamistas aprovechan la confusión de las protestas contra ciertos usos de la libertad de expresión en Occidente para cometer actos violentos; la clase política de Occidente, en general, llama a la responsabilidad; creyentes católicos occidentales rechazan un doble rasero a la hora de limitar las expresiones críticas con creencias religiosas según de qué religión se trate; partidos anti-musulmanes, dada la posición adoptada por el resto de la clase política, se adueñan del discurso de la libertad de expresión y se sirven de las reacciones violentas de una parte de la población musulmana como uno de sus principales argumentos en contra del islam en general. La sensación que queda tras examinar distintas reacciones ante estos casos es la de estar ante un panorama confuso en el que se mezclan las cosas. Así, es difícil criticar un determinado uso de la libertad de expresión sin que parezca que se justifica una reacción violenta contra ello, ni se puede criticar una creencia sin estar causando una ofensa injustificada a aquel que la mantiene. Toda esta confusión dificulta ver dónde queremos fijar el límite a partir del cual es legítimo interferir coactivamente en la libertad de expresión en materia de religión.

Este artículo analiza algunas confusiones que constituyen parte del trasfondo de los conflictos entre libertad de expresión y religión a los que hace referencia el informe “Living Together”. En una primera parte del trabajo se consideran las limitaciones de dos principios clásicos liberales, el principio del daño ofrecido por John Stuart Mill y el principio de la ofensa de Joel Feinberg, prestando especial atención a las dificultades que plantea el lenguaje de la ofensa. En una segunda parte distinguiré dos planos en los que se puede debatir acerca de la libertad de expresión. Como se argumentará, se trata de dos planos del debate que a menudo se mezclan en las discusiones, y cuya confusión dificulta aún más la defensa de la libertad de expresión ante las presiones para que se imponga una mayor limitación de la misma.

## **2. Daño y ofensa**

Al abordar el asunto de los límites que el estado puede imponer a la libertad de expresión, en este caso centrándonos en expresiones referidas a cuestiones religiosas, no pueden dejar de mencionarse al menos dos principios a partir de los cuales se ha intentado establecer cuándo se puede limitar legítimamente la libertad de expresión. El primero es el principio del daño enunciado en 1859 por John Stuart Mill<sup>7</sup>. Según Mill, debe haber libertad de profesar y discutir cualquier doctrina, por inmoral que pueda parecer, y debe haber una libertad absoluta para tratar cualquier tema (práctico o especulativo, científico, moral o teológico). El único motivo legítimo para que el poder limite esa libertad es que se perjudique a otro, que se le cause un daño. El problema es que no es tan fácil determinar cuándo hay daño. Esta cuestión bien merecería un extenso trabajo dedicado exclusivamente a ello. Pero para lo que aquí nos interesa podemos considerar causar daño como la acción que tiene como consecuencia invadir los derechos de los otros. Eso sí, causar daño no es razón suficiente, sino sólo necesaria, porque no siempre que se causa un daño a otro tenemos una razón concluyente para interferir en la libertad del agente. Además, Mill señala que esa consecuencia dañina o lesiva para los intereses o derechos de otros debe seguirse del discurso que se trate de manera clara y directa. Está claro que esto ocurre no muy frecuentemente, por lo que el principio de Mill justifica la limitación de la libertad de expresión por parte del Estado en muy pocas ocasiones.

<sup>7</sup> Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

En gran medida por este motivo, en el debate sobre los límites de la libertad de expresión ha adquirido un importante papel un principio alternativo al de Mill, el principio de la ofensa, propuesto por Joel Feinberg<sup>8</sup>. Según Feinberg, el principio del daño es demasiado exigente a la hora de legitimar el empleo de la coacción para limitar la libertad de expresión. Dicho principio no justifica la limitación de la libertad de expresión en casos en los que intuitivamente muchos piensan que se ha ido demasiado lejos. Ante esto, Feinberg trata de completar la aportación de Mill especificando varios modos en que una expresión puede causar de manera directa un daño que justifica la interferencia mediante coacción en esa libertad, y pueden reunirse bajo cinco títulos: difamación y verdad maliciosa, invasión de la privacidad, provocación de pánico, provocación de violencia vengativa e incitación al crimen o la insurrección. Pero además, Feinberg sostiene que la limitación de la libertad de expresión mediante coacción no es legítima sólo en caso de causar un daño a otros, sino también en el caso de expresiones altamente ofensivas. Ahora bien, Feinberg señala que ofender a alguien es menos grave que causarle un daño y que, por tanto, en el caso de traspasarse el límite, la sanción debe ser menor.

Por supuesto, igual que en el principio del daño nos encontrábamos con la dificultad de determinar qué debe entenderse como daño, en el caso del principio propuesto por Feinberg es necesario aclarar qué es una ofensa. Si bien no podemos solucionar aquí dicha cuestión, sí puede decirse que, al menos intuitivamente, ofensivo es aquello que provoca un estado mental perturbador o desagradable. Quizás por esta última dificultad mencionada, existen conflictos a la hora de aplicar el principio de Feinberg. De hecho, muchas de las reacciones a los casos citados son muestra de la confusión que existe acerca del asunto de la ofensa: ante el hecho de que muchos de los ofendidos reclaman que no tienen derecho a ofenderles, otros entienden que la libertad de expresión incluye el derecho a decir cosas que pueden ofender.

De todas formas, algunos autores cuestionan la pertinencia de considerar los problemas relacionados con los conflictos entre la libertad de expresión y la religión en términos de ofensa. Es el caso de Peter Jones, quien, en su trabajo “Religious Belief and Freedom of Expression: Is Offensiveness Really the Issue?”<sup>9</sup>, trata de explicar las claves del éxito y los problemas que presenta lo que él llama el lenguaje de la ofensa en el contexto de sociedades con diversidad religiosa. Señala que la principal causa del triunfo del lenguaje de la ofensa es que funciona como denominador común entre personas que mantienen creencias diferentes e incompatibles. Un grupo puede rechazar las creencias de otro, y al mismo tiempo reconocer la ofensa que se sufre cuando las creencias o los propios símbolos sagrados son atacados. Esto es posible porque desde el lenguaje de la ofensa se puede diferenciar la experiencia de la ofensa de las creencias en cuestión. Que el lenguaje de la ofensa funciona en el contexto de la diversidad religiosa como común denominador se puede comprobar en el hecho de que, ante el caso de las caricaturas, una actitud frecuente entre los creyentes cristianos europeos es pedir que no haya un doble rasero, es decir, comparan lo que pueden sentir los musulmanes ante las caricaturas con lo que ellos pueden sentir ante parodias, críticas o burlas de lo que ellos consideran sagrado.

Pero otra clave del éxito del lenguaje de la ofensa puede hallarse, según Jones, en la vergüenza. Formular una queja en el lenguaje de la ofensa evita la vergüenza (e incluso el rechazo social) de parecer arrogante e irrespetuoso en una sociedad acostumbrada a la diversidad religiosa, y en la que, por lo tanto, no está bien considerado que nadie trate de

<sup>8</sup> Feinberg, J., *Offense to others: the Moral limits of the criminal law*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

<sup>9</sup> Jones, P., “Religious Belief and Freedom of expression: Is Offensiveness Really the Issue?” en *Res Publica*, 17 (1): 75-90, 2011.

imponer a otro el modo de comportarse que prescribe su religión. Al formular la queja apelando a una ofensa únicamente se está haciendo una afirmación acerca de uno mismo, se informa de que la conducta de otro le ha hecho sufrir una experiencia desagradable.

¿Cuáles son los problemas de este lenguaje? El principal problema es precisamente el hecho de que formulando nuestra queja en el lenguaje de la ofensa estamos afirmando únicamente una experiencia mental propia. Por tanto, el fundamento de la queja no puede comprobarse, sino que hemos de contentarnos con el informe en primera persona de aquel que se queja. Es decir, el lenguaje de la ofensa es incontrolable, en el sentido de que no hay manera de saber cuándo alguien sufre realmente una experiencia mental desagradable u ofensa. Además, las personas pueden ser más o menos susceptibles de sentirse ofendidas. Centrándonos en los casos de expresiones sobre cuestiones religiosas consideradas ofensivas, miembros de comunidades religiosas cuyos miembros no hayan tenido que enfrentarse tradicionalmente al ambiente de una sociedad plural, en la cual la convivencia conlleva tener que soportar ciertas molestias o experiencias que no son agradables, serán especialmente susceptibles. Una consecuencia indeseable de todo esto puede ser que se trate injustamente de manera desigual a distintas comunidades religiosas en función de la susceptibilidad de sus miembros.

Lo cierto es que el mismo Feinberg reconoce las dificultades que plantea la ofensa como posible fundamento de la limitación de la libertad de expresión. Algunos individuos son demasiado susceptibles, mientras que otros pueden serlo muy poco, respecto a una misma cuestión. Por ello Feinberg señala que hay muchos factores a tener en cuenta al decidir si la libertad de expresión debe ser limitada a causa de una ofensa, por ejemplo, la intensidad de la misma, el número de personas ofendidas o la inevitabilidad de la ofensa. En general, puede decirse que ésta es la actitud que se mantiene en la mayoría de las democracias liberales.

Por el momento, la principal idea que me interesa subrayar aquí, tras considerar el principio de Mill y el de Feinberg, es que no hay un principio para la legítima limitación de la libertad de expresión que nos señale una frontera bien definida. Con ello se pone en evidencia la importancia de sopesar, de deliberar, de ponderar el valor de distintas cosas valiosas en juego a la hora de decidir ante qué tipo de expresiones es legítima la intervención de la sociedad. Además, quizás habría que señalar que la imagen topográfica de la frontera puede ser engañosa (hasta aquí está lo permitido, y justo a partir de esta línea todo lo no permitido), entre otras cosas porque hace pensar en la posibilidad de que la permisibilidad de los distintos usos de la libertad de expresión puede venir determinada de una vez por todas de la mano de un principio filosófico. En lugar de esto, quizás sería más realista, aunque puede que menos reconfortante, quedarse sencillamente con la idea de que tenemos distintos tipos de razones (razones no necesariamente concluyentes o definitivas) para considerar la permisibilidad o no de determinadas conductas comunicativas.

### **3. Dos planos en los debates sobre libertad de expresión**

Ahora bien, es importante señalar antes de continuar que tanto los principios del daño y de la ofensa como esta idea de la importancia de la deliberación son, en principio, aplicables al momento en que nos preguntamos en qué casos o por qué razones es legítimo que el Estado interfiera coactivamente en la libertad de expresión de los individuos. Aunque indudablemente estén estrechamente relacionados con ello, los principios del daño y de la ofensa no son principios que se suelen emplear de manera directa para señalarnos qué uso debemos hacer de nuestro derecho a expresarnos libremente. No obstante, los individuos pueden orientar su conducta con la intención de no hacer daño u ofender a

otros. Hasta ahora nada se ha dicho en este artículo de una segunda cuestión: ¿qué debo o no debo hacer en el ejercicio de mi libertad de expresión? ¿Cómo debe ejercer cada individuo esa libertad?

Distinguir estos dos niveles no está de más, pues nos permite plantearnos si los límites que la sociedad pueda imponer legítimamente sobre la libertad de expresión deben coincidir con los límites que cada cual decida no traspasar al hacer uso de su libertad, más allá de lo que esté permitido. La diferencia entre los dos niveles que trato de distinguir puede ejemplificarse con el caso del político holandés Geert Wilders y su afirmación “el Corán es un libro fascista”. Partiendo del principio del daño, del de la ofensa, o de cualquier otro principio acerca de la legítima limitación de la libertad de expresión que pudiésemos considerar, podría ser que no encontrásemos una relación clara y directa entre dicha expresión y aquello que legitime la limitación de la libertad de expresión. Por ejemplo, desde la perspectiva del principio del daño, podría no encontrarse una conexión clara entre la expresión de Wilders y una invasión de derechos de otros individuos. Y podríamos estar de acuerdo en que, por ello, por no hallar dicha conexión, no sería legítimo prohibir expresiones como la de Wilders. Este sería uno de los planos en el que podemos debatir acerca de la libertad de expresión.

Pero hay otro plano distinto en el que puede debatirse acerca de una expresión polémica, aunque vinculado por supuesto con el anterior. Se trata del relacionado con el uso que hacemos de esa libertad. En este plano, aunque mantuviésemos lo dicho anteriormente, –que el Estado no puede limitar coactivamente expresiones como la de Wilders–, podemos considerar que al realizar una crítica del Corán, Wilders podría haber hecho uso de su derecho a expresarse libremente de otro modo o, como suele decirse, que podría haber hecho un uso más responsable o más prudente de su libertad.

Por tanto, podría ser que la expresión de Wilders no estuviese dentro de lo que legítimamente justifica la intervención de la sociedad en la libertad de un individuo para expresarse libremente, pero sí estar dentro de lo que moralmente consideramos que no debería haber dicho a pesar de tener la posibilidad de decirlo sin que se le impidiese. En definitiva, los dos planos que estoy tratando de distinguir coinciden con: 1) lo que acordamos que *se puede o no se puede* hacer sin sufrir la intromisión del resto de la sociedad en el uso de nuestra libertad de expresión y 2) lo que consideramos que *se debe o no se debe* hacer al ejercer esa libertad. El primer plano tiene que ver con la relación entre el individuo y los poderes públicos. El segundo, con un juicio moral del propio individuo acerca de cómo usar su libertad, o acerca de cómo la usa el prójimo.

#### 4. El ejercicio del derecho a la libertad de expresión

Aclarada la distinción entre los dos niveles en que podemos debatir acerca de los límites de la libertad de expresión, quisiera detenerme ahora en el que se refiere a nuestro uso de la libertad de expresión. Como se ha explicado, en el primer nivel, en el que versa sobre los legítimos límites que la sociedad puede imponer a la libertad de expresión, la mera apelación a la libertad de expresión como un principio fundamental de toda sociedad liberal y democrática no es suficiente, sino que necesitamos considerar otros factores o sopesar distintas razones. De un modo similar, en el segundo nivel de discusión, en el que nos preguntamos cómo hacer uso de esa libertad, no es suficiente apelar simplemente a nuestro derecho a la libertad de expresión. Si, como hemos visto, la respuesta a la primera cuestión no puede venir dada de una vez por todas por ningún principio que determine una frontera bien definida entre lo permisible y lo no permisible, ¿por qué el modo en que

debemos hacer uso de nuestra libertad va a venir dado sencillamente en una serie de textos legales, igualmente, de una vez por todas?

Que algo pueda hacerse, en el sentido de estar permitido sin que otros puedan impedírmelo de manera legítima, no es una razón para actuar de tal modo, y mucho menos, la justificación moral de una acción. Aunque, claro está, puede ser una razón para defendernos si otros intentan interferir en nuestra libertad. Para ejercer nuestro derecho a expresarnos libremente de manera adecuada no sólo tenemos que saber qué está permitido, sino también, dentro de lo que está permitido, que en una sociedad libre debe ocupar un amplio espacio, qué cosas creemos que debemos decir y cómo decirlos. Y es importante subrayar que sostener que a veces debemos evitar expresarnos de ciertas maneras, aunque se nos permita hacerlo, no significa promover la autocensura ni es contrario a la defensa de la libertad de expresión. De hecho, un defensor acérrimo de la libertad de expresión como Mill se refiere en *Sobre la libertad* a la moralidad de la discusión y a la inutilidad de un discurso intemperante. Respecto a la moralidad en la discusión señala:

[...] debe reconocerse el merecido honor a quien, sea cual sea la opinión que sostenga, tiene la calma de ver y la honradez de reconocer lo que en realidad son sus adversarios y sus opiniones, sin exagerar nada que pueda desacreditarlas ni ocultar lo que pueda redundar en su favor. Ésta es la verdadera moralidad en la discusión pública [...] <sup>10</sup>.

Y respecto a las expresiones ofensivas y a un discurso intemperante advierte Mill que:

En general, las opiniones contrarias a las comúnmente admitidas sólo pueden lograr ser escuchadas mediante una estudiada moderación de lenguaje y evitando lo más cuidadosamente posible toda ofensa inútil [...] <sup>11</sup>.

Ahora bien, alguien podría decir que, a pesar de que se haga hincapié en la importancia de la deliberación o de la moralidad de la discusión, sigue estando abierta la cuestión de qué hacer ante expresiones especialmente radicales y provocadoras que atacan creencias y símbolos religiosos o a los creyentes mismos. Es interesante recordar que el propio Mill, pese a que subraya esa necesidad de la moralidad de la discusión y la inutilidad de un discurso ofensivo, no considera que la limitación coactiva de la libertad de expresión sea legítima por el simple hecho de que la expresión en cuestión sea ofensiva o radical. Mill rechaza las expresiones radicales u ofensivas, el discurso intemperante, pero no piensa que tales conductas comunicativas deban tratar de eliminarse mediante la coacción. Su principal argumento, que aquí suscribo, es que las expresiones que según la opinión comúnmente admitida, puedan parecer radicales tienen una función insustituible, dada la falibilidad del conocimiento humano. En primer lugar, esas expresiones podrían ser verdaderas, y prohibiéndolas estaríamos privándonos de la posibilidad de corregir nuestro error. Por otro lado, podrían, aun no siendo verdaderas, contener algo de verdad. Pero además, si dichas expresiones son erróneas, ya sea sólo por su contenido, o también y especialmente por su carácter radical, el enfrentarnos a esas opiniones hace más fuerte y mejorará nuestra argumentación a favor de la posición ya mantenida. Añado a los argumentos de Mill que el mismo hecho de que haya lugar para ciertas expresiones poco adecuadas, molestas o radicales puede ser visto como el precio y la prueba de que hay libertad. ¿Qué hacer entonces ante este tipo de conductas comunicativas, si no es esperar que se prohíban?

<sup>10</sup> Mill, J. S., *Sobre la libertad*, op. cit., p. 125.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 124.

Para responder a esta pregunta creo que es muy útil haber distinguido previamente los dos planos presentes en las discusiones sobre la libertad de expresión. Ya se ha dicho que la discusión ante una expresión que consideremos radical no acaba en el caso de que en el primer plano se llegue al acuerdo de que no puede ser prohibida legítimamente, pues también podemos considerarla en un segundo plano: ¿debió expresarse de tal modo quien lo hizo? Como he explicado, este plano versa no sobre cuándo está justificado limitar coactivamente la libertad de los individuos, sino con un juicio moral del propio individuo acerca de cómo usar su libertad, o acerca de cómo la usa el prójimo. Y con esto último tiene que ver precisamente lo que hay que hacer ante las expresiones que consideremos radicales. Independientemente de que sean permisibles o no, ante expresiones de otros podemos, haciendo precisamente uso de nuestra libertad de expresión, realizar un juicio moral crítico acerca de las mismas, pedir una justificación moral al autor o emisor, ofrecer argumentos en contra de la corrección de dicha expresión, defender nuestra posición. En esta línea se encuentra la postura adoptada por Timothy Garton Ash, miembro del Grupo de Personas Eminentes. En el artículo Necesitamos más libertad de expresión<sup>12</sup> defiende, al hacer referencia a la declaración de Geert Wilders en contra del Corán, que las expresiones radicales que se sitúan en los límites de la libertad de expresión deben combatirse no desde los tribunales, sino desde la política, desde más libertad de expresión, y oponiéndonos a partir de argumentos racionales. En definitiva, el debate acerca de una determinada expresión no tiene por qué consistir únicamente en si estaba permitido o no expresarse de tal modo, ni por supuesto en ver si habría que modificar esta o aquella ley para que fuese de otra manera.

Sin duda se debate demasiado sobre eso último, que entraría en el primer plano que antes he distinguido, y muy poco sobre la cuestión de cómo hacer mejor uso de nuestra libertad de expresión. Los que se declaran ofendidos exigen al Estado una mayor interferencia mediante coacción en la libertad de expresión. Los que son acusados de expresarse de un modo ofensivo o radical apelan a su derecho a expresarse libremente. Es decir, los primeros exigen que se limite más lo que está permitido decir en materia de religión, y los segundos se amparan en lo que de hecho está permitido decir sin que el Estado esté legitimado a interferir coactivamente. De esta manera, ambas partes permanecen en el nivel de discusión acerca de la interferencia del Estado en la libertad de expresión, como si no hubiera nada más que discutir.

## Conclusión

El punto de partida de este artículo ha sido la posible incompatibilidad entre libertad de expresión y libertad religiosa a la que hace referencia el informe *Living Together* publicado en 2011 por el Consejo de Europa. Los autores del informe subrayan el hecho de que, ante distintos casos como el de Salman Rushdie o las caricaturas de Mahoma, distintos grupos de creyentes se quejaban al sentirse ofendidos porque sus creencias o símbolos religiosos habían sido atacados y exigían una mayor limitación de la libertad de expresión. Como se ha mostrado en la primera parte del texto, principios como el del daño o el de la ofensa no pueden darnos una solución definitiva a este tipo de conflictos. Ni el principio propuesto por Mill ni el propuesto por Feinberg nos permiten determinar de una vez por todas cuáles

<sup>12</sup> Garton Ash, T., "Necesitamos más libertad de expresión", en El País [ELPAÍS.com], 16 de Julio de 2011. URL=[http://www.elpais.com/articulo/opinion/Necesitamos/libertad/expresion/elpepiopi/20110516elpepiopi\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/Necesitamos/libertad/expresion/elpepiopi/20110516elpepiopi_4/Tes)

son los límites que el Estado debe imponer a la libertad de expresión. Pero, como se ha argumentado en la última parte del trabajo, las discusiones sobre los conflictos entre libertad de expresión y religión se han centrado demasiado en la cuestión referida a los límites a la libertad de expresión por parte del Estado. Existe un segundo plano en el que es importante debatir acerca de la libertad de expresión, el referido al uso que hacemos o hacen otros del derecho individual a expresarse libremente.

Creo que uno de los problemas que se ocultan tras la posible incompatibilidad entre libertad de expresión y libertad religiosa a la que hace referencia el informe *Living Together* es precisamente que las discusiones sobre la libertad de expresión en materia de religión se centran excesivamente en la cuestión de los límites que el Estado debe imponer a la misma. Si ante las quejas de los que se consideran ofendidos por nuestras expresiones apelamos una y otra vez sencillamente a nuestro derecho a expresarnos libremente y a que la ley nos ampara al expresarnos de tal modo, lo más seguro es que aquellos que se quejan exijan que se impongan más límites a ese derecho. En cambio, desplazando la discusión a la cuestión del uso de la libertad de expresión, se abre la posibilidad a la crítica y la autocrítica, al intercambio de argumentos acerca de cómo debe hacerse uso de nuestros derechos o acerca de cómo debe expresarse la crítica de una creencia o una tradición. Atender más a la cuestión del uso de la libertad de expresión que a los límites que el Estado debe establecer para la misma es precisamente lo que parecen reclamar los autores del informe *Living Together*:

[...] defendemos firmemente el derecho a la libertad de expresión, que no debe restringirse, ni en la legislación ni en la práctica, para aplacar la intimidación violenta. Al mismo tiempo, creemos que no se puede dejar de responder a las declaraciones públicas que tienden a construir o a reforzar los prejuicios públicos contra los miembros de cualquier grupo, en particular miembros de minorías, inmigrantes o personas de origen migrante reciente. Un mensaje central de nuestro informe es reducir al mínimo las exigencias establecidas legalmente y potenciar al máximo la persuasión.<sup>13</sup>

Fijar como un principio central del informe que se maximice la persuasión y se minimice la coacción no es distinto de aconsejar prestar más atención a cómo debe ser ejercido el derecho a expresarse libremente, e ir más allá del debate acerca de si deben existir límites más estrictos a dicha libertad.

<sup>13</sup> “La convivencia en la Europa del siglo XXI”, en *El País* [ELPAÍS.com], 7 de Mayo de 2011. URL= [http://elpais.com/diario/2011/05/07/opinion/1304719204\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2011/05/07/opinion/1304719204_850215.html).

# El Estado-guerra democrático. Una aproximación al pensamiento de Santiago López Petit

The Democratic War-State: An Approach to the Thinking of  
Santiago López Petit

Vicente ORDÓÑEZ ROIG

Universitat Jaume I - Castellón

Recibido: 10/10/2012

Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

El nuevo Estado Mundial que surge a partir de lo que Santiago López Petit ha venido denominando el *acontecimiento 11 de septiembre* es un Estado obsesionado por el establecimiento de la seguridad y el orden. El establecimiento de la seguridad y el orden pasa, sin embargo, por la transformación del Estado en Estado-guerra: una entidad legitimada para utilizar organizadamente la violencia. Desde la perspectiva de Santiago López Petit, esta transformación sólo será posible si el Estado se reteologiza, adquiere los atributos del Estado Absoluto y lleva a cabo una efectiva interpretación de la realidad.

*Palabras clave:* Política, Estado, Acontecimiento, Libertad, Interpretación.

**Abstract:**

The new World-State, arising from what Santiago López Petit has been calling The September 11th Event, is obsessed with the establishment of security and order. The establishment of security and order happens nevertheless through the transformation of the State into a War-State, uniquely legitimized to use organized violence. According to Santiago López Petit, this transformation will only be possible if the state re-theologizes itself, acquiring the attributes of an Absolute State and developing a successful interpretation of reality.

*Keywords:* Politics, State, Event, Freedom, Interpretation.

Nuestra realidad es un plano abierto sin salida. No hay afuera, no existen territorios ajenos a la multirrealidad desplegada por el proceso de globalización neoliberal. Hoy, cuando la conciencia ha sido conquistada por el capitalismo y la democracia ha sido subsumida en el mercado, el espacio reticular global se autoimpone como el último referente, una suerte de *hyper ouranos tópos* absoluto al que todo tiende y del que todo emana. En este contexto de flujo constante y continuo de capital y mercancías, de deslocalización de la producción y creación de monopolios, la violencia se extiende como consecuencia de la precariedad que la globalización neoliberal genera, produce y reproduce. La violencia, ubicua, está presente a un mismo tiempo en todas partes -no hay más que hacer la experiencia de abrir un periódico un día cualquiera: “la oposición siria denuncia la muerte de hasta 40 personas en varios puntos del país”; “el gobierno sudanés dice que sus tropas han *liberado* Heglig”; “fallecen seis jóvenes en Nuevo León a manos de un grupo armado”; “EEUU planea entregar a Israel 514 millones de euros para un sistema antimisiles”; “Puig lanza una web para delatar”; etc. Si la violencia forma parte de nuestra cotidianidad, ¿cómo reconducir esa conflictividad caótica? ¿Cómo aplacar la violencia y lograr, al tiempo, una suerte de armonía social, política, instrumental? La armonía, originariamente, no es sino conexión, juntura, enlace y, por tanto, convención, acuerdo, equilibrio de elementos diversos. El carácter sintético de la armonía no debe perderse de vista si lo que uno desea es aprehender la utilización política de la misma, entendida desde el ideario neoliberal imperante como *orden* y asociada intencionadamente con el discurso del civismo y la paz. ¿Qué argumentos podrían esgrimirse contra la armónica convivencia pacífica? ¿Quién no desearía vivir en un Estado ordenado y seguro? En el organigrama neoliberal cada elemento que integra el cuerpo social debe, como los intervalos musicales regulares, ocupar su puesto en el sistema. Incluso el malestar debe ser administrado a través de una microeconomía subrepticia y alienante con el fin de que pueda resultar altamente productivo. Porque entre conflicto y armonía no hay necesariamente antinomia: el conflicto, transustanciado, puede traer consigo nuevas formas de equilibrio. Ahora bien: ¿cómo se produce el orden en esta nueva fase de acumulación y mercantilización capitalista? ¿Cómo es posible lograr la estabilidad y la paz por medio de la coacción, el terror, la violencia? ¿Desde qué ordenamiento jurídico podría legitimarse la fuerza que el Estado despliega para combatir al otro, al enemigo en sentido óptico? Algunas de estas preguntas encuentran respuesta en la obra de Santiago López Petit. Intentaremos acotarlas con el fin de determinar la relación política que existe entre guerra y Estado.

## 1. Del Estado al Estado-guerra

La crisis del Estado en la era de la globalización neoliberal es indudable. La impotencia del Estado para regular las esferas de la producción y el intercambio económico y social indica que la soberanía del Estado es una soberanía decreciente, declinante, decadente. El debilitamiento del Estado se muestra en toda su crudeza en lo que Santiago López Petit ha venido denominando el “acontecimiento 11 de septiembre”<sup>1</sup>. Según López Petit, el atentado del 11 de septiembre supone, además del fin del discurso de la postmodernidad, el mayor gesto nihilista de la historia: su fuerza de irrupción es tal, que no puede haber respuesta posible por parte del Estado. Y es que el *acontecimiento* disuelve el mundo de los simulacros y hace que el orden estalle en pedazos: la fragmentación del orden lleva a la desfundamentación del poder porque ese gesto nihilista pone de manifiesto que el poder, fundamento del orden, no sólo es vulnerable, sino que se asienta sobre nada. Este raquitismo del Estado genera, además de incertidumbre, imprevisibilidad, inseguridad. “La inseguridad que se ha producido es un miedo al miedo cuya neutralización sólo puede venir de la mano de un cambio radical en el propio Estado. Eso es lo que ha sucedido. Definitivamente hemos pasado del Estado-crisis al Estado-guerra”<sup>2</sup>. El Estado Mundial que nace con la coalición antiterrorista a partir del 11 de septiembre no tiene más remedio que emprender una fuga hacia adelante y transformarse en Estado-guerra. Porque el fracaso absoluto de un Estado que no puede ni preservar ni defender a sus súbditos, provoca que la política efectiva gire desde ese instante en torno a dos conceptos: la seguridad y su correlato, la guerra. Sólo si realizamos el desplazamiento desde el Estado al Estado-guerra estaremos en condiciones de entender cómo la guerra se ha convertido en una actividad que tiene su fin en sí misma y se justifica autónomamente.

En el Estado-guerra la guerra no es la prosecución de la política por otros medios, como pensaba Clausewitz: el Estado-guerra no nace para poner fin a la guerra, sino para desplegarla. Ahora bien, la guerra se presenta como una acción política necesaria porque coincide con lo que es éticamente justo: el mantenimiento del orden y la seguridad, la consecución de una paz perpetua y universal, la apelación a valores esenciales de justicia, solidaridad, humanidad, etc. Como señalan Michael Hardt y Antonio Negri, a partir de la guerra del Golfo se recupera un concepto que la Modernidad tanto se esforzó en eliminar: el *bellum iustum*. “Cuando un Estado se halla ante una amenaza de agresión que puede poner en peligro su integridad territorial o su independencia política, tiene un *ius ad bellum*”<sup>3</sup>. Es el Estado-guerra quien legítimamente escoge su enemigo y crea su pueblo porque únicamente el Estado-guerra tiene derecho a hacer la guerra. Entonces, ¿quién es el enemigo, quién el pueblo? El enemigo surge de ese gran relato unificador que enmascara una realidad de por sí opaca: Occidente frente al Mal. Antes el Mal quedaba circunscrito a los países comunistas que atentaban contra toda una serie de valores inalienables: libre circulación de mercancías, exaltación de los particularismos e individualismos, antiestatalismo, propiedad privada, etc. Hoy, el enemigo a combatir es el terrorismo<sup>4</sup>. ¿Y el

<sup>1</sup> El tema es desarrollado ampliamente en su libro *El Estado-guerra*. Una primera elaboración, sin embargo, puede encontrarse en el número 158 de la revista *El Viejo Topo*, editado en noviembre de 2001: “El acontecimiento 11 de septiembre. Polifemo busca a su enemigo”, pp. 55-59.

<sup>2</sup> Santiago López Petit, *El Estado-guerra*, Hondarribia, Hiru, 2003, p. 24.

<sup>3</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 28.

<sup>4</sup> Cabe señalar que bajo el paraguas del concepto “terrorismo” se da cobijo, no sólo a bandas armadas, organizaciones o grupos cuya finalidad manifiesta es la de destruir el orden constitucional o alterar gravemente la paz pública, sino también a todo aquel que rompe con la palabra tautológica (“la realidad es la realidad”, “el poder es el poder”) e intenta subvertir, de uno u otro modo, el orden de las cosas. “Terroristas” son los miembros de las

pueblo? El pueblo son todos aquellos que admiten que el precio a pagar por una mayor seguridad es una pérdida progresiva de libertad. Esto es: aquellos sujetos que, libremente sujetados, conforman el tejido del Estado y experimentan diariamente el *a priori* de la globalidad: que ese sujeto masificado es, a lo sumo, simple fuerza de trabajo dispuesta para ser utilizada y reutilizada por el régimen capitalista de producción. Robert Kurz explicaba que “la economía anónima de mercado conduce igualmente a la esclavitud”<sup>5</sup>. Y es que el fin de la dialéctica de la Modernidad no implica lógicamente la cancelación de la dialéctica de la explotación. La explotación, la servidumbre más o menos voluntaria, se impone a costa de establecer la igualdad entre seguridad y libertad. Desde la perspectiva de Santiago López Petit esto tiene una consecuencia visible: el Estado-guerra va a tener que constituirse como “un dispositivo de sobredeterminación de las relaciones, es decir, un dispositivo capaz de reconducir toda relación a relación de sentido, de poder o de explotación”<sup>6</sup>. ¿Cómo? Básicamente neutralizando lo político por medio de ese gran relato unificador que concluye en una suerte de contrato social. Este contrato, soporte y fundamento último del Estado-guerra, es el que permite que la vida misma sea ya una forma de dominio.

## 2. El Estado-guerra y el fascismo postmoderno

Hay un problema, sin embargo, al que cabe prestar especial atención. Nuestra realidad política se construye sobre la autonomía del sujeto: el sujeto agente es un centro autónomo de decisión que, persiguiendo su propio fin, logra su libertad. Estamos en el ámbito de la movilización y la diferencia. Santiago López Petit se refiere a este ámbito con el nombre de *fascismo postmoderno*. “El fascismo postmoderno gobierna haciendo de la misma vida una cárcel. Su modo de funcionamiento es mediante consignas e imágenes que promueven una permanente (auto)movilización. Pero las unidades de movilización no son el hombre-masa del fascismo clásico sino el hombre portador de su propia diferencia. Las diferencias son reconocidas con el fin de emplearlas como cohesionadoras del orden social”<sup>7</sup>. Aparentemente, el fascismo postmoderno es la culminación de la heterogeneidad, de la autorrealización, de la libre elección y el individualismo en tanto que lógica pluralista que produce y reproduce las diferencias. En realidad, sucede más bien al contrario: el consenso es fuerte y opresivo; la autorrealización tiene una función integradora; aunque se pretenda salvarla, se anula la diferencia y se esteriliza al otro; etc. No obstante y gracias, en parte, a la primacía y centralidad del concepto de “red”<sup>8</sup>, el sujeto tiene la sensación de estar en un mundo en el que todo está ligado por razones: es la convicción de que el razonamiento está fundado en la causalidad, el *aitías logismoí* al que ya aludiera Platón. ¿Qué ocurre cuando

FARC, de las Brigadas Rojas o ETA, pero también los opositores que alzaron sus voces contra el apartheid sudafricano, los argelinos que se opusieron a la dominación de Francia, los que, en España, se manifiestan contra los desahucios, etc.

<sup>5</sup> Robert Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Múnich, Ullstein Taschenbuchverlag, 2002, p. 363.

<sup>6</sup> S. López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009, p. 83.

<sup>7</sup> S. López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, op. cit., p. 85.

<sup>8</sup> “La red no establece una igualdad radical. Al contrario, la red impone un mecanismo selectivo: aceptar o no las reglas sobre las que se funda; un mecanismo jerárquico, ya que no hay que olvidar la existencia de nudos privilegiados, de regulación de las entradas y salidas, y, finalmente, la red implica un mecanismo de control por visibilización. Resumiendo: para poder formar parte de la red productiva se requiere flexibilidad. Más exactamente, la clave de entrada a la red es la *adaptabilidad*”. S. López Petit, *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 214.

el gesto nihilista desvela que *lo obvio* no es más que una ilusión? Que la imprevisibilidad resultante de ese gesto actúa como un auténtico impensado. “Un impensado que, chocando directamente contra el principio de razón suficiente, lo ha puesto en crisis”<sup>9</sup>. El *acontecimiento* acaba con la hipótesis de la conexión necesaria, con la certeza de que todo está ligado por razones o que nada ocurre sin razón. Por eso López Petit afirma que el Estado-guerra será “la *readecuación interna* al fascismo postmoderno que éste necesitaba”<sup>10</sup>.

El atentado del 11 de septiembre ha puesto al descubierto los resortes internos del fascismo postmoderno. ¿Cuáles son esos resortes? López Petit insiste en que el fascismo postmoderno no debe confundirse con la *société disciplinaire* de Foucault ni con la *société de contrôle* tal y como la concibe Deleuze y, posteriormente, Negri. Tampoco debe interpretarse en el sentido de que el sujeto, a pesar de creer que su acción sea fruto de una decisión voluntaria, está haciendo lo que el Poder desea que haga. El fascismo postmoderno es una “movilización total de la vida por lo obvio”<sup>11</sup>. Pero, entonces, ¿qué es lo obvio? Lo obvio es la vida en sí, la vida misma en su vivirse. Al vivir, uno produce y reproduce, autoproduce la realidad, una realidad que no es ya sino el fascismo postmoderno. “La (auto)movilización total de la vida reproduce este mundo. Vivimos y nosotros mismos –viviendo– creamos esta pesadilla en la que habitamos”<sup>12</sup>. La movilización total de la vida por la vida es, por tanto, lo obvio: la representación que se impone como irrefutable, el cierre de la realidad, el peso del mundo que se le viene a uno encima en cuanto trata de moverlo, cambiarlo o desplazarlo.

El *acontecimiento 11 de septiembre*, entonces, desvela que el fascismo postmoderno necesita un contrapeso. Ese contrapeso, esa *readecuación interna* es el Estado-guerra. El Estado-guerra –que se define por su proyecto *henológico*; que es homogeneizador y remite a una realidad unívoca sin tiempo ni espacio; que suscita la identidad entre sujeto y Estado; que tiene elementos del fascismo clásico: jerarquía, militarismo, exaltación de la muerte, etc.– es la cara menos amable del Estado democrático en tanto forma de dominio. La otra cara es el fascismo postmoderno. Ambas son la forma directa e inversa de un mismo enunciado último, unos Cástor y Pólux del mundo político que representan para López Petit la articulación interna de la democracia<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> S. López Petit, *El Estado-guerra*, op. cit., p. 36.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> S. López Petit, *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*, op. cit., p. 226.

<sup>12</sup> S. López Petit, *Amar y pensar. El odio de querer vivir*, Barcelona, Bellaterra, 2005, p. 105.

<sup>13</sup> La articulación entre Estado-guerra y fascismo postmoderno, que no son elementos preexistentes de una dualidad sino que se construyen en la misma articulación, tiene lugar, por tanto, en el sistema político que mejor sintetiza los intereses de la globalización neoliberal: la democracia. Desde la perspectiva de López Petit la democracia no es una forma de gobierno en el sentido tradicional, sino un formalismo inscrito en el centro neurálgico de la globalización neoliberal. Como instrumento que permite una gestión macroeconómica de la realidad, la democracia conforma, justifica, ordena y confiere sentido a lo real, que no es sino el mismo desbocamiento que las formas de producción capitalista producen y reproducen. Por eso la democracia queda configurada como un sistema que se cierra sobre sí, un espacio conquistado por el poder alienante del mercado o un formalismo que ya no es una forma de gobierno, sino una forma de Estado —un aparato de autovaciado, una zona depresionaria, un *System der Selbstunterdrückung* o sistema de autorepresión y autosupresión, como lo entienden los miembros del colectivo alemán *Krisis*.

### **3. La reteologización del Estado-guerra**

Hemos visto que el Estado-guerra es la readecuación interna al fascismo postmoderno que éste necesita. Ahora bien: esta readecuación, porque se fundamenta en una autoproducción de la vida, tiene que posibilitar, precisamente, la aniquilación de la misma; esto es: tiene que posibilitar el poder matar. Esto es nuevamente problemático. En el fascismo clásico, el horizonte de la acción viene determinado por una organización sistemática de los medios que conducen a la destrucción: la movilización total transforma la vida en energía para la muerte. El fascismo postmoderno, muy al contrario, lleva a cabo una exaltación de la existencia: la movilización es siempre movilización por la vida. Entonces, ¿cómo adecuar el proyecto de muerte intrínseco al Estado-guerra con el discurso de la vida propio del fascismo postmoderno? En realidad la respuesta se esconde en el mismo ideario del fascismo posmoderno: sí y sólo si la movilización total de la vida es por la Vida “el Estado puede matar. Es el Estado-guerra. Pero el Estado-guerra sólo puede fundar esta tautología que es la del propio poder – “el poder es el poder”– si se reteologiza”<sup>14</sup>. El proceso de reteologización del Estado, sin embargo, puede resultar paradójico. Porque en un mundo globalizado como el nuestro en el que todo es circunstancial e hipotético, provisional, condicionado, relativo; un mundo que ha llevado hasta sus últimas consecuencias la lucha contra cualquier absoluto; que excluye la posibilidad de una verdad «definitiva»; en un mundo así todo puede ser sobrepasado porque no hay límite que la acción y la palabra del hombre no superen. Al mismo tiempo, ese mundo acostumbrado a una pacificación completa por medio de la aplicación del orden, necesita de un poder que se autoconstituya como un absoluto global y temporal. ¿Cómo resolver la aporía? Únicamente si el Estado-guerra se funda en una verdad o valor trascendental podrá garantizar la paz y la seguridad que le exigen sus súbditos. Esto es lo que ha ocurrido efectivamente. Sólo así el uso de la fuerza está moralmente justificado, como defendió Barack Obama al serle concedido el Premio Nobel de la Paz en 2009; sólo así la intervención en Libia pudo ser calificada de *humanitaria* por el ex-presidente español Rodríguez Zapatero; sólo así Benjamín Netanyahu explicaba que un ataque militar contra la infraestructura nuclear de Irán podría evitar un segundo Holocausto; etc. Mediante su reteologización el Estado recupera no ya la soberanía, sino el orden entendido como fundamento jurídico, *orden* que incluye la posibilidad de matar en nombre de la Vida. Como ya adelantara Carl Schmitt, el principio metafísico del Estado será entonces *protego ergo obligo*: el Estado-guerra se pone como fundamento de la realidad –es la instancia trascendente capaz de ordenar jurídicamente, proteger militarmente y obligar a sus súbditos políticamente.

### **4. El Estado-guerra como intérprete de la realidad**

El Estado-guerra reteologizado tiene como objetivo principal hacer la guerra. Pero, advierte López Petit, “hacer la guerra es, antes que nada, interpretar la realidad”<sup>15</sup>. Nietzsche y, posteriormente, Heidegger, han llamado la atención sobre los vínculos que unen el interpretar con la fuerza que el intérprete se ve obligado a desplegar en la interpretación. Si el primero afirma que la interpretación es ya un medio de enseñorearse de la cosa, Heidegger alega que para saber lo que la palabra dice, “toda interpretación [...]

<sup>14</sup> S. López Petit, *El Estado-guerra*, op. cit., p. 37.

<sup>15</sup> S. López Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, op. cit., p. 81.

debe recurrir necesariamente a la fuerza”<sup>16</sup>. Heidegger emplea el verbo *abringen* para referirse a la acción que ejecuta el intérprete: el intérprete tiene que ser capaz de “arrancar” de la palabra su auténtico y oculto significado. La interpretación asténica no es posible: interpretar es penetrar en lo que ha quedado sin decir para sacarlo a la luz con violencia (*Gewalt*). También el Estado-guerra asigna con violencia un significado a la *cosa* y la cosa, constituida por un conjunto de determinaciones empíricas (forma, luz, movimiento, resistencia, etc.), queda fijada a un significado que le es extraño. Al fijar desde fuera el significado, la cosa queda a disposición de la voluntad del intérprete, que puede hacer con ella lo que sea. Esto es lo que ha sucedido. En su interpretación de la realidad, el Estado-guerra es la realización de la voluntad de dominio que transparenta los acontecimientos para dotarlos de sentido. Por eso el Estado-guerra debe, en primer lugar, forzar semánticamente el concepto de «guerra» para despojarlo de cualquier connotación militar y presentarlo desustanciado: no como acción bélica, sino como *misión humanitaria, proceso de paz, ataque preventivo*, etc. Pero para que la interpretación de la realidad por parte del Estado-guerra sea eficaz tiene, en segundo lugar, que despolitizar a la fuerza el espacio público. Porque, sostiene López Petit, “la guerra es, antes que nada, la forma de neutralización de lo político. Ella es la que impide que el conflicto social adquiera una dimensión política”<sup>17</sup>. Una esfera pública despolitizada conduce al imperio de la *doxosophía*, al experto, al tertuliano dialogante y comunicativo, al articulista, etc. Eliminado el espacio político desaparece la confrontación. La interpretación de la realidad realizada por parte del Estado-guerra, estructura que está permanentemente estructurándose, produce, por tanto, la destrucción de lo político, el vaciamiento del discurso y la imposición lógica de la realidad por él interpretada. ¿Es entonces el cumplimiento del Estado-guerra el gozne sobre el que la democracia da su giro decisivo hacia el Estado absoluto?

## 5. Conclusiones

Las contradicciones del Estado democrático son ahora más patentes que nunca. Esas contradicciones se articulan dialécticamente en torno a dos momentos: por una parte, un individualismo liberal en tanto que lógica pluralista que produce y reproduce las diferencias; por otra, una elástica y *gellneriana* homogeneidad democrática en tanto que lógica de la identidad que se impone a sí misma como fundamento. A raíz de esta doble tensión emerge el Estado-guerra tal y como lo desarrolla Santiago López Petit. Desde nuestra perspectiva, el Estado-guerra podría entenderse como una *Verfügungsgewalt*; esto es: en tanto que potestad dispositiva suprema, el Estado-guerra es la fuente de la que mana el derecho y por tanto el poder de imponer, prescribir y ordenar. Pero, ¿qué ha posibilitado que el Estado-guerra se convierta progresivamente en el ente supremo, una suerte de referente último metafísico que, como el dios aristotélico, es intelección de la intelección, perfecto conocimiento de lo más perfecto o *noésis noéseos*? Quizá la clave para entender el problema resida en el proceso de reestatalización democrática del que somos testigos en la actualidad. La reestatalización se produce para hacer frente a la conflictividad que resulta

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 202. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, en *Werke* (ed. Karl Schlechta), vol. III, Múnich, Carl Hanser Verlag, 1977, p. 489: “in Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden”.

<sup>17</sup> S. López Petit, “La vida como acto de sabotaje”, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 53, Barcelona, 2002, p. 32.

del desbocamiento que las políticas neoliberales provocan. La conflictividad sólo puede ser sofocada por un Estado férreo en el que la política es ya sinónimo de guerra. Por eso sostiene López Petit que el Estado-guerra es un dispositivo capitalista de producción de orden. Porque el Estado-guerra no sólo es capaz de reconducir esa conflictividad, sino también de aplacarla a través de un reglamento jurídico que es, al tiempo, carga y límite. Ya Spinoza señala en su *Tratado teológico-político* que el Estado violento por excelencia es aquel que niega a cada uno la libertad de decir y manifestar lo que piensa: “illud ergo imperium violentissimum erit, ubi unicuique libertas dicendi et docendi quae sentir negatur”<sup>18</sup>. Y es que el Estado no sólo puede intimidar y disuadir, sino también persuadir de la legitimidad del uso de la fuerza. No en vano, es el Estado la fuente de la que mana el *derecho* a la violencia. Ahora bien: cuando la violencia que el Estado despliega como justificación del orden ya no tiene una instancia trascendente sobre la que sustentarse, el Estado-guerra se apropia de ese contenido trascendente y justifica, no ya la violencia física o material, sino la violencia simbólica que pone en juego a través de las instituciones y estructuras gubernamentales. Es por mor del orden que el Estado-guerra legitima la guerra y puede, si lo considera necesario, extenderla a todo aquel que se enfrente de un modo u otro al propio Estado.

<sup>18</sup> Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, en *Benedicti de Spinoza Opera* (ed. J. van Vloten y J. P. N. Land), vol I., La Haya, M. Nijhoff, 1882, p. 603.

# Las raíces filosóficas de la democracia en España: el republicanismo

The Philosophical Roots of Spanish Democracy: Republicanism

Oscar ANCHORENA MORALES

Universidad Autónoma de Madrid

oscar.anchorena@uam.es

Recibido: 01/12/2012

Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

La democracia no se asienta completamente en España hasta 1978, en contraste con muchos países de su entorno. Sin embargo, existieron en la España contemporánea importantes corrientes de pensamiento y fuerzas políticas que persiguieron su implantación. En este trabajo se defiende que en el republicanismo se encuentra el sustrato filosófico de la democracia en España, ya que fueron éstos sectores políticos y culturales quienes elaboraron, divulgaron e intentaron poner en práctica las doctrinas democráticas en la España contemporánea. El pensamiento republicano español se estudia aquí desde su nacimiento hacia 1840 hasta el gran trauma del exilio de 1939.

*Palabras clave:* Pensamiento político, republicanismo, España contemporánea, democracia.

**Abstract:**

Democracy was not established completely in Spain until 1978, in contrast with many of its neighbors. But in Spanish modern history we can find strong ideological and political movements that promoted a democratic society. This paper defends that republicanism formed the philosophical basis of Democracy in modern Spain, because its thinkers and organizations produced, popularized and fought to apply democratic doctrines there. This paper studies Spanish republicanism from its beginning in approximately 1840 until the great exile in 1939.

*Keywords:* Political Thought, Republicanism, Modern Spanish History, Democracy.

El presente trabajo persigue varios objetivos. Uno, reivindicar una tradición filosófica de amplio arraigo en la España contemporánea, a saber, el republicanismo, desterrada del acervo doctrinal durante mucho tiempo y emparedada entre liberalismo y socialismo, como antecedente y origen de la actual situación política española de democracia pluralista imperfecta. Otro, tratar de contribuir a una forma de hacer historia de la filosofía que aúne dos tradiciones científicas que no siempre trabajan juntas: la investigación filosófica y la histórica.

La tesis principal que sostendré es que las organizaciones republicanas fueron quienes más intensamente trabajaron por la construcción de un marco democrático en España. Durante muchas décadas, en nuestro país *república* fue sinónimo de *democracia*<sup>1</sup>. Las propuestas políticas republicanas preludivan la arquitectura institucional, el reparto del poder y las dinámicas de lucha política sometida a la voluntad de la población que constituyen la esencia de los actuales ordenamientos políticos occidentales. Los activistas e intelectuales republicanos se afanaron en divulgar las ideas esenciales de la democracia: la libertad y la igualdad, en un contexto político de adversidad institucional. Las fuerzas políticas y sociales republicanas son los portadores de las ideas democráticas en España. Son, en cierto sentido, los ancestros de los demócratas de nuestros días cuya memoria se ha perdido en buena parte tras la Guerra Civil y la Dictadura.

El pensamiento democrático evolucionó notablemente durante los más de cien años de que se ocupa esta comunicación. Así, bajo el concepto de democracia subyacen diferentes respuestas a las mismas preguntas. Me ocuparé principalmente del pensamiento republicano elaborado por dos grandes figuras: Francisco Pi y Margall y Fernando Garrido. Las razones para enfocar sobre estos autores tienen que ver con las preferencias tradicionales de los investigadores. El estudio de la filosofía democrática en la España contemporánea no se ha podido sustraer a los circuitos de producción de conocimiento. Lo primero que cabría constatar, en mi opinión, sería la desatención que las grandes historias del pensamiento político en España han hecho de la filosofía republicana y democrática, por no considerarla una corriente de pensamiento en sí misma.

<sup>1</sup> Todas las ediciones anteriores a 1992 se pueden consultar en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española en la siguiente web: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>

Dos obras colectivas pueden servir de ejemplos<sup>2</sup>. Si la primera de ellas se consagra por entero al pensamiento español en tanto la segunda se ciñe al pensamiento político general con algunas especificidades españolas, en mi opinión ambas adolecen del mismo fallo: el menosprecio del pensamiento republicano. Los tomos de la obra de Vallespín contienen capítulos dedicados al desarrollo español del liberalismo y del socialismo<sup>3</sup>. Entre ambos queda emparejado el republicanismo, al que no se alude más que lateralmente en cada uno de los capítulos. La obra de Abellán dedica un capítulo de veintisiete a la figura de Pi y Margall; otro a Garrido, Cámara y La Sagra, destacando a este último y su religiosidad<sup>4</sup>; y, un fragmento a un Castelar encuadrado como derecha *hegeliana* española. En la misma obra se pueden encontrar seis capítulos dedicados al *krausismo* en España, lo que considero un desequilibrio intelectualmente incomprensible.

La evolución de los debates teóricos y de la experiencia de las organizaciones democráticas permite una clasificación en tres periodos históricos. El primero de ellos, entre 1808 y 1845 aproximadamente, se correspondería con las experiencias de la revolución liberal española. En esta etapa cabe hablar de los antecesores inmediatos del republicanismo: el liberalismo exaltado y un cierto jacobinismo. Con las experiencias del exilio y de la *ominosa década* final del reinado de Fernando VII afloran corrientes políticas que evolucionan hacia el credo democrático.

El segundo periodo, 1849–1868, vería el surgimiento del primer *partido* demócrata español. La aceptación de las doctrinas republicanas y el claro distanciamiento ideológico – que no siempre de acción– del liberalismo progresista, permiten hablar de la eclosión de una corriente democrática que se organizará en torno al Partido Demócrata Español, (1849) la primera fuerza política así llamada en la Historia de España. En este momento aparecen los principales pensadores y líderes republicanos como Orense, Garrido, Pi y Margall o Castelar; se producen los primeros debates ideológicos de alcance; y se empieza a consolidar un corpus doctrinal heterogéneo pero con un núcleo compartido.

El tercer periodo propuesto media entre 1873 y 1936. Comenzaría con la primera experiencia republicana en España. Tras ella, una dinámica irreversible de diferenciación organizativa. El federalismo se consigna como el más radical de los grupos democráticos. Se dibuja también un republicanismo conservador cercano al liberalismo monárquico. Aparecerán con claridad los llamados krausistas, próximos al republicanismo aunque con importantes diferencias. En los últimos años de esta etapa los republicanos retornan al poder. Entonces se dan a conocer políticos y pensadores que han logrado gran relevancia histórica. El caso más notorio sería el de Manuel Azaña, *alma* de la Segunda República española.

Las experiencias de lucha contra el liberalismo doctrinario que gobernó España hasta 1931 contaron con la participación de miles de españoles. De las sociedades secretas conspiratorias de la década de 1840 se pasó a las asociaciones obreras de los decenios de 1850 y 1860, al Partido demócrata y después al Partido Republicano Democrático Federal, a las sociedades de instrucción y a los círculos políticos (antecedentes directos de las Casas del Pueblo socialistas), en los que socializaron políticamente miles de españoles.

<sup>2</sup> Abellán, J.L. (Dir.), *Historia crítica del pensamiento español*, 6 Vols., Círculo de Lectores, Madrid, 1993; Vallespín, F. (coord.), *Historia de la teoría política*, 8 Vols., Alianza, Madrid, 1992.

<sup>3</sup> Elorza, A., “El liberalismo español” en Vallespín, F. (coord.), *Historia de la teoría política*, Vol. 3, Alianza, Madrid, 1992, pp. 123–165; y Bizcarrondo, M., “Enanos y gigantes: el socialismo español, 1835-1936” en Vallespín, F. (coord.), *Historia de la teoría política*, Vol. 4, Alianza, Madrid, 1992, pp. 306-376.

<sup>4</sup> Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. 5., Círculo de Lectores, Madrid, 1993, pp. 664-680.

La consolidación del republicanismo se alcanza durante el Sexenio democrático (1868–1874), cuando sus diputados a Cortes se cuentan por centenares<sup>5</sup>, sus clubes y asociaciones<sup>6</sup> se multiplican hasta crear lo más cercano a un partido de masas<sup>7</sup> en España hasta la década de 1920. La experiencia republicana de 1873 establece los límites fácticos al poder republicano y consagra la definitiva división organizativa del republicanismo, debida más a diferencias personales que a programas políticos. El republicanismo de la Restauración muestra una gran complejidad política así como el agotamiento de algunas líneas estratégicas. La derecha republicana se integra en el régimen *restauracionista* de oligarquía caciquil<sup>8</sup>; los partidarios del pronunciamiento militar pierden sus contactos en el ejército; aparece una nueva formación populista que acabará gobernando con los partidarios de la monarquía en 1933.

Las líneas principales del pensamiento republicano-democrático desarrollado en el *largo siglo XIX* español presentan, a mi juicio, un núcleo claro de pensamiento. La filosofía política del republicanismo se asienta sobre unos pilares básicos: la soberanía del pueblo (*nacional* o *popular* según el momento), fuente de legitimidad de todo gobierno; los derechos individuales como fundamento de la sociedad; la democracia igualitaria; y, la virtud cívica.

La elegibilidad, responsabilidad y posible remoción de todos los gobernantes, sobre todo de la jefatura del Estado, acabará por ser el rasgo más notorio del republicanismo aunque no lo fuera en un principio. La soberanía del pueblo lleva como correlato la consagración de su participación en los asuntos políticos, a través de ciertos derechos y del ejercicio del sufragio universal, masculino durante la práctica totalidad del periodo estudiado.

Los derechos y libertades individuales recorren todo el edificio de pensamiento republicano. Anteriores al Estado como forma de decir que éste debe reconocerlos y no puede recortarlos de ningún modo, se los dirá ilegales, “inherentes al ser” o “imprescriptibles”<sup>9</sup>. Las libertades alcanzan a todas las esferas: civil, política, de pensamiento, religiosa. Ello implicará el reconocimiento de derechos de expresión y participación política y la petición de separación del Estado y la Iglesia. El individuo autónomo en busca de la felicidad ocupa el centro de la concepción republicana, de donde se deriva claramente la necesidad del despliegue estatal de una política social. Los inicios serán la extensión de la instrucción y del asociacionismo particular. La reflexión llegará a las condiciones materiales de la existencia y a la posible intervención del poder en la adquisición individual de los medios para una vida digna.

<sup>5</sup> Miguel, R., *La Pasión Revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, CEPC, 2007, 450.

<sup>6</sup> Sólo en un fragmento del diario “La Igualdad” de 1869 se puede constatar la explosión de clubes y círculos políticos que se crearon en el clima de libertad que trajo la revolución, p.e. los nºs 69, 82 y 85, de 29 de enero, 13 y 17 de febrero de 1869, respectivamente. Igualmente en Miguel, R., *La Pasión Revolucionaria*, *op. cit.* 345; o Pérez, C., *El Partido Republicano Federal, 1868-1874*, Endymion, Madrid, 2001.

<sup>7</sup> Miguel, R., *La Pasión Revolucionaria*, *op. cit.*, p. 433.

<sup>8</sup> Tusell, J., “El comportamiento electoral madrileño revisitado” en Bahamonde, Á.; Otero, Luis (eds.) *La sociedad madrileña durante la Restauración, 1876 – 1931*, Cidur, Madrid, Vol. I, p. 23; o Pro, J. “La política en tiempos del desastre” en Pan-Montojo, J. (coord.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Alianza, Madrid, p. 186.

<sup>9</sup> Garrido, Fernando, *La república democrática federal universal*, Madrid, 1881 (1855), pp. 69, 74 y 79.

El republicanismo aglutinó varias tendencias políticas críticas con la revolución liberal fallida. En su seno latían diferentes sensibilidades: socialistas utópicos; liberales radicales; jacobinos; demócratas cercanos al progresismo; federales; partidarios de las organizaciones obreras; confluyeron en un partido que, como era habitual en su época, careció durante muchos años de un programa político explícitamente acordado y publicado.

Francisco Pi y Margall (1824-1902) pasa por ser uno de los mejores teóricos del pensamiento liberal democrático<sup>10</sup> y del federalismo en España. “La influencia y las derivaciones de su ideología han sido muchas y muy importantes”<sup>11</sup>. Los cuatro decenios que transcurrieron entre la publicación de *La reacción y la revolución*<sup>12</sup> (1854) y de *El programa federal* (1894) explican con claridad la trayectoria política de Pi y del federalismo, la corriente más izquierdista y numerosa de las republicanas y quizá también la menos valorada por la historiografía<sup>13</sup>.

La base de la doctrina de Pi sería el individuo, “la persona es el eje del sistema”<sup>14</sup>, del que se eleva la teoría del Pacto a las diferentes instancias colectivas, municipales, regionales y estatales. El discurso que se ha dado en llamar *demosocialista* crearía un “imaginario social [...] para el ciudadano autónomo y soberano”<sup>15</sup>. Ambas nociones se observan con nitidez en las concepciones del derecho que elaboró Pi, apoyadas en el *contrato libre* y la *solidaridad* como aspectos fundamentales de toda constitución social, combinando de una forma interesante la racionalidad y un claro sentido moralizante<sup>16</sup>.

La autonomía de la razón individual se hallaría en el principio de toda ciencia y en la raíz de toda moral. De otro lado, la necesidad histórica, la ley del progreso, llevaría a la realización de la sociedad en que se desplegaran los pactos y la fraternidad rigiera. Obviamente, en sus obras atacará con dureza la naturaleza tiránica de la monarquía y reivindicará la democracia republicana.

El socialismo de Pi resultó ser una de las cuestiones más polémicas –la otra es la federación– de su pensamiento. En la polémica entre socialistas e individualistas en el seno del republicanismo, Pi contendió con Castelar a través de la prensa en 1864. Pi defendía la necesaria intervención del Estado en cuestiones económicas pues, si el Estado era el garante y realizador de los derechos, dado que existían derechos económicos de las colectividades, el Estado debía intervenir para protegerlos. El proyecto económico *pimargalliano* descansaría sobre el asociacionismo cooperativo y el federalismo municipalista. Las reformas que impulsara en su etapa como jefe del gobierno preludían la legislación laboral y social de la Segunda República. Entre ellas hubo mejoras en las condiciones de trabajo (fijación de edad y de condiciones mínimas), y varios proyectos: introducción de jurados mixtos, jornada máxima de trabajo (más corta para las mujeres), así como “un proyecto de ley para establecer la instrucción gratuita y obligatoria”. En mi opinión, este programa social “trascendía los límites de las [...] encarnaciones republicanas y federales del Occidente liberal”<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Gabriel, P., “Francisco Pi y Margall: imágenes de un federalismo popular militante en España” en Pérez, M.; Burdiel, I. (eds.), *Liberales eminentes*, Marcial Pons, Madrid, 2008, p. 277.

<sup>11</sup> Jutglar, A., *Pi y Margall y el federalismo español*, Taurus, Madrid, 1975, p. 33.

<sup>12</sup> *La reacción y la revolución* contiene ya los elementos más importantes de la filosofía de Pi y Margall, hasta el punto de que es considerada como “una de las más valiosas obras de nuestra literatura política decimonónica”. Rivera, A., *Reacción y revolución en la España liberal*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 15.

<sup>13</sup> López “El republicanismo en la década de 1890: restructuración del sistema de partidos” en Piqueras, J.; Chust, M. (Eds.), *Republicanos y repúblicas en España, Siglo XXI*, Barcelona, 1996, p. 208.

<sup>14</sup> Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, *op. cit.*, p. 641.

<sup>15</sup> Miguel, R., *La Pasión Revolucionaria*, *op. cit.*, p. 248.

<sup>16</sup> Jutglar A., *Pi y Margall y el federalismo español*, *op.cit.*, p. 200.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 33.

El secuestro de *La reacción y la revolución* motivó que nunca apareciera la parte en que Pi iba a exponer sus ideas económicas<sup>18</sup>. En su *Vindicación de la República* (1874) el Pi más político intenta explicar su actuación en 1873 y expone su programa económico<sup>19</sup>. Se declara socialista, y explica que por tal entiende que el Estado “ha de servir de amparo y defensa a los débiles contra los fuertes”<sup>20</sup>, que tiene un papel en la prestación de servicios y en la marcha de la economía y la responsabilidad de intervenir en las condiciones socioeconómicas para proteger la igualdad autónoma de todos los individuos. El otro gran proyecto económico-social del republicanismo fue siempre la reforma agraria. Pi defendía la necesidad de que “la tierra vaya paulatinamente a manos del que la cultiva” para lo que propuso la “enajenación a censo reservativo”<sup>21</sup>. En su programa postulaba también el reparto equitativo de los impuestos, la conversión del ejército en milicias de voluntarios y Milicia Nacional.

La autonomía racionalista del individuo convirtió su federalismo en la vanguardia de la filosofía democrática y republicana. Las implicaciones morales que contenía su pensamiento ensamblaban al individuo y al pueblo en una común obligación de construir una sociedad política que garantizara el libre desarrollo de todos sus integrantes de manera justa y racional.

El caso de Fernando Garrido (1821–1883) resulta similar al de Pi y Margall, aunque ocupó siempre menos responsabilidades políticas. Garrido estuvo implicado en infinidad de acciones políticas –de producción teórica, propaganda y activismo clandestino– por las que pagó con procesos judiciales, destierros y años de cárcel. En muchos de los juicios resultó absuelto por los jurados populares tras ser defendido por sus correligionarios demócratas como Castelar u Orense, de vida más respetada por la autoridad.

La matriz principal de su pensamiento político y económico procede de Fourier<sup>22</sup>. Desde su intensa labor periodística, sobre todo en Madrid, intenta “trasladar el vigor crítico de Fourier a las propuestas democráticas”<sup>23</sup> impulsando siempre la adopción por el Partido Demócrata del programa socialista que él y otros como Cámara o Cervera se encargaban de publicitar. Al igual que Pi, elaboró un pensamiento racionalista e idealista, con fuertes tintes de defensa del individuo. De forma aún más acusada describe la historia como un constante avance del progreso, en el que se anunciaba la llegada de la democracia cuando el liberalismo estaba aceptado y del socialismo tras la aceptación de la democracia. El motor de la historia sería para él “la conquista progresiva de la justicia y la libertad por todas las clases sociales”<sup>24</sup>.

*La república democrática federal universal* (1855), auguraba la emancipación de las clases trabajadoras con la república democrática federal y la perfección de la sociedad con la desaparición de la explotación entre clases sociales. La única víctima de la revolución democrática serían las aristocracias *parásitas*, con el monarca como cabeza de ellas, y la Iglesia, que había sostenido la opresión del trono sobre el pueblo. La herramienta de

<sup>18</sup> Correa, Pablo (ed.), Pi Y Margall, Francisco, *La federación, discurso ante el tribunal de imprenta en defensa del periódico “La Unión” y otros trabajos*, Madrid, 1880, p. XXIII.

<sup>19</sup> Pi lo reedita cuando publica su *Historia de España. Pi Y Margall, Francisco; Pi Y Arsuaga, Francisco (1902), Historia de España en el siglo XIX, Vol. 5, Madrid, 1902.*

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 329.

<sup>21</sup> Pi proponía que los campesinos fuesen satisfaciendo a lo largo de varios años pequeñas cuotas al Estado que terminaran con el paso de la tierra a sus manos. *Ibíd.*, pp. 330 – 333.

<sup>22</sup> Aja, E., *Democracia y socialismo en el siglo XIX español. El pensamiento político de Fernando Garrido*, Madrid, Edicusa, 1976, p. 130.

<sup>23</sup> Bizcarrondo, M., “Enanos y gigantes: el socialismo español, 1835-1936”, *óp. cit.*, p. 310.

<sup>24</sup> Aja, E., *Democracia y socialismo en el siglo XIX español.*, *óp. cit.*, p. 43.

transformación de la sociedad era la lucha democrática a nivel político y la asociación de las clases trabajadoras. Esto hace que la mayoría de estudiosos de la actualidad rechace, o al menos dude mucho, en calificar el pensamiento de Garrido como *socialista*. Más bien quedaría “muy lejos de ser tal” y sería más bien de “lucha política contra el régimen político español, insuficientemente democrático”<sup>25</sup>.

La democracia que postula Fernando Garrido posee un claro carácter social, al igual que en la obra de Pi. El papel de las instituciones democráticas consiste en “garantizar las libertades y derechos individuales”<sup>26</sup> lo que las vincula claramente con la intervención en la esfera económica, por ejemplo, piensa que “el sufragio universal no puede consolidarse donde la propiedad está acumulada en pocas manos”<sup>27</sup>. La labor de educar al pueblo en sus derechos es, para Garrido, una de las tareas fundamentales del partido demócrata. La educación popular serviría de palanca para el triunfo de la democracia, pues no esperaba nada de la evolución del régimen desde arriba: “los pueblos conquistan sus derechos y libertades, nunca los reyes los conceden de otro modo”<sup>28</sup>. El pensamiento de Garrido fue denostado en su época tanto por sus enemigos políticos *naturales* como por los más moderados compañeros de partido, por asustar a las clases medias y acomodadas, de las que estaba necesitado el movimiento democrático.

Las páginas de este trabajo perseguían un acercamiento al núcleo del pensamiento republicano y a dos de sus grandes figuras. La intención era reivindicar el contenido y la fuerza social del movimiento democrático español y de aquellas organizaciones, erróneamente marginadas por la literatura especializada, repartidas sus potencias entre el liberalismo y el socialismo internacionalista. El credo republicano experimentó procesos de transformación que pueden explicarse al calor de los acontecimientos culturales y políticos. Si bien es cierto que muchas de las organizaciones republicanas poseían ideologías abiertas o poco definidas y fijaban su razón de ser en cuestiones más estratégicas, también es demostrable que existió un sustrato filosófico común que nunca fue cuestionado pese a las diferencias doctrinales que pugnarón en el seno del republicanismo.

La democracia fue siempre la piedra angular de todas las organizaciones republicanas, aún cuando hubiera una gran riqueza de matices en su desarrollo de dicho concepto. Los derechos individuales y el sufragio universal fueron aceptados, desde Castelar hasta Garrido, por todo el arco político republicano. La aspiración a una sociedad sin privilegios, basada en la igualdad de ciudadanos libres, en la virtud cívica, en la *racionalidad* del derecho y en la elegibilidad de los gobernantes sometidos a la voluntad popular eran cuestiones comunes que deslindaban al republicanismo de otras corrientes políticas. La articulación territorial del Estado, tanto a nivel regional como en la cuestión colonial; el procedimiento legítimo para acceder al poder (pronunciamiento militar, insurrección popular o propaganda pacífica y lucha parlamentaria); y la posibilidad de alcanzar acuerdos políticos con otras fuerzas a la derecha (los liberales progresistas) o a la izquierda (socialistas y anarquistas) fueron los principales puntos de disenso entre los republicanos.

<sup>25</sup> Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, *óp. cit.*, p. 674. No puedo dejar de llamar la atención sobre estas palabras, ya fruto de un desafortunado error de expresión, ya reveladoras de una concepción de la historia de España completamente adulterada. “Insuficientemente democrático” no se puede predicar de la monarquía borbónica con una mínima pretensión de rigor científico. El régimen político español de tiempos de Garrido no fue ni de la más mínima forma democrático, sin entrar en su suficiencia. No fue, en muchos aspectos, siquiera liberal.

<sup>26</sup> Garrido, F., *La república democrática federal universal*, *op.cit.*, p. 107.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 21.

La libertad y la igualdad de los individuos dotados de autonomía condujeron a los republicanos a pensar el sufrimiento de las clases populares en la España del siglo XIX. Los objetivos parecían los mismos, si bien las respuestas a la *cuestión social* variaron notablemente. El individualismo liberal defensor de la economía autorregulada garante de la armonía de los intereses formaba parte de la doctrina de la derecha castelarina y algunas elites intelectuales. El organicismo armónico *krausista* incidía en la importancia de la educación para salir de la miseria, conseguir una mayoritaria clase media y lograr transformar a través del derecho y la legislación el régimen de injusticia económica.

La *economía social* que Pi enfrentaba con la economía política fue, quizás una de las propuestas teóricas más coherentes de los republicanos. El Estado que se encomendaba la protección de los derechos individuales que reconocía –anteriores y superiores a sí mismo– no podía dejar de cumplir su cometido de garantizar la autonomía de los individuos. La miseria y la explotación que los republicanos encontraban en la sociedad del momento exigían la intervención del poder público. Las reformas que el Estado debía adoptar estaban encaminadas a posibilitar la autorrealización individual y a permitir que los individuos alcanzaran la felicidad a través de un mínimo de medios materiales. Este *eleva a las clases trabajadoras* en el lenguaje republicano, de raigambre liberal, se encontraría con el límite último del derecho a la propiedad privada individual.

Ya en tiempos de la Segunda República los partidos democráticos hablaban de la *función social* de la propiedad individual, sobre todo en los debates acerca de la reforma agraria de 1932<sup>29</sup>. La propiedad particular de la tierra sólo estaría justificada si cumplía una función social de producir riqueza de forma equitativa. Desde los primeros tiempos de liberalismo (con Flórez Estrada en la década de 1830) y, sobre todo, desde la configuración de la democracia social republicana en el decenio de 1850 (con las obras de Pi y Garrido ya citadas), una reforma agraria fue reivindicada por las posiciones más a la izquierda de la política española. Las asociaciones de trabajadores fueron una de las armas de la izquierda republicana. Formas cooperativas tanto en la producción como en el consumo y en la reivindicación fueron postuladas y llevadas a la práctica por los sectores populares democráticos. Conviene no olvidar que las autoridades combatieron sin excepción las iniciativas asociativas, conculcando o limitando ese derecho durante todo el siglo XIX<sup>30</sup>.

En las páginas anteriores creo haber mostrado la trayectoria política e ideológica de los pensadores republicanos más importantes, así como el recorrido teórico y político que experimentaron sus organizaciones, la *unidad en la diversidad* republicana. Completaría este pequeño estudio un análisis de las relaciones del republicanismo con otras filosofías como el *krausismo*, el liberalismo, el socialismo o el anarquismo, tarea excesiva para este momento.

<sup>29</sup> Un estudio reciente sobre las posiciones aparecidas en los debates de reforma agraria en 1932 en Anchorena, O., “Los debates en Cortes sobre la Ley de bases para la reforma agraria. Marzo-septiembre de 1932”, *Historia autónoma*, nº1, pp. 121-136.

<sup>30</sup> Miguel, R., *La Pasión Revolucionaria*, *óp. cit.*, p. 265 – 280, recoge la lucha por el asociacionismo desde la abolición de los gremios en la década de 1830, hasta la prohibición de asociarse con fines políticos vigente sobre el papel hasta 1887 y en la práctica no pocos años más, pasando por las peticiones populares y parlamentarias contra las limitaciones impulsadas desde el gobierno en 1855.

La inclusión del republicanismo a modo de cuña tras la ruptura del esquema bipolar construido por la teoría política en España, entre el liberalismo y el socialismo, sería el objetivo más ambicioso de este trabajo. La filosofía republicana sería más avanzada, si se puede usar tal expresión, que el liberalismo del que procedía. Al extender las libertades individuales hacia el sufragio universal y la garantía los derechos políticos trascendía plenamente el liberalismo; llevaba a sus últimas consecuencias la libertad liberal sin llegar, como es notorio, a la colectivización de los medios de producción.

La filosofía republicana que aquí se destaca no aceptaba el dogma de la armonía natural de la sociedad fruto de la libre iniciativa privada por no corresponder con la realidad del momento. Por ello exigían un programa social y económico que corrigiera las injusticias sociales. Estas concepciones fueron claramente mayoritarias en el republicanismo. Debido a esto considero que el apelativo de *socialdemócrata* que se ha dado al pensamiento de Pi o Garrido es el más acertado.

Si aceptamos que el “republicanismo y el liberalismo pertenecen a un tronco filosófico común, dada la centralidad de la libertad en ambas filosofías” tal vez sea sugerente pensarlos de una forma históricamente invertida a la que se ha venido haciendo<sup>31</sup>.

El socialismo marxista posee grandes diferencias doctrinales con el republicanismo. Pero tales diferencias no fueron claramente percibidas por los trabajadores españoles a pesar de los intensos esfuerzos realizados por los líderes del PSOE. Así, considero acertadas las tesis que cifran en la primera década del siglo XX el relevo en la movilización popular entre las fuerzas republicanas y las del movimiento obrero<sup>32</sup>. Por el contrario, considero que la tesis de que las masas trabajadoras abandonaron *ipso facto* el republicanismo por las secciones de la Internacional en España responde a una preconcepción teórica sin aval en las pruebas documentales.

El republicanismo constituyó durante la historia contemporánea de España una importante fuerza de modernización política y de lucha por una sociedad más justa. Fue también una escuela de ciudadanía para miles de españoles. Las rigideces teóricas del marxismo y las intenciones propagandistas de ciertos sectores católicos y liberales han contribuido a un oscurecimiento de la importancia del republicanismo. Afortunadamente, la situación viene cambiando en los últimos años, donde quedan pocas muestras de este menosprecio historiográfico<sup>33</sup>.

La trascendencia de la filosofía republicana es tal que muchos de los problemas planteados en el pasado aún se encuentran, en cierta medida, vigentes. La virtud cívica republicana que se plasmaba en el deber ciudadano de implicarse en cuestiones políticas y no solamente en el ejercicio periódico del sufragio, resulta de plena actualidad en la situación de cierta pérdida de legitimidad que viven las democracias. Del mismo modo, su insistencia en la moralidad de la administración y en el combate contra la arbitrariedad y la corrupción tampoco parecen elementos exclusivos del pasado.

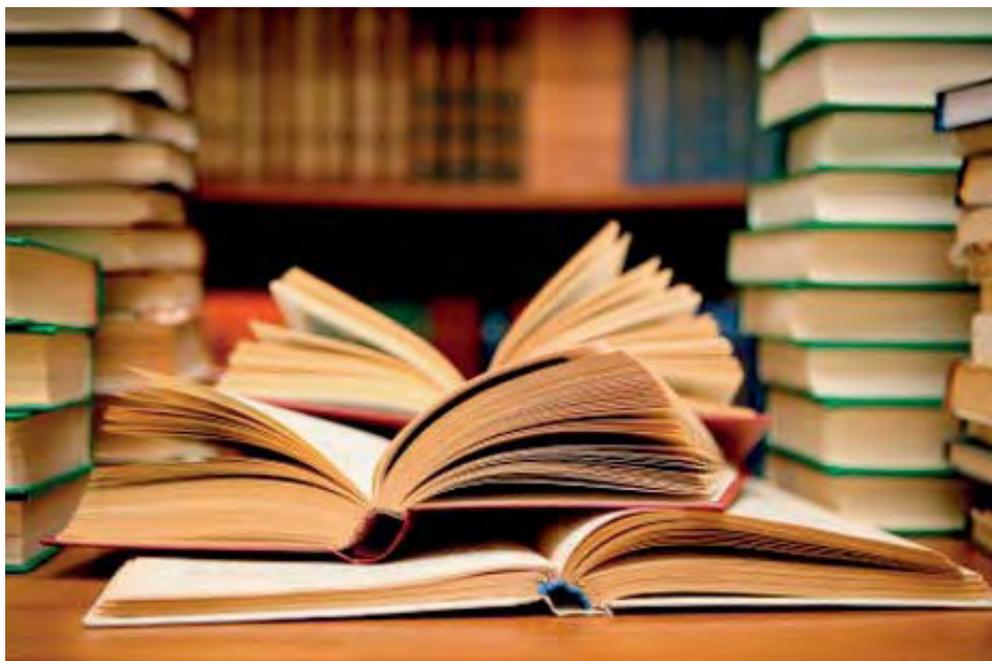
<sup>31</sup> Diciendo, por ejemplo que “el republicanismo era una matriz milenaria de pensamiento político de la que [...] el liberalismo se separará para hacer fortuna propia. Y en ese viaje en solitario, el liberalismo transformará el concepto mismo de libertad *descargándolo* de muchas exigencias republicanas cruciales como son la autonomía, la independencia o el autogobierno”. De Francisco, A., *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2007, p. 15.

<sup>32</sup> Podemos leer que “la movilización obrera hasta 1910 se debió más a los republicanos que a socialistas o anarquistas” Townson, N., “Prólogo” en Núñez, M.; EGIDO, A. (eds.), *El republicanismo español: raíces históricas y perspectivas de futuro*, Biblioteca nueva, Madrid, 2001, p. 16.

<sup>33</sup> Como una muestra valgan Miguel, R., *La Pasión Revolucionaria*, *óp. cit.*, 2007; Peyrou, F., *Tribunos del pueblo: demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, CEPC, Madrid, 2008; o De Diego, J., *Imaginar la República. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, CEPC, Madrid, 2008.

Los pensadores republicanos denunciaron abiertamente las imperfecciones e injusticias de la sociedad en que vivían y propusieron un modelo de convivencia, una arquitectura institucional y un armazón legislativo que resulta muy similar a la que tenemos en la actualidad. La ingenuidad que los teóricos marxistas imputaban al republicanismo no parece avalada por el desarrollo de los acontecimientos históricos españoles. La actualidad filosófica, histórica y práctica del republicanismo no puede ser, en mi opinión, más vibrante. Las cuestiones a las que intentó responder mediante propuestas políticas parecen haber sido resueltas por el Estado actual. Los retos y amenazas a la convivencia basada en la justicia, la libertad y la virtud que el republicanismo identificara siguen, en buena medida, acechando el presente de la organización política y social en España.

# III. LA EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA Y LOS DERECHOS HUMANOS





# Educación y derechos humanos: una reflexión en torno al derecho a la privacidad

Education and Human Rights:  
Thoughts on the Right of Privacy

Alberto SÁNCHEZ ROJO

Universidad Complutense de Madrid

*asrojo@edu.ucm.es*

Recibido: 13/11/2012  
Aprobado: 23/04/2013

## **Resumen:**

Hoy en día, con el desarrollo de las nuevas tecnologías e internet, tiempos y espacios están cambiando y, como consecuencia de esto, también lo están haciendo las formas de habitarlos humanamente. Si bien es importante la reflexión filosófica y educativa en torno a los derechos humanos en general, más lo es aún en periodo de cambio e innovación. Este trabajo pretende mostrar dicha importancia centrándose en uno de los derechos humanos que más se ha visto alterado en la era digital, el derecho a la privacidad, el cual garantiza la protección de un espacio sin cuya posesión resulta imposible vivir una vida humanamente digna.

*Palabras Clave:* Derechos humanos, privacidad, nuevas tecnologías, educación.

## **Abstract:**

Today, with the advancement of new technologies and the internet, times and spaces are changing. The ways of inhabiting them humanely change as a consequence. Philosophical and educational thought about human rights is always important, but is even more so in periods of change and innovation. This paper intends to show the importance of a human right significantly altered by the digital era, the right to privacy. The right to privacy guarantees the protection of a space without which a life of human dignity would be impossible.

*Keywords:* Human Rights, Privacy, New Technologies, Education

## **1. Derechos humanos y educación**

A pesar de vivir ya prácticamente por completo en un mundo secularizado,

[...] el espacio contemporáneo no está completamente desacralizado, [...] oposiciones que admitimos como dadas: por ejemplo entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre el espacio cultural y el espacio útil, entre el espacio de ocio y el espacio de trabajo; todas estas oposiciones están animadas todavía por una sorda sacralización<sup>1</sup>.

De cada uno de estos términos en oposición podría extraerse un derecho humano. Esto es debido a que el ser humano, siendo un ser temporal, finito, es a su vez un ser espacial, ser en el mundo que habita el mundo configurando ciertos espacios propiamente humanos, cuya satisfacción sólo puede venir garantizada a través de derechos, también humanos. Así por ejemplo, sólo podemos hablar de espacio privado si existe cierto derecho garantizado a la privacidad, únicamente podemos distinguir espacio de trabajo y espacio de ocio, si tenemos derecho al trabajo y al descanso, o es gracias al derecho a la propiedad, que podemos hablar de espacio útil, distinto del cultural, etc. Podemos deducir de aquí, por tanto, que los espacios intrínsecamente humanos vienen claramente condicionados por derechos humanos que los hacen factibles como tales.

La consecuencia de esto es que, si los espacios humanos en oposición aducidos anteriormente, son “sordamente sagrados”, en igual medida lo serán los derechos que garantizan su existencia. El problema no es su sacralidad, pues ciertamente lo son, son humanamente sagrados, ya que son aquellos derechos que nos permiten habitar los espacios y vivir los tiempos que nos hacen verdaderamente humanos. La dificultad se encuentra, por el contrario, en que su sacralidad sea “sorda”, pues esto quiere decir que, al ser aceptados sin más reflexión, sin más argumentación que el hecho de ser intrínsecos a nuestra especie, al no plantear duda alguna, su aplicación puede esconder lógicas perversas que, aparentando una defensa del derecho humano en cuestión, lo violan impunemente bajo la máscara de lo políticamente correcto.

1 Foucault, M. “Espacios diferentes”, *Obras esenciales* vol. III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona, Ediciones Paidós, 1999, p. 433.

Los terribles acontecimientos acaecidos en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, mostraron de qué forma los derechos humanos no podían ser fundamentados en la naturaleza humana, tal y como lo habían sido hasta entonces. Perpleja se quedó Hanna Arendt al observar qué había acontecido con los apátridas, aquellos individuos sin lugar que surgieron antes, después y durante las guerras mundiales del siglo XX, aquellos sujetos fuera del espacio y del tiempo regulados, absolutamente libres, a la par que absolutamente vulnerables, plena y simplemente humanos. Lo que pasó con ellos fue precisamente que “el mundo no halló nada en la abstracta desnudez del ser humano”<sup>2</sup>. Estos individuos fueron, o bien exterminados, o bien internados en campos de refugiados.

Así pues, “la paradoja implicada en la pérdida de derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general”<sup>3</sup>, o lo que es lo mismo, el derecho a tener derechos, el más básico y fundamental de los derechos, sólo puede venir garantizado por el Estado. Nada hay intrínseco a la naturaleza humana que obligue a cada individuo a ver en el otro un sujeto de derechos, es decir, nada hay previo a la constitución de la comunidad política que garantice el respeto a la dignidad de cada ser humano en particular por parte de sus semejantes.

Es por ello que sólo una visión histórica podría servir ya de fundamento de los derechos humanos. Esto hace que los derechos humanos y la capacidad que tienen los individuos de disfrutar de ellos de *facto* y no solamente de *jure*, precisen de una fundamentación teórica y práctica permanente. Si bien, sujeta a constante revisión pues, según se van produciendo cambios socio-políticos, económicos y culturales, cambian los tiempos, los espacios y la manera de habitarlos humanamente. También ha de modificarse, consecuentemente, la forma de proteger los derechos. La ventaja principal de una fundamentación histórica frente a una de carácter naturalista, es que evitamos el estancamiento de los modos de hacer y vivir humanos, defendiendo su progreso y ampliación. Sin embargo, esto lleva asociada la desventaja de aumentar la fragilidad de los derechos humanos, ya no naturales y, por tanto necesarios, sino históricos y, por tanto, contingentes.

La defensa de una perspectiva histórica en la fundamentación de los derechos humanos ha hecho que varios autores contemporáneos se planteen la validez de estos derechos como derechos morales<sup>4</sup>. Las perspectivas naturalistas, ya estuviesen fundamentadas en el contrato social<sup>5</sup>, la razón<sup>6</sup> o el sentimiento<sup>7</sup> mantenían que el respeto de estos derechos era, ante todo, una cuestión moral, debido a su constitución pre-política. Sin embargo, una vez que sabemos con certeza que la constitución de los derechos humanos no puede ser pre-política, sino todo lo contrario, a saber, una exigencia que se dirige a las estructuras del orden público en constante evolución, se hace difícil observar estos derechos como

2 Arendt, H. “La perplejidad de los derechos humanos”, Los orígenes del totalitarismo vol. II: Imperialismo. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 378.

3 *Ibid.*, p. 381.

4 Véanse: Habermas, J. “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”, *El Occidente Escindido: pequeños escritos políticos X*, Madrid, Editorial Trotta, 2006, pp. 113-187. Rawls, J. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2001 (XXXX) y Rancère, J. “Who is the Subject of the Rights of Man?” *Shouth Atlantic Quarterly* 103.2/3 Duke University Press, 2004, pp. 297-310. Para un análisis brillante de estos autores y de su confrontación con aquellos que mantienen una defensa de los derechos humanos como derechos morales véase Menke, Ch. y Pollman, A. “Fundamentación” *Filosofía de los derechos humanos*. Barcelona, Editorial Herder, 2010.

5 Véase Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

6 Véase Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2003.

7 Véase Rousseau, J.J. *El contrato social*. Madrid, Editorial Aguilar, 2001.

derechos morales, pues nada hace pensar que emanen de un compromiso moral del individuo, sino, más bien, del compromiso político del orden público.

Ahora bien, si reducimos los derechos humanos a categorías políticas, su pretensión de validez universal empieza a carecer de sentido, puesto que nada serían estos derechos independientemente de la comunidad política que los legitime. Es por ello que resulta necesario tratar de encontrar una posición intermedia que, desde una perspectiva histórica, sitúe los derechos humanos más allá de su mera legitimación jurídica por parte de los estados o comunidades políticas. Los motivos son claros:

[...] en primer lugar, porque permite denunciar violaciones de los derechos humanos en países en los que carecía de sentido hacerlo desde los derechos fundamentales de sus respectivos ordenamientos jurídicos. En segundo término, porque nos ayuda a reconocer como horizonte crítico de la convivencia una serie de derechos del hombre que pueden cuestionar y alentar la mejora de los derechos fundamentales del país de que se trate<sup>8</sup>

Es decir, lo importante es mantener una perspectiva histórica de los derechos humanos que nos permita no perder el carácter de universalidad que los dio origen.

Este enfoque defiende que para que los derechos humanos en cuanto exigencias propias de cada uno de los seres humanos, ya sea para sí mismos, ya sea hacia los responsables de sus comunidades políticas, sean verdaderamente factibles, es necesario el reconocimiento previo del otro en cuanto digno de ser humano y, puesto que este reconocimiento no viene de suyo, intrínsecamente instalado en cada sujeto humano desde su nacimiento, sólo es posible inspirarlo y mantenerlo a través de la experiencia, el aprendizaje y la formación. Tal parece ser la tesis de Rorty<sup>9</sup>, quien a través de esta fundamentación frágil y débil de los derechos humanos, sitúa a la educación como pieza clave en el mantenimiento y desarrollo de los derechos humanos.

La importancia de la vinculación entre los derechos humanos y la educación “estriba en observar que los valores que tratan de fundamentar y extender los derechos humanos son hoy los valores insertos en el proyecto de humanización al que aspira la educación”<sup>10</sup>, de tal forma que resulta imprescindible atender a aquéllos desde la perspectiva de la reflexión educativa, sin la cual, los logros acaecidos en torno a la humanización en constante ampliación y desarrollo de tiempos y espacios, está en verdadero peligro.

Hemos de concebir la educación en derechos humanos “como un proceso educativo continuo y permanente, asentado en el concepto amplio y procesal de los derechos humanos [...] que tiene como finalidad la defensa de la dignidad humana. [...] La educación en derechos humanos es una forma de educación en valores”<sup>11</sup> sujeta a revisión reflexiva constante por parte de toda la comunidad educativa, puesto que, tal y como decía ya hace años la activista Petra Kelly “la preocupación por los derechos humanos es muy a menudo una simple cuestión de conveniencia, de retórica, de intereses económicos o de

8 Gil Cantero, F. “Las responsabilidades de los estudiantes universitarios ante los derechos humanos” En García Hoz, V. (Ed.) *La educación personalizada en la universidad*. Madrid, Ediciones Rialp, 1996, p. 265.

9 Rorty, R. “La justicia como lealtad ampliada” *Pragmatismo y política*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1998. En este apartado Rorty termina afirmando que lo único que tenemos para tratar de universalizar los derechos humanos, cuyo origen es, según él, claramente occidental, es una historia que contar: “podría permitir a occidente acercarse a lo no occidental siendo alguien con una historia instructiva que contar, antes que como alguien que pretende hacer un mejor uso de una capacidad humana universal” (p. 124)

10 Gil Cantero, F. y Jover, G. “La educación en la ética de los derechos humanos” En Hoyos, G. (Ed.) *Filosofía de la educación*. Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 229.

11 Jares, X. R. *Educación y derechos humanos*. Madrid, Editorial Popular, 2000, p. 81.

estrategia política”<sup>12</sup>. Esto puede llevarnos a confusión y posibilitar la vulneración o relajamiento de los derechos humanos, pretendiendo incluso protegerlos. Es a causa de esto que hemos de permanecer constantemente alerta, fomentando en las nuevas generaciones la reflexión y cuestionamiento de los derechos humanos, huyendo de la mera transmisión de los mismos como contenidos curriculares fijos e inalterables. La educación en derechos humanos debe posicionarse más allá de la concepción de los derechos humanos como lo “políticamente correcto”, tan arraigada hoy en día en nuestra sociedad.

A continuación, trataré de mostrar esta necesidad de constante reflexión filosófica y pedagógica en torno a los derechos humanos centrándome en un derecho en concreto que podría estarse viendo vulnerado subrepticamente con el auge de las nuevas tecnologías y, sobre todo, con la aparición de las redes sociales en internet, a saber, el derecho a la privacidad. En primer lugar, abordaré el origen moderno de este derecho como justificación de su fundamentalidad en el mantenimiento de una vida humanamente digna para, a continuación, mostrar la relevancia y necesidad ineludible de prestar una mayor atención desde el ámbito educativo a este derecho en la era de la denominada “sociedad del conocimiento”.

## 2. La privacidad como derecho humano y su papel en el origen de los derechos humanos

Tal y como afirma Béjar, “la privacidad como derecho está relacionada con la admisión a cierta inmunidad de las personas, con una aceptación de que éstas son, ante todo, seres singulares, individuos”<sup>13</sup>. No parece posible encontrar el origen de este derecho en la Edad Media puesto que, a pesar de que el poder público, encarnado en la figura del monarca o del señor feudal, estaba claramente diferenciado del poder privado, encarnado en la figura del *pater familias*, éste, “a semejanza del otro, no [toleraba] las intromisiones del individualismo”<sup>14</sup>, la patria, la familia, la comunidad estaban por encima de una conciencia de sí que la gran mayoría de seres humanos no llegaba a tener.

Si retrocedemos un poco más en la historia, hallaremos que los griegos de la Antigüedad Clásica, tal y como mostró Hanna Arendt<sup>15</sup>, exigían la posesión de una casa, de un espacio propio y privado, como *conditio sine qua non* para poder participar en la vida pública de la polis como individuo libre e igual al resto de hombres que, bajo el cumplimiento de aquella condición se tornaban aptos para convertirse en *alguien* a través de la acción y el discurso en el ágora frente a sus semejantes. A su vez, la posesión de un espacio propio y privado no sólo era condición de entrada y participación en el espacio público, sino que se tornaba un derecho en la medida en que la comunidad garantizaba la protección de aquel espacio libre de la intromisión de cualquiera ajeno al mismo.

12 Kelly, P. Por un futuro alternativo. Barcelona, Ediciones Paidós, 1997, p. 86.

13 Béjar, H. El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 146.

14 Duby, G., Barthelemy, D. y de La Roncière, Ch. “Poder privado y público en la Europa Feudal” En Duby, G. y Ariès, Ph. (Eds.) Historia de la vida privada vol. II. De la Europa Feudal al Renacimiento. Madrid, Editorial Taurus, 1988.

15 Véase Arendt, H. “La esfera pública y la privada” La condición humana. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993, pp. 37-96.

De esta forma, parece que el origen del derecho a la privacidad como derecho humano se encuentra en la Antigüedad, sin embargo, en la Grecia Clásica este derecho no llega a ser un derecho individual, tal y como hoy en día lo consideramos en cuanto derecho humano, propio de cada ser humano concreto. En Grecia Antigua “los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiógrafos, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría”<sup>16</sup>. Cuando esta ayuda deja de ser imprescindible es en la Modernidad, puesto que la historia ya no será el único producto de su acción, ni siquiera el más importante, sino que la historia dará el relevo al individuo. La construcción de uno mismo para sí mismo como ser único y distinguible será el producto fundamental de la acción de los hombres.

Así, mientras que en la Grecia Antigua “no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia”<sup>17</sup>, en la Modernidad, aun existiendo la figura del narrador, éste es relegado a un segundo lugar frente al actor, quien ocupará el primer puesto en la creación de su propia historia, independiente de la historia común, lo cual sería inconcebible en épocas anteriores. El derecho a la privacidad, posibilitador pero no garantía, de individualidad humana para los antiguos, sí lo será para los modernos. La base plural y comunitaria de la Antigüedad, mantenida, aunque con ciertas salvedades, durante el Medievo, se torna individualidad fundamental en la Modernidad.

Llegados a este punto, podemos afirmar que el derecho a la privacidad tiene claramente su origen en la Modernidad, gracias al surgimiento del sujeto moderno, yo único y diferenciado, cuya primera gran manifestación se encuentra en el *cogito* cartesiano, que paulatinamente se irá extendiendo por todo el continente europeo. Los primeros autores que atendieron a la importancia de la privacidad en cuanto derecho fueron los contractualistas dieciochescos, los primeros en plantearse el origen de la comunidad desde un punto de vista individual.

El primer autor en defender la privacidad como derecho humano, tal y como hoy en día lo entendemos, a saber, derecho universal, inalienable y extensible a los todos los seres humanos independientemente de sus peculiaridades distintivas, fue John Locke, quien, al abordar el derecho a la propiedad en su *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* afirmaba que “aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos”<sup>18</sup>, o lo que es lo mismo, todo ser humano tiene una propiedad inquebrantable, su sí mismo, focalizado en este texto en el cuerpo y la labor por él producida, puesto que, siendo “la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas”<sup>19</sup>, tiene su primera y más preciada posesión en el instrumento de trabajo más básico de todos, el cuerpo de uno mismo.

16 Ibid., p. 195.

17 Ibid., p. 219.

18 Locke, J. Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil. Op. cit., p. 34.

19 Ibid., p. 40.

La pertenencia del cuerpo de todo individuo a sí mismo por naturaleza, implica un objeto poseído y un yo que posee. La conciencia de mismidad no sería posible sino gracias a esta posesión que transforma al individuo abstracto en concreto gracias a su poder de elección y acción en torno a algo material que no es ni ajeno ni público, sino propio y privado, libre de la intromisión de cualquiera que no sea el poseedor. La propiedad privada garantiza al sujeto disponer de ella como desee y pactar con otros en beneficio de sus intereses –siempre privados, ya que dispone de una privacidad, por nimia que sea, que defender–. Así pues, el derecho a la propiedad está a la base del derecho a la libertad, siendo el primero de ellos, a su vez, el que permite la formación de la privacidad. Sólo un ser que posee, un alguien dueño de algo, sujeto privado, puede constituirse como un yo con capacidad de elección, sujeto libre.

Es por esta dependencia de la libertad con respecto a la privacidad por la que Locke, en la misma obra antes citada, al abordar el tema del poder paternal, hace hincapié en que el poder de los padres sobre los hijos es temporal “y sólo en el grado en el que sea necesario para procurarles disciplina y gobierno durante esa edad”<sup>20</sup>, o lo que es lo mismo, los padres no tienen derecho absoluto sobre sus hijos, pues no son objetos, sino sujetos en formación. A su vez, remarca el mantenimiento del poder de los padres sobre los hijos, aun cuando éstos sean súbditos, “lo cual no podría suceder si todo el poder político fuera exclusivamente paternal y si de hecho los dos fuesen una y la misma cosa”<sup>21</sup>, pues entonces el ejercicio del poder paternal ya no estaría limitado por la superación de una determinada edad por parte de los sujetos, sino que todos, padres e hijos, pertenecerían permanentemente al príncipe, dando lugar a la constitución no de sujetos individualizados y libres, sino de objetos propiedad de un único sujeto libre, el príncipe.

Jamás habría estado de acuerdo con esto Thomas Hobbes, contemporáneo de Locke, si bien cuarenta años mayor que él. La longevidad de Hobbes le permitió nacer y formarse en una época y llegar a vivir y escribir en otra completamente distinta. Así, a pesar de ser contractualista y de tener muy en cuenta al individuo en sus planteamientos, Hobbes no dejó nunca de ser, en parte, un hombre del Antiguo Régimen, manteniendo ciertos planteamientos que distan, en gran medida, de una Modernidad emergente. Hobbes, autor frontera, se encuentra entre la Modernidad y el Antiguo Régimen, mientras que Locke es un autor ya plenamente moderno. Es por ello que la comparación entre ambos autores nos ayudará a visualizar más claramente el importante cambio de concepción del ser humano que implican los planteamientos de Locke.

Hobbes, a pesar de defender la pertenencia del niño a la madre que lo da a luz y el poder de ésta sobre aquél, no duda en afirmar que “si la *madre* ha sido una prisionera de guerra, el niño que nazca pertenecerá al vencedor; pues aquel que tiene poder sobre el cuerpo de una persona, tiene el poder para todo aquello que le pertenece”<sup>22</sup>. La posibilidad de posesión del cuerpo de un individuo por parte de otro, presente en Hobbes, es insostenible en Locke, defensor de la propiedad como un derecho natural del ser humano y configurador de la propia identidad.

Ahora bien, a pesar de sus diferencias, también para Hobbes la libertad se encuentra a la base de la privacidad. El hombre libre se distinguirá del que no lo es, del siervo, en que “aquel que es libre no está obligado a obedecer nada más que al Estado, y el siervo ha de obedecer también a alguien particular”<sup>23</sup>, o lo que es lo mismo, el no libre no tiene

20 Ibid., p. 75.

21 Ibid., p. 72.

22 Hobbes, Th. Del ciudadano. Madrid, Editorial Tecnos, 2005, p. 5.

23 Ibid, p. 8.

propiedades, tanto que ni siquiera se posee a sí mismo, no tiene privacidad. Libertad para Hobbes, es libertad para obedecer las leyes civiles y “si existe alguna libertad mayor, que libre de la obediencia de las leyes civiles, no pertenece a las personas privadas y es propia del soberano”<sup>24</sup>, excepción ésta que ya no tendrá cabida en Locke, en cuyos planteamientos, ni siquiera el príncipe estará legitimado para quebrantar la individualidad de cada uno, atentando contra su privacidad, o lo que es lo mismo, contra su identidad. El derecho a ser individuo no será ya jamás otorgado y, por tanto, quebrantable por parte de quien lo otorga, sino que al ser natural, se tornará inquebrantable e inalienable.

Es por ello que, según Locke, “siempre que un rey no tiene autoridad, deja de ser rey y puede ser resistido, [lo cual siempre deriva del] quebrantamiento de la confianza, al no haberse respetado la forma de gobierno que fue acordada, y al no respetarse los fines del gobierno mismo, fines que consisten en el bien público y en la preservación de la propiedad”<sup>25</sup>. El rey está pues, limitado en sus acciones por la ley, aceptada por todos y cada uno de los miembros de la sociedad que, si están de acuerdo con ella es en la medida en que protege su ser privado. De lo contrario, su unión carecería ya de sentido, siendo preferible volver al estado de naturaleza donde cada uno se protege a sí mismo. Todo lo contrario encontramos en Hobbes, para quien

[...] la libertad de un súbdito [...] reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar [...]. No debe entenderse, sin embargo, que esas libertades tienen el poder de limitar o abolir el poder soberano sobre la vida y la muerte. Porque [...] nada de lo que un representante soberano pueda hacer a un súbdito, por las razones que sean, puede ser llamado injusticia o injuria<sup>26</sup>

Es decir, que nada justifica la resistencia del súbdito ni nada condena el poder arbitrario del príncipe.

Así pues, mientras que para Locke lo más importante en política es proteger al individuo en su privacidad, derecho propio y natural, lo fundamental para Hobbes sigue siendo el mantenimiento del Estado absoluto y la comunidad, últimos coletazos del Medioevo, relegando la privacidad a la categoría de derecho otorgado por el monarca, única figura que dispone de este derecho como absoluto y natural.

El espacio público, regido por el poder absoluto del Estado –el cual empieza a concebirse como arbitrario– aparece en la Modernidad como una fuerte amenaza al desarrollo óptimo del individuo, ensalzado como el bien más supremo, de tal forma que se hace necesaria su protección. Se trata ahora de proteger al individuo en su privacidad, en su derecho a ser único e inintercambiable, frente al poder del Estado, que ya no estará por encima de los individuos sino que, por el contrario, habrá de servir a éstos en el libre desarrollo de sí mismos. El estatus de dirigente del monarca absoluto irá dejando paso al estatus de *siervo* del futuro monarca constitucional. Ser (en) privado es ser yo, y ser yo me hace digno de ser llamado humano, independientemente de mis particularidades específicas.

Cierto es que en la época de Locke y tras las revoluciones burguesas del siglo XVIII, determinadas particularidades concretas eran aún fuente de discriminación y de desigualdad, sin embargo, las bases teóricas para el cambio ya habían sido puestas en

24 Ídem.

25 Locke, J. Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil. Op. cit., p. 229.

26 Hobbes, Th. “De la libertad de los súbditos” *Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 189-190.

marcha. La capacidad de poseer algo propio determinó la oportunidad de sentirse alguien por sí mismo a todos y cada uno de los seres humanos, cuya categoría de humanos poco a poco irá dejando de ser considerada una donación para convertirse en derecho inquebrantable y universal. Sin privacidad no hay vida humanamente digna de ser vivida.

### 3. Educación para la privacidad en la denominada *sociedad del conocimiento*

Una vez remarcada la importancia del derecho a la privacidad, hemos de abordar en qué medida está siendo éste protegido en nuestra época, a saber, en la denominada “sociedad del conocimiento”. Este concepto debe su creación fundamentalmente al ámbito informático y de las nuevas tecnologías. A finales del año 2004, el editor Tim O’Reilly, en una conferencia pronunciada en San Francisco, acuñó el término *web 2.0* con el fin de dar cuenta de ciertos cambios revolucionarios que se estaban produciendo en la relación entre usuarios y nuevas tecnologías, que ya nada tenía que ver con el modo de interacción de hacía unos años, cuando internet daba sus primeros pasos. Este cambio se definía fundamentalmente por el mayor grado de participación por parte del usuario que permitían los nuevos medios. Internet dejaba de ser una herramienta de consulta y publicidad para convertirse en un instrumento de participación, interacción, y comunicación<sup>27</sup>.

Así por ejemplo, pasamos de tener enciclopedias online como la *Britannica online*, creada por expertos y colgada en la web, a la *Wikipedia*, entre otras, elaboradas por usuarios de todo el mundo en interacción. Ellos crean voluntariamente sus artículos, siendo éstos sometidos después a debate y revisión pública en la red por el resto de los internautas. También quedaron obsoletas las páginas web personales, dando paso a los *blog*, en los cuales no solamente podemos incluir la información de consulta que deseemos, sino que hay apartados en los que nuestros visitantes pueden dejarnos comentarios. Finalmente los *blog*, aún sin desaparecer del todo, han perdido adeptos debido a la creación de las redes sociales como *Facebook*, *Tuenti* o *Twitter*, por citar las más relevantes en España. La ventaja de las redes sociales frente a los *blog*, podríamos decir, simplificando mucho, que es su capacidad de encerrar infinidad de *blogs* dentro de una misma aplicación informática, permitiendo al usuario pasar en un clic del ratón de la página personal de una persona a la de otra, compartir fotos, videos, comentarios, etc. Metafóricamente podemos decir que se trata de una mesa de tertulia, pero de proporciones desorbitadas.

Estos y otros cambios hicieron que, al igual que en el terreno de la informática el término *web 1.0* quedase obsoleto, también lo hiciese el término “sociedad de la información”, en el ámbito social. Este concepto, acuñado por Bell<sup>28</sup> a mediados del s. XX tomó fuerza a partir de los años noventa con el desarrollo de internet y las nuevas tecnologías. El término *sociedad de la información* venía a describir un entramado social cuyo funcionamiento se basaba fundamentalmente en información, tornándose ésta en la mayor fuente de poder. Esto hacía que, como todo instrumento de poder, se concentrase en unas pocas manos, cuyos portadores aprendieron a manejar con el fin de controlar a millones de individuos, meros receptores pasivos de información, que se conformaban, sin mayor cuestionamiento, con aquello que les viniese dado, siempre y cuando les permitiese sobrevivir.

27 O’Reilly, T. “What Is Web 2.0: Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software” *International Journal of Digital Economics* 65, March 2007, pp. 17-37.

28 Bell, D. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Evidentemente, el término *web 2.0*, cuyo usuario por excelencia es el individuo activo y creador de conocimiento, no mero receptor de información, no tenía cabida en la sociedad de la información, así, debido al éxito de las nuevas herramientas informáticas hubo que acuñar un nuevo término, a saber, “sociedad del conocimiento”, el entramado social del hombre que, fundamentalmente, actúa.

Desde finales del siglo XIX aquel individuo pasivo, mero receptor de información, conformista y acrítico, significó para muchos filósofos la crisis de un sujeto moderno en decadencia que había que tratar de reconstruir. Nietzsche lo llamó “el último hombre”<sup>29</sup>, Heidegger “el existente inauténtico”<sup>30</sup> y Ortega y Gasset “el hombre-masa”<sup>31</sup>, por citar algunos autores relevantes que abordaron el tema. Diversos nombres, distintas explicaciones y filosofías, pero un mismo tipo de hombre, cuya principal dolencia era su inactividad y su pasividad. Así pues, la solución estaba en la acción y así lo creyeron ellos.

Pues bien, El momento de la acción ha llegado, el usuario de la *web 2.0* es el individuo activo y participativo por excelencia. De esta forma, debería también ser más autónomo, crítico y autosuficiente, incluso más creativo e innovador. Sin embargo, el sujeto moderno, que en los años noventa del siglo XX regía su vida en función de aquello que recibía pasivamente desde su televisor, individuo “teledirigido” en palabras de Sartori<sup>32</sup>, poco debe haber cambiado en su modo de proceder en los comienzos del siglo XXI –a pesar de que los medios tecnológicos en que se mueve sean totalmente distintos– para que la socióloga Paula Sibila, en su estudio acerca del hombre en la sociedad del conocimiento, lo califique de “alterdirigido”<sup>33</sup>.

Esto es debido a que, si bien antes había un exceso de pasividad, hoy en día hay un superávit de actividad. El ciudadano que nace y crece en la sociedad del conocimiento es un individuo hiperactivo<sup>34</sup>, un ser determinado a actuar incesantemente sin espacios propios y sin tiempo suficiente para poder habitar espacios de los que apropiarse. La habitación propia, que no casualmente apareció coetáneamente al surgimiento de la noción de sujeto moderno<sup>35</sup>, cada vez es más ajena a su portador que ya no tiene claves para distinguir cuándo se encuentra en ella y cuando ha salido fuera. Las habitaciones, llenas de gente virtual gracias a las nuevas tecnologías y sus aplicaciones, especialmente a las redes sociales, hacen que el individuo este siempre y en todo momento conectado, siempre interactuando, sin pausa, sin descanso, sin tiempo para la soledad. La habitación, templo del individuo, fue concebida precisamente para el desarrollo autónomo de éste quien, a pesar de moverse en un mundo siempre hostil y complejo, podía volver a su pequeño espacio donde, reflexionando en soledad acerca de las experiencias vividas, se iba formando como ser único y distinto.

29 Nietzsche, F. Así habló Zaratustra. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

30 Heidegger, M. Ser y tiempo. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.

31 Ortega y Gasset, J. La rebelión de las masas. Madrid, Espasa Calpe, 1997.

32 Sartori, G. Homo videns: La sociedad teledirigida. Madrid, Editorial Taurus, 1998.

33 Sibilia, P. La intimidad como espectáculo. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

34 “No se trata apenas de la multiplicación de voces y la ambigua reivindicación del ruido que hoy se manifiestan en los ámbitos más diversos; además las actividades grupales suelen considerarse más creativas y productivas que el trabajo individual y la habilidad para hacer varias cosas al mismo tiempo se estimula más que la capacidad de enfocar la atención en una tarea continua y persistente. El alcance inédito de estos cambios socioculturales puede llevar a cuestionar, inclusive, si el <<trastorno de déficit de atención e hiperactividad>> conocido como TDA/H no sería mejor comprendido como un rasgo característico de las nuevas subjetividades – perfectamente compatible con el mundo en que vivimos, e incluso por sus compases y vivencias- en vez de una extraña epidemia infantil” Ibid., p. 57.

35 A este respecto véase Rybczynski, W. La casa. Historia de una idea. Donostia-San Sebastián, Editorial Nerea, 2006.

Hoy en día, la idea de individuo como tal está desapareciendo, en la misma medida que la habitación empieza a dejar de ser vista como espacio de disfrute sino de aburrimiento desde el mismo momento en que no está poblada de aparatos electrónicos con los que interactuar. Si algo les falta a las nuevas generaciones de individuos que desde su más tierna infancia han crecido y crecen rodeados de estas nuevas tecnologías es privacidad, disposición de tiempos y de espacios que habitar por y para sí mismos<sup>36</sup>.

La privacidad, decíamos más arriba con Locke, es fundamento de la libertad y de una vida individual humanamente digna de ser vivida, derecho propio e inalienable, por tanto, de todos y cada uno de los seres humanos. Es por ello que es de urgencia reflexionar filosófica y pedagógicamente acerca de hasta qué punto internet y las redes sociales, los móviles, los videojuegos y demás aparatos ponen en peligro la protección de este derecho, con el fin de elaborar estrategias de intervención educativa que permitan protegerlo tal y como se merece.

Cierto es que las redes sociales y demás aplicaciones tecnológicas de interacción social disponen de políticas de privacidad cuyo objetivo fundamental es la protección de este derecho. Sin embargo, son insuficientes mientras que los jóvenes que se inician en ellas no tengan clara conciencia de qué significa la privacidad y dónde radica su importancia. Tal y como decíamos al comienzo de este escrito, el espacio privado es uno de los espacios sordamente sagrados, sabemos que hay que cuidarlo, pero hemos olvidado el porqué hemos de hacerlo. Así, entrando en el terreno de lo políticamente correcto, cualquier medida nos parece buena siempre y cuando aparente protegerlo, por mucho que lo único que consiga sea fomentar un simulacro<sup>37</sup> de privacidad y no la privacidad en sí misma.

García Morente, no sin razón, afirmó que “la soledad es la forma más perfecta de la vida privada. [...] La soledad no consiste en quedarse solo. Consiste en permanecer solo”<sup>38</sup>, y hoy en día, a las nuevas generaciones de niños y adolescentes les es difícil aprender qué es esto de permanecer sólo que tanto fascinaba a este filósofo español, defensor a ultranza de la vida privada. Así pues, creo que es tarea de padres y maestros mostrárselo, iniciándoles de una manera responsable en las nuevas tecnologías, cuyas ventajas y beneficios, no obstante, no podemos obviar.

En cualquier caso, y desde una perspectiva pedagógica, la relevancia de los derechos humanos, como la de cualquier otro saber, requiere que se compagine el análisis de los objetivos o efectos educativos que se pretenden promover, con el análisis del significado reconocido de esos mismos derechos. Sólo estableciendo una vinculación entre ambos análisis es posible reconocer, específicamente, unos objetivos que se derivan «naturalmente» del contenido o saber reivindicado para la enseñanza<sup>39</sup>.

Es precisamente esta exigencia de análisis la que viene a reivindicar este escrito en torno al derecho a la privacidad, con el fin de que el espacio privado se deje oír, pasando de ser sordamente sagrado a aparecer como atronadoramente humano.

36 A este respecto véase Sánchez Rojo, A. “Educación y herencias modernas: el individuo y la habitación propia”. *Bordón. Revista de Pedagogía* 65/2, junio de 2013, pp. 127-136.

37 Se utiliza aquí el concepto “simulacro” en sentido baudrillardiano. Véase Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*. Barcelona, Editorial Kairós, 1978.

38 García Morente, M. *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2011, p. 49.

39 Gil Cantero, F. *El sentido de los derechos humanos en la teoría y la práctica educativa* (Tesis Doctoral). Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991, p. 196.



# María Zambrano: Educación para la democracia

María Zambrano: Education for Democracy

Laura GARCÍA PORTELA

Universidad Carlos III de Madrid

Recibido: 01/12/2012

Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

En este escrito me propongo poner en conexión los manuscritos zambranianos sobre filosofía y educación con aquellas obras políticas en las que se hace referencia a la forma de ser sujeto de la democracia: la persona. En un primer momento trataré las cuestiones estrictamente pedagógicas presentes en sus manuscritos centrándome en el papel de los sentimientos, la fenomenología de la vida escolar y la figura del maestro. En segundo lugar, expondré las cuestiones ligadas a la democracia y a la persona. Para ello atenderé, especialmente, a *Horizontes del liberalismo y Persona y Democracia*. Finalmente, trataré de mostrar la articulación entre las reflexiones educativas y la antropología política de la persona propuesta por nuestra pensadora. Todo ello me permitirá reivindicar la figura del maestro-guía y la educación sentimental como claves de la mejora democrática de nuestra sociedad.

*Palabras clave:* María Zambrano, educación, democracia, persona, sentimientos, maestro.

## Abstract:

In this essay I relate Zambrano's manuscripts about philosophy and education to her political works, which refer to democracy and its subject, the person. First, I address her manuscripts' pedagogical questions: the function of feelings, the phenomenology of scholarly life and the figure of the teacher. Second, I address the questions connected to democracy and the person, paying special attention to *Horizontes del liberalismo* and *Persona y democracia*. Third, I relate her educational thinking with her political anthropology of the person. Last, I will defend the teacher figure and emotional education as tools for improving our democratic societies.

*Keywords:* Maria Zambrano, Education, Democracy, Person, Emotions, Teacher.

## Introducción

Podemos encontrar en buena parte de la filosofía y la sociología contemporánea análisis que correlacionan diagnósticos histórico-epocales con determinadas formas de ser sujeto. Así, por ejemplo, encontramos en análisis marxista del capitalismo a un sujeto alienado, o, como lo verían los frankfurtianos, un sujeto cosificado. La sociología weberiana presentaría a un sujeto escindido en las diferentes esferas de vida, incomunicadas, que la Modernidad proporcionaba; y siguiendo a Giddens encontraríamos en ella a un sujeto aquejado de extrañeza.

Teniendo esto en mente, la tesis que quiero plantear en este ensayo es que la filosofía zambrana se inserta dentro de este esquema extendido en los planteamientos referidos y lo supera en sus manuscritos de filosofía y educación. María Zambrano correlacionaría una determinada visión utópica epocal, la democracia, con una determinada forma de ser sujeto en ella, la persona; pero además superaría este esquema en sus manuscritos de pedagogía al plantear el camino por el cual lograr la formación de la persona, sujeto de la democracia. Este último será el punto que centre mi exposición.

### 1. Pensamiento pedagógico: *Filosofía y Educación. Manuscritos*

Podríamos decir, siguiendo una terminología wittgensteneiana, que María Zambrano no dice, pero si muestra la educación como un proyecto humanizador tanto individual como social. Esto será lo que haga que la educación sea el eje principal sobre el que pivoten el resto de sus reflexiones sobre la persona y la sociedad. Desde un punto de vista individual, la educación permite el desarrollo integral de la persona, involucrando en este desarrollo el cuerpo, la mente, la inteligencia y la sensibilidad. Socialmente, la educación contribuye a crear un espacio adecuado para lo humano, esto es, la posibilidad de la auténtica democracia.

Este tipo de pensamientos los heredaría la malagueña de su padre, Blas Zambrano, quien puso especial énfasis en la trascendencia que para la sociedad tenía la educación, y así nos lo dejó ver en las diversas conferencias pronunciadas a lo largo de su

vida. Entre ellas podemos destacar *Fines sociales de la educación* (1900) o *Algo de crítica sobre la educación* (1915). En ellas “queda asignado a la educación un papel conformador de la humano en lo que tiene de individual, nacional y de humanidad toda que constituía un programa intelectual para cuya realización era imprescindible un fuerte compromiso moral y político”<sup>1</sup>. Es clara la influencia de su maestro, Don José, para el cual la educación es una tarea humanizadora que contribuye a desarrollar el proyecto de vida en el cual consiste cada uno<sup>2</sup>.

A la hora de abordar el pensamiento zambraniano con respecto a la educación debemos tener en cuenta que éste no se presenta como un sistema sino, antes bien, como un conjunto de reflexiones dispersas pero con una lógica unitaria. No es un sistema, como no lo es la totalidad del pensamiento zambraniano, pero ello no implica una falta sino que más bien responde a una concepción determinada de la filosofía. María Zambrano no sólo presenta, sino que también profesa, el modelo de la *Razón Poética*. Podemos destacar entre sus reflexiones pedagógicas la importancia de las sensaciones y los sentimientos a la hora de comprender la realidad, así como en los conceptos de vocación, guía, maestro, y mediación.

Su preocupación por la educación de la sensibilidad abarca diversos temas que encuentran como núcleo común el desarrollo sensitivo del individuo, el cual permitiría una captación más auténtica de la realidad circundante y un óptimo desarrollo global de la persona. En sus propias palabras: “Un sentido es un camino hacia la realidad, una vía de acceso a ella (...) Descifrar lo que se siente, percibir con cierta nitidez lo que dentro de uno pasa, es una exigencia del ser persona”<sup>3</sup>.

La malagueña entiende que la filosofía tradicional ha primado en sus especulaciones a la vista, considerando éste sentido como el más fundamental de todos. La verdad y la certidumbre han estado siempre ligadas a la evidencia y a la claridad. Este ha sido el modelo del frío racionalismo totalitario. A su juicio, no debemos olvidar la importancia de otros sentidos antes más denostados, y observar cómo, por ejemplo, lo que se oye mueve más el ánimo y se adentra en el interior de la persona, llamando a la unión con aquello que capta. Para una constitución integral de la persona es necesario atender a la relevancia de los sentidos más olvidados para potenciar no sólo su desarrollo sino también la comunicación entre todos ellos.

En esta línea de educación sentimental hemos de comprender la manera en que los sentimientos afectan a la persona a fin de poder controlarlos y no dejar que nos dominen en exceso. Los sentimientos atraviesan la conciencia y alteran los juicios y las percepciones, muchos de ellos quedan enquistados en la psique, en especial los sentimientos negativos de odio y rencor. Hemos de ser conscientes de ello para evitar que se adueñen por completo de

<sup>1</sup> Mora García, J.L., *María Zambrano: la herencia paterna de su compromiso intelectual y moral* en Romero Baró, J.M. (coord.) *Homenaje a Alain Guy*, Universidad de Barcelona, 2005, p. 209.

<sup>2</sup> Para María Zambrano, Ortega siempre fue un ejemplo de lo que ella tenía en mente cuando defendía la figura del maestro como clave para la construcción de la persona. Así podemos entender la especial mención a la figura del maestro cuando en *España, sueño y verdad* María Zambrano dedica un capítulo a Ortega, capítulo en el cual encontramos la siguiente cita: “Pocas palabras tan difíciles como la de hablar del pensamiento de un maestro. El pensamiento de un maestro, aunque sea de Filosofía, es un aspecto casi imposible de separar de su presencia viviente. Porque el maestro, antes que alguien que enseña algo, es un alguien ante el cual nos hemos sentido vivir en esa específica relación que proviene tan sólo del valor intelectual. La acción del maestro trasciende al pensamiento y lo envuelve; sus silencios valen a veces tanto como sus palabras y lo que insinúa puede ser más eficaz que lo que expone a las claras. Si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio: que por habernos atraído hacia él hayamos llegado a ser nosotros mismos”. Zambrano, M., “Ortega y Gasset, filósofo español”, en *España, sueño y verdad*, Edhasa, 2002, p. 93.

<sup>3</sup> Manuscrito “Entre el ver y el escuchar”, en Casado, A., y Sánchez-Gey, J., (Eds.) *María Zambrano. Filosofía y Educación*. Manuscritos, ECU, Madrid, 2011, pp. 53-54.

nuestro pensamiento.

En sus manuscritos, María Zambrano realiza una extensa fenomenología de la vida escolar, describiendo reflexivamente fenómenos tales como la atención del alumno, o los exámenes, entre otros. Destaco especialmente estos porque los considero interesantes dadas las reflexiones que suscitan en torno a la educación.

Para María Zambrano la atención es la base de toda la actividad<sup>4</sup>. Ella la define como “la receptividad llevada al extremo”<sup>5</sup>. Quizá secundando el precepto husserliano de la *epoché*, propone que para la correcta atención del alumno deben eliminarse todo posible prejuicio, esto es, debe practicarse y fomentarse una suerte de *inhibición*, descrita metafóricamente en estos términos:

La atención ha de ser como un cristal cuando está perfectamente limpio que deja de ser visible para dejar pasar diáfano lo que está al otro lado. Si cuando atendemos a algo intensamente lo hacemos proyectando sobre ello nuestros saberes, nuestros juicios, nuestras imágenes, se formará una especie de capa espesa que no permitirá a esta realidad el manifestarse<sup>6</sup>.

La reflexión zambraniana sobre los exámenes resulta interesante porque a través de las actitudes que se fomenten y se adopten con respecto a ellos podemos contraponer diferentes formas de comprender el proceso de desarrollo humano. La fenomenología que Zambrano realiza sobre los exámenes se centra en describir el temblor que éstos producen y el porqué de ello. Según nuestra pensadora, el estudiante concibe el examen como una prueba de su capacidad. Así, el resultado del examen es concebido como el reflejo del porvenir del individuo, un porvenir que pareciera estar ya trazado de antemano. La conclusión que extrae Zambrano de este análisis es clara: “Grave cosa es juzgar y ser juzgado”<sup>7</sup>. Dadas estas circunstancias lo que se debe hacer, a juicio de Zambrano, es aprender a limitar el valor del juicio sin restarle la importancia que tiene. Así nos dice:

Hasta el fin nadie es desgraciado. El resultado adverso de una prueba no es una condenación a perpetuidad. No es tampoco una patente ilimitada el resultado bueno y aún óptimo. La vida en todos sus aspectos hay que ir la ganando, revalidando en cada etapa y aún, cada día<sup>8</sup>.

Aquí se refleja una forma de comprender al ser humano, como un ser cuyo destino no está trazado, sino que se ha de ir haciendo en cada decisión, en cada una de sus actividades. Es por ello que un buen o mal resultado no dice nada acerca del porvenir del individuo, porque tal porvenir no existe. Sólo existe futuro, un futuro que nos vamos construyendo. Adoptando esta óptica frente a pruebas como los exámenes e inculcándoselas a los adolescentes podremos conseguir que esta perspectiva sea comprendida por ellos.

No podríamos entender el pensamiento zambraniano entorno a la educación si no atendiéramos a los conceptos de mediación y vocación conectados con la figura del maestro. A fin de realizar una suerte de fenomenología de la vocación, nuestra pensadora conecta este concepto con algunos otros como llamada, ofrenda, ineludibilidad y mediación. La vocación es una llamada, una llamada que acoge, y no sólo oye, el sujeto que la recibe. Es

<sup>4</sup> Esta es una de las enseñanzas que, a su juicio, los occidentales deberíamos aprender de oriente, donde tanto la atención como la meditación están mejor valoradas.

<sup>5</sup> Manuscrito “La atención” en Casado, A., y Sánchez-Gey, J., (Eds.) María Zambrano. ... op.cit., p. 56.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p.57

<sup>7</sup> Manuscrito de “El temblor del examen” en Casado, A., y Sánchez-Gey, J., (Eds.) María Zambrano... op. cit. p. 68.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 69.

una voz que pide ser seguida de manera constante y creciente. Lo que esta voz pide es una ofrenda, la entrega de aquel que recibe la llamada. Por encima de todo, la vocación es una acción trascendente del ser, una salida para verterse más allá, un recogerse o ensimismarse para acoger la llamada y más tarde manifestarse con mayor plenitud. Por ello dice Zambrano que la vocación tiene dos momentos: un adentramiento del sujeto y un movimiento de manifestación expansiva. Finalmente, la vocación es esencialmente ineludible y, aunque el hombre puede eludirla, esto no es contradictorio, pues al hacerlo el hombre fallaría conscientemente en su vida.

La mediación es también un rasgo a destacar de la esencia de la vocación, pues es ésta mediadora entre los planos del ser y de la realidad, de la vida y de la razón, de la sociedad y el individuo. La vocación y la medicación se ponen de manifiesto en la figura del maestro. El maestro es mediador entre el saber y la ignorancia, y esto hace crecer a la sociedad, al posibilitarle la integración de los múltiples saberes. Si bien otros personajes tales como el filósofo, el sabio, el artista, son mediadores, la vocación del maestro es la más plena, pues es la que conduce a la realización tanto del individuo como de la sociedad de una forma personal y directa, no a través de una obra.

Qué mejor que las palabras de Zambrano para definir esta tarea mediadora del maestro:

El maestro ha de ser quien abra la posibilidad, la realidad de otro modo de vida, de la verdad. Una conversión es lo más justo que sea llamada la acción del maestro. La inicial resistencia del que irrumpe en las aulas, se torna en atención. La pregunta comienza a desplegarse. La ignorancia despierta es ya inteligencia en acto. Y el maestro ha dejado de sentir el vértigo de la distancia y ese desierto de la cátedra como todos, pródigo en tentaciones. Ignorancia y saber circulan y se despiertan igualmente por la parte del maestro y del alumno, que sólo entonces comienza a ser discípulo. Nace el diálogo<sup>9</sup>.

Esta idea de la apertura de la posibilidad y de la realidad de otro modo de vida nos lleva a la noción de guía. El guía no adoctrina, como muchos han podido pensar. El guía muestra y despliega ante el alumno las posibilidades abiertas para que sea él quien construya su vida. La educación supone que el ser humano es un ser nacido de una manera inacabada e imperfecta, necesita cultivo, crecimiento, para irse formando y perfeccionando. Este crecimiento ha de ser controlado, cuidado, y teleológico, esto es, ha de dirigirse a un fin, debe tener una finalidad. Esta finalidad a la que se dirige el crecimiento supone un trascender, y en este camino de transcendencia, de formación, de cultivo y crecimiento el guía será un elemento imprescindible. Vuelve a aparecer entonces la figura del maestro-guía. Por tanto, “educar será ante todo, guiar al que empieza a vivir en esta su marcha responsable a través del tiempo”<sup>10</sup>. Esta situación de transcendencia, crecimiento, guía y educación habría de ser la filosofía quien la orientara y sostuviera, pero hace ya tiempo que dejó de ser así. Nuestra pensadora se lamenta de esta situación. Su vida sería una forma de luchar contra esto.

<sup>9</sup> Manuscrito de “La mediación del maestro” en Casado, A., y Sánchez-Gey, J., (Eds.) *María Zambrano... op. cit.*, p.119.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 152

## 2. La Persona en Democracia

Desde su primera obra, *Horizonte del liberalismo*, la malagueña busca una forma política que se distancie tanto del conservadurismo como del marxismo revolucionario, sin caer en el liberalismo clásico. Aboga por una tercera vía, la democracia económica, que se equipararía al concepto de socialdemocracia actual.

Para María Zambrano este tipo de modelo político debía incluir una nueva concepción del hombre que contara la dualidad racional e irracional del hombre, la comunicación con la naturaleza y con la dimensión metafísica. El nuevo humanismo habría de encargarse de:

La reconstrucción, la integración de un mundo estructurado; la vuelta a un universo que conexasse al hombre sin disolverle ni encadenarle; el retorno a la fe, a una fe de timonel de la inteligencia y no su prisión; el reconocimiento de la legitimidad del instinto, de la pasión, de lo irracional<sup>11</sup>.

El objetivo de Zambrano es romper con las barreras trazadas por el idealismo y el racionalismo en su intento de amoldar a la humanidad en el *lecho de Procasto*, de manera que podamos vivir con plenitud. Bajo estos presupuestos es desde los que debemos construir una sociedad de *personas en democracia*.

Desde *La agonía de Europa*<sup>12</sup> nuestra filósofa entendió que uno de los principales problemas de la crisis de Occidente había sido la irrealización del hombre europeo atrapado en las sociedades totalizadoras, lo que le había impedido alcanzar su conversión en persona. Y es precisamente la falta de democracia la prueba de ello: donde no hay personas, no podría existir jamás democracia. Ahora bien, ¿en qué consiste ser persona y por qué no se ha alcanzado esa forma de ser? Nos adentramos entonces en *Persona y Democracia*.

Para María Zambrano ser persona exige una limitación, entendida como autocontrol, humildad y responsabilidad para con los demás. Uno de los principales problemas del hombre europeo ha sido, su juicio, el sueño de endiosamiento en que ha vivido. El hombre se ha creído que podía erigirse como un dios, tener una vida ilimitada, sin responsabilidad ni justificación. El endiosamiento ha causado el absolutismo, al hacer creer al hombre que era capaz del dominio de todo y de todos. Sólo cuando el hombre deje de proyectar el deseo de lo absoluto se convertirá en persona verdaderamente humana.

La persona entendida en términos zambranianos se sitúa en la encrucijada entre la sociedad y el endiosamiento individual que supone creerse sólo en el mundo. Para María Zambrano, el ser persona requiere un espacio de intimidad, de soledad, de reflexión personal autoconsciente de sí.

La persona es algo más que el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre y en este sentido era así desde el principio; mas como futuro a descubrir, no como realidad presente, de forma explícita<sup>13</sup>

Ser un sujeto es ser persona y ser persona es soledad, pero una soledad dentro de la convivencia de la sociedad en la que el sujeto aparece. Y allá en ese fondo de la soledad en que vive cada sujeto, el sujeto se piensa y se siente. Además es en la soledad donde nace la

<sup>11</sup> Zambrano, M., *Horizontes del liberalismo*, Morata, Madrid, 1996, p.95.

<sup>12</sup> Zambrano, *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000..

<sup>13</sup> Zambrano, M., *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004, p.130.

responsabilidad, característica fundamental del ser verdaderamente persona. En esta mediación entre soledad y sociedad se sitúa la convivencia humana que la educación debe promover. Según la línea educativa zambranianiana, la convivencia con los demás es la condición esencial de la persona humana.

No debemos olvidar que ser persona es asumir un pasado sin el deseo de reproducirlo y ser un proyecto lanzado hacia el futuro, que no hacia el porvenir. La persona es futuro en tanto que en su hacer va apareciendo y redefiniendo lo que ella es. La persona es impredecible, no se trata del cumplimiento de un porvenir establecido. La persona es aquel ser que impredeciblemente quiere hacerse en cada paso de su vida. “Para ser persona hay que querer serlo, sino no se es solamente en potencia, en posibilidad. Y al querer serlo se descubre que es necesario un continuo ejercicio, un entrenamiento”<sup>14</sup>. Es necesario educar personas que potencien y proyecten su pensamiento en la realidad histórica y que dirijan su pensar hacia la creación de un futuro desconocido. Nuestra pensadora rompe así con las nociones esencialistas propias del racionalista moderno.

Para que todos los individuos de una sociedad democrática alcancen a ser personas deberán abandonar el estado de masa en que el racionalismo moderno aplicado demagógicamente al pueblo le ha hecho caer. Los discursos demagógicos degradan el ser de las personas a la masa para así dominarlos, controlarlos y explotarlos. La masa, como hecho bruto pero vivo, se caracteriza por la avidez sin fin, que sólo se cree satisfecha con el consumo imparable con el que desea llenar su vacío interno. Frente a la masa, que es estática y permanece en el pasado, habrá una minoría viviente, creadora. El objetivo de la minoría es evitar que el pueblo devenga masa, creando un espacio de libertad para que la persona humana se desarrolle y florezca en toda su plenitud. En *Los intelectuales en el drama de España*<sup>15</sup>, María Zambrano asigna este papel fundamentalmente a la intelectualidad. Pero, ¿por qué no pensar que también el maestro-guía forma parte de esta minoría?

Así, la persona entendida en estos términos y con la ayuda de estos guías será la que alcance a constituir la auténtica democracia. “Si hubiera que definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”<sup>16</sup>. El objetivo de la malagueña era, pues, la construcción de una democracia que fuera la expresión de la persona humana, que se vaya logrando en la medida en que el hombre vaya adquiriendo una visión más justa, una sociedad que no sufra del miedo y el terror que trae todo absolutismo y todo despotismo. Este orden es interpretado como cercano al orden musical, en el que destaca la creatividad humana y la construcción armónica del un orden social en el que todos cuentan.

### 3. Conclusiones. Una pedagogía para el sujeto de la democracia

Una vez que hemos atendido al proyecto pedagógico zambranianiano y a la forma de ser sujeto adecuada a la democracia queda responder a la pregunta que dio origen a este ensayo: ¿en qué medida podemos decir que la pedagogía propuesta por María Zambrano obedece al proyecto de la formación la persona, entendida como sujeto de la democracia?

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 192

<sup>15</sup> Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España*, Trotta, Madrid, 1998.

<sup>16</sup> Zambrano, M., *Persona y democracia...* óp. cit. p.170

En primer lugar, la educación de la sensibilidad entronca con las nociones de soledad e intimidad y con la conciencia de la realidad circundante e histórica ligada al concepto de persona. Recuerdo que la educación de la sensibilidad era un proyecto de desarrollo global de la persona y un medio para la captación global de la realidad. El desarrollo de la sensibilidad de la persona permite a ésta abrir un espacio de intimidad donde comprende sus pensamientos, sentimientos, deseos y los controla. Sólo educando la sensibilidad el individuo aprenderá a abrir este espacio de reflexión personal donde también podrá comprender la necesidad de su limitación y romper las exigencias del endiosamiento. Además, la potenciación de los sentimientos y la comunicabilidad entre ellos potencian el conocimiento global de la realidad histórica circundante y la empatía con los sentimientos de los otros, elementos necesarios para introducir la soledad de la persona en un espacio de convivencia social.

La educación de la sensibilidad conecta también con la necesidad de crear un orden social cercano, como decía antes, al orden musical, donde se potencie la creatividad, y donde todos cuenten. En definitiva, la reivindicación que subyace a esta apología de la sensibilidad es, como cabría esperar, la defensa del modelo de la Razón Poética como forma de acercamiento a la realidad. Tal y como nuestra pensadora lo anuncia en obras como *Filosofía y Poesía*, la razón poética es una manera lírica de ver la realidad respondiendo filosóficamente a ella. Es este modelo de conocimiento poético el que predomina en la vocación del maestro<sup>17</sup> y el que, inculcado a los alumnos, permitirá el desarrollo integral de la persona gracias a una educación basada no sólo en la adquisición de conocimientos sino también en la educación de la sensibilidad, en la captación del mundo no sólo con palabras rígidas sino también con los sentidos. Ello permitirá tanto el desarrollo intelectual de la persona como el moral y el sentimental. Es por ello que, como vimos, Zambrano pone tanto énfasis en la necesidad de desarrollar y comunicar todos los sentidos, porque todos ellos nos permiten un acceso a la realidad que no sólo no es contradictorio con la razón, sino que además es necesario para alcanzar la plenitud de la persona. De esta forma, vemos de nuevo como nuestra filósofa huye de los excesos del racionalismo ilustrado y nos propone una forma de adquisición de conocimientos y acercamiento a la vida que combina la razón con la dimensión poético-pasional del hombre.

En segundo lugar, la llamada a la promoción en las edades tempranas de una atención libre de prejuicios conecta con el deseo de eliminar la conformación de las personas al *lecho de Procusto*. La atención debe partir de cero, de manera que en la captación de la realidad el sujeto desarrolle también su creatividad, no obedeciendo así a un modelo establecido de antemano. La lucha zambraniana contra la ortodoxia y la homogeneización adquieren, por tanto, no sólo una dimensión política, sino también ética. Es preciso que la persona tenga libertad para elegir aquella vida y tipo de persona que quiera ser, de manera que su vida sea lo más propia y auténtica posible, y para ello es necesaria una atención al mundo libre de prejuicios.

En tercer lugar, la forma en que el maestro debe enseñar al alumno a concebir y valorar los exámenes conecta con la comprensión de que la persona no da muestras, en cada acción, de su esencia ya establecida e inmutable, sino que, antes bien, las personas se hacen en cada acción, y pueden cambiar el devenir de su vida si lo desean, con voluntad. Así es cómo debe enseñársele al alumno a concebir cada prueba de su vida.

<sup>17</sup> La vocación del maestro se relaciona también con la temática de *El hombre y lo divino*, pues esta vocación consiste en escuchar la exigencia de lo sagrado en forma de llamada.

Finalmente, podemos encontrar una conexión entre la minoría propuesta por María Zambrano, aquella que puede hacer del conjunto de personas un pueblo y evitar su transformación en masa, y la figura del maestro-guía. El maestro es quien, tocado por lo divino de la vocación, atendiendo a la llamada que surge en lo más profundo de su ser, muestra al alumno un mundo de posibilidades con los que construirse en libertad y de forma creadora, papel asignado también a esa minoría que ha de hacer de los individuos personas y de la sociedad, un pueblo.

Estos paralelismos y conexiones permiten afirmar, por tanto, que las reflexiones zambranianas expuestas en los manuscritos de filosofía y educación guardan una estrecha relación con las formas de concebir el sujeto adecuado a la democracia, la persona; así como afirmar que el maestro formaría parte de esta *minoría* que llevaría a los individuos a construir el pueblo en el cual sea factible ser personas.

Esta perspectiva permitirá combatir a aquellos que piensan que la educación sentimental es baladí y superflua; del mismo modo a que aquellos que piensan que el maestro debe limitarse a transmitir contenidos y controlar la disciplina con una vara. El pensamiento pedagógico de María Zambrano nos permite reivindicar la concepción del maestro como mediador y guía, la necesidad de una educación tanto intelectual como sentimental, la relevancia de fomentar también una razón poética, la lucha por criar personas y no mónadas individuales ni reproducciones de modelos, el compromiso de los intelectuales... Y todo ello será tanto como reivindicar la democracia.

## Bibliografía

Casado, A., y Sánchez-Gey, J., (Eds.) *María Zambrano. Filosofía y Educación. Manuscritos*, ECU, Madrid, 2011.

Mora García, J.L., *María Zambrano: la herencia paterna de su compromiso intelectual y moral* en Romero Baró, J.M. (coord.) *Homenaje a Alain Guy*, Universidad de Barcelona, 2005.

Ullán, J.M., *María Zambrano. Esencia y hermosura. Antología*, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2010.

Zambrano, M., *Horizontes del liberalismo*, Morata, Madrid, 1996.

- *Filosofía y Poesía*, FCE, Madrid, 1987.
- *Los intelectuales en el drama de España*, Trotta, Madrid, 1998.
- *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000.
- *España, sueño y verdad*, Edhasa, 2002.
- *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004.



# La niña que sabía escribir. Cómo salvar al mundo de la inhumana metáfora de Los Mercados

The Girl Who Knew How to Write: How to Save the World From the  
Inhuman Metaphor of "The Markets"

Rodolfo REZOLA AMELIVIA<sup>1</sup>

Universidad de Salamanca

*rodolforezola@hotmail.com*

Recibido: 30/01/2013

Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

Las personas vivimos con metáforas y con sus mundos posibles, como lo son los relatos de los Derechos Humanos y la Democracia que se dicen de muchas maneras, por ejemplo, con las metáforas de la niña que sabía escribir (*fragilidad*), de la niebla que invadía al mundo (*narración*) y del campesino que habló a sus hijos de un tesoro enterrado (*educación*). Las tres nos invitan a considerar que para cuidar la fragilidad de la dignidad humana necesitamos salvar al mundo de la inhumana metáfora de Los Mercados, educándonos, antes que como productores-consumidores, como ignorantes de la humana

<sup>1</sup> Coordinador del equipo de investigación-acción docente filosófica *Mi balza roja*; director de la revista iberoamericana de educación *Filosofía para niños* (<http://www.filosofiaparaninosvalencia.es/revista-fpn.html>); y editor de la colección *Cartografías imaginarias* en la editorial Laertes.

medida del enigma siempre abierto de la vida. Y así, quizás, investigando en comunidades de investigadores-narradores (CIN), podamos continuar nuestro relato, contingente y provisional, abierto por personas entre personas.

*Palabras Clave:* metáfora, derechos humanos, democracia, fragilidad, mercados, narración, filosofía, diálogo, imaginación, educación, cultura.

**Abstract:**

People live with metaphors and the worlds they make possible. Some such metaphors describe human rights and democracy, such as those of the girl who knew how to write (*fragility*), the mist that invaded the world (*narration*) and the farmer who told his sons of buried treasure (*education*). These three invite us to consider that in order to protect the dignity of humanity in its fragility, we must save the world from the inhuman metaphor of The Markets by educating ourselves to be, instead of producers and consumers, aware of our ignorance of the extent of the always-open human enigma of life. Then perhaps, exploring as communities of discoverers and narrators, we can continue our story, contingent and provisional, unlocked by people and shared among people.

*Keywords:* Metaphor, Human Rights, Democracy, Fragility, Markets, Narrative, Philosophy, Dialogue, Imagination, Education, Culture.

Creo que hay una verdad si pienso que, de hecho, mi pensamiento es solo reproductivo. Creo que nunca he descubierto un movimiento intelectual, siempre me fue dado por algún otro. Lo único que he hecho es apresarlo apasionadamente de inmediato para mi labor de aclaración. (...) Lo que descubro son nuevas metáforas .

Voy a dejar que sean otros quienes hablen en mí. Quizás sea eso pensar, conversar o dialogar –muchas veces con muertos– el misterio de la vida que es el misterio del tiempo, de la humana medida del mundo con la que andamos imaginándonos como personas que se sostienen mutuamente al reencontrarse en sus experiencias de vida. Quizás sea este el valor de la memoria en la que inventamos, al habilitarlos, nuestros sueños de identidad, con su eterno retorno a lo que siempre está por que lo hagamos venir, esa memoria que es imaginación e incertidumbre narrativa.

Claro que la única manera que se me ocurre para que sean otros quienes hablen en mí, es que sea yo quien hable con ellos. Quizás esta es la consigna narrativa del relativismo de la estrategia Protágoras: el diálogo entre personas es la medida de todas las cosas. Ese es el sentido que me interesa de aquel borgiano “el que prefiere que los otros tengan razón” . ¿Cómo si no sería posible pensar el sentido del mundo? Si no sostenemos una conversación con la humanidad, ¿cómo narices nos las apañamos para hablar el mundo?

La comunicación es esa técnica de supervivencia que educa nuestro deseo de crecimiento personal en las redes de relaciones que hacen posible nuestra instalación en el entorno como especie animal simbólica, es decir, como animales constructores de su saber hacerse lo que llegan a ser. Cuando imagino que los otros, como yo, o que yo, como las demás personas, somos una serie finita y continua de limitados y provisionales aprendices de la construcción del sentido del mundo –cuidadores de las palabras, usuarios de lenguas, creadores de la humana medida de las experiencias de vida–, lo que tengo por

delante es la propuesta wittgensteiniana de abrir “la pregunta de cómo hay que trabajar, apejándose a” ese “bosquejo” o “imagen verbal”.

En realidad, con la excusa de hablar con la niña escritora –cuyo nombre desconozco–, con Agua Fría, con el campesino que nos trae Simmel y con el imaginario narrativo de Wittgenstein, con quien quiero y voy a hablar es con vosotras hoy aquí, en este viaje por el tiempo para las personas que estáis presentes en este II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra en la UAM con el referente Filosofía, Democracia y Derechos Humanos, o bien para todas las otras posibles amigas lectoras que se vayan sumando a esta conversación abierta en cualquier otro momento –pero siempre en algún momento, en alguna circunstancia concreta– con posibles preguntas para que las hagamos venir.

## Metáforas

Cuando me pregunto para qué servimos los animales humanos y cuál es el matiz o la diferencia que nos ayuda a sobrevivir en el medio, suelo imaginar que las personas vivimos con metáforas. Estas, las metáforas, son el terreno de juego del animal simbólico que parecemos ser: son los relatos que nos relatan, la mirada en la que nos reconocemos, los sentidos que usamos relacionándonos en las situaciones en las que nos pasa lo que nos pasa, la aventura de vida que nos envuelve cuando somos nosotros quienes la abrazamos.

Las metáforas de vida, esos *como sí* con los que nos vinculamos al entorno para transformarlo con nuestra humana medida, son los ámbitos posibles de relación con la realidad que sentimos en nuestras experiencias de asociación humana. A la realidad de estas experiencias de vida nuestras, la llamamos *mundo* una vez que la hemos vestido con las formas de interpretación que hacen posible alguna de las variopintas y fabulosas maneras de estar en ellas habitándolas, convirtiéndolas en una casa, en un hogar, en un punto de referencia al que volver a descansar, en un territorio de familiaridad en el que sabemos a qué atenernos y a partir del cual partimos en nuestros viajes para explorar otros mundos posibles aún por concebir y realizar.

Son nuestro imaginario, ese puente de mediación simbólica con la situación, el sembrado de usos lingüísticos con los que cuidamos nuestra humana fragilidad con el poder del saber hacer interpretaciones del entorno que jueguen a nuestro favor en tanto que personas entre personas. Y así, la imaginación narrativa, cuando abre nuevas situaciones y otros posibles sueños por soñar, nos transforma. Algunas de esas metáforas y algunos de esos mundos posibles por concebir son los relatos de los Derechos Humanos y de la Democracia.

¿Qué pasaría si recreáramos la metáfora de los Derechos Humanos? Con la expresión *qué pasaría sí*, recordamos que los Derechos Humanos son una investigación en nuestros juegos de lenguaje<sup>2</sup>. Esta investigación sirve para cultivar nuestra imaginación socializándonos, introduciéndonos en las humanas medidas del mundo de nuestros anteriores. Con *Derechos Humanos* hablamos de un modelo ideal weberiano, de un tipo de vínculo humano, de horizontes o medidas de lo deseable para la convivencia. Estos relatos ya se han dicho de muchas maneras, por ejemplo, con las metáforas de la niña que sabía escribir, de la niebla que invadía al mundo y del campesino que habló a sus hijos de un tesoro enterrado. Y me pregunto qué pasaría si también usáramos la nueva metáfora con la que hablamos de los Derechos Humanos como de una comunidad de investigadores-narradores (CIN).

<sup>2</sup> Por cierto, un estilo de indagación que no deja de recordarnos a otras expresiones como *había o érase una vez... en un país muy lejano..., hace mucho, mucho tiempo...,* como en los cuentos.

## Fragilidad (cuidado)

Con la primera metáfora hablamos de *nuestra fragilidad como creadores de mundos*. Como Derechos Humanos y Democracia son estilos de juego inventados por nosotros, los hermeneutas de sentido y cuidadores de las palabras, lo que contamos es su fragilidad, que es la fragilidad de las palabras y de nuestras formas de concebir maneras de vivir en el misterio del tiempo que hacemos con una historia ficticia de pasado, presente y futuro enredados en una única narración de vida. El surco del tiempo humano que cultivamos con la huella de la escritura no es el pasado, ni el presente, ni el futuro, porque las personas estamos como los gerundios: pasando, presentando e imaginando otros *posibles* (futureando); de manera que la niña que sabía escribir une, con su trazo de vida adquirida, las tres ficciones de *lo que es*, heredado de *lo que fue* y proyectado a *lo que será*.

En Sierra Leona, los guerrilleros cortan la mano derecha de los habitantes de una aldea antes de retirarse. Una niña, que está muy contenta porque ha aprendido a escribir, pide que le corten la izquierda para poder seguir haciéndolo. En respuesta un guerrillero le amputa las dos<sup>3</sup>.

La muchacha, como *niña*, es metáfora de *infancia*, es decir, no solo de una edad cronológica, sino de una actividad del espíritu –ese saber cómo usar las cosas al que se refería Dewey– que es *natura naturans* y nace del deseo de creación de uno mismo –voluntad de poder, como quería Nietzsche–. En este sentido, como *metáfora de creación o de presente*, el espíritu infantil es asimilable a la actitud de los que filosofan para concebir la posibilidad misma de reescribirnos al volver a contar el mundo de nuestras relaciones con el entorno. Pero la niña solo puede adquirir la habilidad creadora de mundos si viene y procede de algún lugar del que poder salir, porque para emanciparse es preciso estar en un lugar ya ocupado, en un ámbito de respuestas familiares de las que poder sospechar como orden establecido. Por eso, la niña, como metáfora de presente continuo, está engarzada en su pasado, en los relatos con los que sabe muy bien qué hacer, con su acostumbrado aire de familia.

Así pues, la niña *sabe*. Sabe *hacer* muchas cosas porque sus anteriores se las han contado o se las han mostrado, y este es el momento de pasado o de *natura naturata*. La medida del *saber hacer* reside en los procesos de comunicación entre personas y con sus diversas generaciones, de ahí que, en este sentido, el saber sea una *metáfora de cuidado o de pasado*, porque lo que las anteriores personas han hecho venir a su vez como metáforas, símbolos, estilos de convivencia o juegos-usos de lenguaje, no existe fuera de las mentes humanas, y somos únicamente las personas quienes podemos sostener los intereses, proyectos, valores, emociones e instrumentos que usamos como artefactos para mediar en nuestras relaciones con el entorno. Detrás del saber hacer de la niña habla el mundo de experiencias compartidas con quienes lo aprendió, las ideas platónicas mundanizadas en los condicionantes de los contextos humanos que habitamos. Los usos, los significados, las relaciones con sentido en el entorno, son juegos públicos, no lenguajes privados, de modo que se aprenden en la interacción de la convivencia sin apenas darnos cuenta y conforman nuestras creencias, las mismas con las que creamos nuestras maneras de vivir.

<sup>3</sup> Marina, J. A. y Válgoma, M<sup>a</sup> de la, *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 11.

En el sueño democrático de los Derechos Humanos, ese saber hacer se abre proyectándose hacia lo que está aún por que lo hagamos venir, de manera que podamos reescribir cómo deseamos convivir. Para esta *metáfora de futuro* es precisa la *metáfora de la escritura* que hace de la memoria la imaginación que sostiene nuestros sueños de consciencia y de identidad personal solo cuando abre el juego de lo otro posible. Se trata, pues, también, de la *metáfora de la reflexión*: la escritura es simultáneamente el “fármaco de la memoria”<sup>4</sup> y “un proceso abierto continuamente”<sup>5</sup>. Al liberarnos del momento, la magia de la escritura nos permite pensar el tiempo, pensar las palabras, pensar nuestra humana medida del mundo, pensarnos. Es una técnica que con su *extranjería* del momento fugaz de cualquiera de nuestras experiencias vitales, nutre la metacognición y nos abre la opción de elegir cómo deseamos vivir, de transformarnos: nos posibilita saber cómo hacer para recrearnos y, de esta manera, hacernos novelistas de nosotros mismos usando la reflexión para cuidar la escritura de uno mismo que es el relato de la *propia*<sup>6</sup> vida.

La niña que sabía escribir pidió a sus agresores que no le cortasen la mano derecha porque no quería que le quitasen el poder de la palabra escrita, su poder adquirido, su saber hacer aprendido. Al fin y al cabo, nuestro poder como narradores o animales simbólicos y – para nosotros– como ciudadanos en las democracias, es una *saber hacer* con la imaginación narrativa de las palabras que abren nuevas situaciones para la convivencia y nos hacen hábiles para reescribir las *cartografías imaginarias* de nuestras asociaciones humanas. La niña, que quería conservar ese poder sobre el tiempo y sobre sí misma, cedía a sus crueles torturadores el placer de cercenar su mano izquierda, y a cambio solo pedía el derecho a mantenerse en ese territorio que había hecho suyo y en el que se mostraba y se hacía reconocer como una persona que abría su *juego de lo posible* con el poder de la escritura. La niña que sabía escribir quería ese derecho: el derecho a ser considerada como persona, incluso por sus agresores, el derecho a sentirse un poco más poseedora de su vida.

El resultado de las palabras de la niña suplicando por su derecho a la palabra fue que perdió las dos manos. Esa manera de actuar responde a una lógica aplastante, porque cuando se trata de negar a los demás la pertenencia al *nosotros*, ya no basta con infligirles dolor, además hace falta humillarles, decirles con los escupitajos y la sangre de la indiferencia que ellos no son uno de los nuestros, que ellos no son personas. ¿Con qué palabras podremos salvarnos de la crueldad humana? ¿Qué nos hace ser tan crueles? ¿Cómo aprendemos a ser inhumanos? ¿Por qué nos empeñamos en incrementar el sufrimiento de las personas? Y lo que me resulta más incomprensible: ¿Para qué?

Frente a la crueldad humana, algunos de nosotros preferimos el estilo de juego de los Derechos Humanos en Democracia como mediación simbólica con la situación, y lo consideramos mejor porque creemos que nos sirve para cultivar el sembrado de usos lingüísticos con los que cuidamos nuestra humana fragilidad con el poder de saber hacer interpretaciones del entorno que jueguen a nuestro favor en tanto que personas entre personas, de cuantas más mejor. Algunos preferimos vincularnos a todas las demás personas con un *nosotros* que une todos los rostros humanos en el reconocimiento y

<sup>4</sup> Lledó, E., “Medicina para el recuerdo”, *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 51.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>6</sup> Estamos hablando de un sentido de propiedad que no es la de Los Mercados, ni siquiera en su versión de propiedad intelectual. Ser el propietario de la vida de uno mismo está simbolizado en lo que la niña sabe hacer, que no es otra cosa que escribir. La universalización de la alfabetización como aprendizaje de la escritura es uno de los requisitos básicos de la ciudadanía moderna que la distingue de la ciudadanía de los antiguos (como la de los griegos contemporáneos de Protágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles).

sostenimiento mutuo. Esto lo hemos aprendido en una cultura entrelazada, mestiza e híbrida, en una cultura que suma proyectos de humanización y va olvidando, en el ámbito compartido de nuestras humanas medidas del mundo, las voces que se proclaman más allá de la autoridad humana. Si solo contamos con nuestra predisposición genética para construir el sentido del mundo; si no hay más medida, orden, razón, *logos* o principio de gobierno que el que nosotros inventamos como resultado de la convivencia mutua en el entorno; entonces, el apoyo mutuo nos sostiene, nos humaniza y nos empodera, con él incrementamos nuestro poder sobre nosotros mismos<sup>7</sup>.

Sin embargo, si cada aprendizaje de una red de relaciones culturales es una de las posibles maneras de interpretar las diferencias humanas, y si cada vez convivimos más en nuestra cotidianidad con las otras tupidas redes de interacciones, que cuentan con sus otros usos vigentes para la vida en común; entonces, ¿cómo conciliar los múltiples y variopintos *nosotros* con todos los distintos *otros*<sup>8</sup> presentes en nuestras situaciones de vida? ¿Cómo podemos conciliar el respeto a la multiculturalidad en la nueva escenografía de la interculturalidad? ¿Cómo saber hacer con lo híbrido e intercultural nuevas formas de vida que jueguen a favor de todas las personas? ¿Es posible narrar un *nosotros* en el que nadie sea ni poseedor ni representante de la verdad y en el que todo el mundo tenga derecho a ser escuchado? Según comenta Milan Kundera en *El arte de la novela*<sup>9</sup>, este es el sentido de la metáfora de la novela que inventamos en Europa.

El juego de los Derechos Humanos es frágil porque es una construcción social de metáforas que son ajenas a la inmensa mayoría de culturas que los humanos hemos llegado a concebir. Y también lo es porque, con frecuencia, se usa como un ídolo hueco, como una etiqueta o marca de legitimación de *Los Mercados*, es decir, como tapadera para el beneficio privado de los individuos que gobiernan la política económica del mundo para su beneficio privado y en contra de los intereses del crecimiento personal y de la igualdad de oportunidades vitales de la inmensa mayoría.

Como todo lo frágil, adquiere su valor a través del uso cuidadoso, de manera que su debilidad es su fuerza porque no se proyecta contra los demás<sup>10</sup>, sino que hace del apoyo mutuo, de la comunicación cooperativa entre iguales en derechos y deberes, un estilo de juego para la vida en común.

¿Me pregunto cómo podemos mejorar el cuidado de nuestra fragilidad? Si nos hacemos personas al reconocernos mutuamente como tales y sostenernos así en nuestra humanidad, entonces, el cuidado de nuestra fragilidad es una tarea *entre personas*, ya que si no somos nosotros quienes hacemos venir los Derechos Humanos en nuestros estilos de vida, estos no existen. Si no transformamos el entorno en un mundo en el que merezca la pena vivir, ¿quién lo hará por nosotros? Por eso, me pregunto si no aprenderemos mejor a cuidar los Derechos Humanos con la metáfora de la comunidad de investigadores-narradores (CIN).

<sup>7</sup> De la lucha por dominar a los demás y de cómo quedamos atrapados en la dialéctica del *amo* y el *esclavo*, desgraciadamente, ya sabemos demasiado, como hemos venido aprendiendo, antes con Rousseau, Hegel y Marx, y ahora mismo con el inhumano espectáculo de *Los Mercados* que muestran con los ciudadanos de Occidente una mínima parte de la crueldad con la que acostumbran a ensañarse con *los otros*, el resto de humanos que no solemos incluir entre *los nuestros*.

<sup>8</sup> En este sentido, la niña que sabía escribir era un *otro* ajeno a la violencia amputadora de su agresor, ambos viven en el mismo tiempo y lugar, pero su situación no es la misma, ya que en el caso de la niña está mediada por el deseo de cuidar el poder del lenguaje escrito, mientras que en el caso de su torturador es una situación mediada por la voluntad de cuidar el lenguaje no verbal del poder amputador de manos y de sueños de vida.

<sup>9</sup> Kundera, M., "La novela y Europa", *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 180.

<sup>10</sup> Esa *proyección* sería la debilidad de la violencia contra los otros, ya que esta lo que necesita es negar para identificarse, que no deja de ser un camino infinito para escapar de uno mismo.

## Narración (sentido)

La segunda metáfora llama nuestra atención sobre *los peligros del mito de la verdad* o de los discursos únicos –en cualquiera de sus perversas versiones– para el estilo de juego democrático de los Derechos Humanos que aspiramos a que sea inseparable de los relatos de la dignidad de las personas entre personas con toda su alegría de vivir.

Mientras dormían habían sido atrapados por las nieblas del olvido. (...) Cada vez que se echaban a dormir les costaba más trabajo despertar. La niebla del olvido les entumecía los músculos y embotaba las mentes. (...) Era como si la bruma estuviera devorando sus energías y convirtiendo su sangre en un humor espeso, lento y frío (...) No tenían deseos de vivir<sup>11</sup>.

En su novela *Temblo*, Rosa Montero narra cómo la sociedad surgida de los restos que quedaron tras la destrucción de una civilización anterior (que bien pudiera ser la nuestra), está gobernada por mujeres, con Océano al mando de las sacerdotisas que poseen el poder de la hipnosis (para el que se supone que no están dotados los hombres) y residen en el Talapot, el templo desde el que se gobierna Magenta, la capital del imperio, y en el que se custodia el Cristal, símbolo de la Ley y del orden que todo lo gobierna. Sin embargo, algo no funciona porque hay una *niebla* que invade el mundo y hace que este desaparezca, incluyendo a las personas<sup>12</sup>.

Todas las aventuras y experiencias de la adolescente Agua Fría nos sirven para sentir que un mundo de discursos y valores únicos, de leyes que son verdades absolutas e incuestionables y en el que las personas no saben cómo hacer para construir sus propios relatos de vida con sentido, es un mundo que se extingue porque en él no caben la identidad y los relatos personales, porque en él no merece la pena vivir sin espacios compartidos para la alegría. Con la pérdida de la ilusión y de la voluntad de *ficcionar* los sueños de vida, desaparece el deseo de crear mundos y la realidad se diluye en la viscosa amorfidad de la ausencia de narraciones que cultiven las ganas de seguir cuidando algún estilo de convivencia en el que podamos aprender a decírnos. Como nos recuerda José Jiménez: “Sentirse partícipes de un relato es la única vía de que disponen los individuos humanos para intentar actuar como protagonistas de sus propias vidas.”<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Montero, R., *Temblo*, Barcelona, Seix Barral, 1995, pp. 110-111.

<sup>12</sup> Para luchar contra ella, los *Anteriores* transmiten sus recuerdos a los aprendices y se practica la mirada preservativa, como si la memoria de lo que existe pudiera evitar la inexorable desintegración de todo en las nieblas del olvido. Tras la muerte de su madre y su primera menstruación, Agua Fría (antes Talika) es elegida con doce años para ir al Talapot y entrenarse en las habilidades de gobierno de las sacerdotisas. Sin embargo, antes de entrar, una anciana le da consejos que le hacen dudar de la verdad del poder del Cristal y de la Ley, lo que, con el tiempo, le impulsará a escapar huyendo del sufrimiento del moldeado de la conducta para doblar su voluntad. En ese viaje fuera del imperio, en busca de la respuesta a la razón por la que el mundo es engullido por la nada, conoce otras culturas y estilos de vida y llega hasta donde vive Oxígeno, la hermana gemela de Océano que es la anciana que provocó todo para que Agua Fría entrara en el templo, luego escapara y, finalmente, derrotara a su hermana, con quien está enfrentada. Tras darse cuenta de que ella tampoco sabe nada, regresa al Talapot en compañía de rebeldes que destruyen los cristales y derrocan a las sacerdotisas. Antes de morir, la Gran Sacerdotisa le dice que fue la avaricia de algunos y la pereza de otros lo que les llevó a inventarse la palabrería religiosa como engaño para personas cándidas, como una cuestión de poder y dominio sobre los demás, por lo que ocultaron el saber en el Talapot para perpetuar su sueño de poder absoluto. Ella tampoco sabía cómo acabar con la nada que les estaba borrando, aunque suponía que quizás un sueño diferente de vida haría que habitáramos otra realidad. Después, a Talika (Agua Fría) le quedó el nuevo mundo por construir y los nuevos sueños por soñar con la vida que lleva en sus entrañas.

<sup>13</sup> Jiménez, J., “Complejidad de lo moderno”, *La vida como azar*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 17.

Si nos concebimos como narradores, como constructores de formas, como creadores del sentido de nuestras relaciones en el medio, entonces los relatos únicos de los *mitos*<sup>14</sup> están al servicio de quienes nos usan con su afán de tener poder sobre nuestras vidas, un poder que disminuye nuestras opciones vitales en la misma medida en que ellos imaginan que aumentan las suyas.

Al igual que las sacerdotisas usaban la mitología de la Ley y el Cristal para despojar a las personas del protagonismo de sus vidas; en nuestras sociedades, la única medida, ley o respuesta que nos dicen que tenemos a mano para la supervivencia y para la construcción de un cierto sentido de identidad compartido, es la nueva publicidad del *Estado-Empresa* que parece estar sustituyendo con bastante éxito al antiguo *Estado de la Soberanía Nacional* y no digamos ya al siempre incipiente *Estado del Bienestar*. La nueva metáfora mitológica de *Los Mercados*, con su sueño de bloque –que ahora se dice *globalización*–, de legitimación incuestionable del orden de cosas que nos hacen desear, nos invita a reconsiderar los sueños de sociedad abierta que cultivamos en la segunda mitad del siglo pasado, sustituyéndolos por la nomenclatura de la *productividad*, de la *financiación* y de la *prima de riesgo* que va enviando a los contenedores de reciclaje a las viejas, desusadas y siempre ingenuamente utópicas palabras igualdad, libertad y fraternidad<sup>15</sup>.

Como ocurría en *Temblor*, la niebla de *Los Mercados* invade lo que queda del fantasma de Occidente y diluye nuestro afán de resistencia, que es el momento de la palabra como experiencia de vida que nos puede transformar en personas diferentes a lo que nos es meramente dado, a la inmanencia de las reglas de juego que nos gobiernan. La metáfora de la globalización que nos adiestra para contentar a *Los Mercados*, es tan inhumana como lo son todos los sueños únicos, sin resquicio para el disentimiento y para cualquier concebible ámbito de *lo otro posible*, de lo que está aún por hacer y a lo que, en su sentido más vital llamamos cultura, como quería Ortega. La vida humana es cultural: no hay cultura donde no hay personas creadoras de sentido, y no hay personas capaces de escribir el mundo donde no hay usos lingüísticos compartidos para la creación personal de narraciones y para los sueños de vida propios.

¿Qué relación hay entre los guerrilleros amputadores, Océano y la casta de sacerdotisas y *Los Mercados*, por un lado, y la niña que sabía escribir, Agua Fría y todos nosotros, por otro? En los tres primeros casos, parece que hay seres humanos que actúan cruel y despiadadamente con otros seres humanos a los que no se les reconoce como tales y sí se les usa como objetos o cosas de las que uno parece ser el propietario: alguien legitimado para deteriorarlos a su antojo (bien amputando alguna de sus partes, bien engañándoles con

<sup>14</sup> Entiendo por *mitos* esas narraciones, esas verdades incuestionables, definitivas y despiadadas, que nos *desprotagonizan* cuando nos hacen y nos escriben el destino, en lugar de ser nosotros quienes las elegimos a ellas con la voluntad de hacer nuestras narraciones de vida propia.

<sup>15</sup> Quizás, el impacto más escalofriante de la actual crisis económica en el Estado del Bienestar es que nos estamos acostumbrando a dejar de considerarlo como un proyecto viable. Y lo que no es posible ¿para qué va a ser deseable? Tan ajenas a la frustración que hasta evitamos cuestionarla, las personas, *economizadas* por los relatos que nos dicen quiénes tenemos que querer ser, parece que solo aspiramos a continuar atrapados en las relaciones de producción que incrementan exponencialmente la injusticia social. El *síndrome del prisionero* del que hablo en mi ensayo *Filosofía y fragilidad* (Barcelona, Laertes, en prensa-2013) nos atenaza hasta el punto de preferir el autoengaño antes que la *cruel* emancipación que nos devuelva a la intemperie del suelo ilustrado kantiano de la mayoría de edad que llega cuando nos atrevemos a ser novelistas de nosotros mismos, como quería Ortega. Para que el espectáculo de la historia tenga sentido, más que al sueño del *progreso*, aspiramos ahora al sueño del *ingreso* –que es un *regreso*– en el orden mundial de los productores-consumidores cuyo fin último es mantener la *armonía* de *Los Mercados* con su desequilibrado reparto de la riqueza.

discursos de temor a las verdades únicas y absolutas, bien cercenando sus oportunidades vitales y estrangulando sus recursos económicos hasta el punto de provocar el suicidio de algunas personas). En los tres segundos, se trata de dar una oportunidad a la manera de contarnos a nosotros mismos con la metáfora de la *infancia* como *espíritu* y para ello hay que luchar con el lenguaje dado, cultivando la conciencia crítica del lenguaje y el pensamiento de las ideas preconcebidas.

La economía de mercado despersonaliza, no entiende de Derechos Humanos y no es un estilo de convivencia democrática. Si estos son nuestros parámetros de deseabilidad, *Los Mercados*<sup>16</sup> son la respuesta que tenemos bien a mano, no lo dudemos más. Si aspiramos a Derechos Humanos y Democracia, *Los Mercados* son una metáfora inhumana, un timo, una engañifa, un cuento adormecedor, una gran tomadura de pelo, la estafa al por mayor de este inicio de siglo XXI.

Y bien, si este es el panorama, la situación, si estos son los condicionantes en los que nos está tocando pensar crítica, creativa y cuidadosamente el mundo; entonces, ¿para qué poner en valor la actividad filosófica? ¿Cuál es la utilidad de las experiencias de vida filosóficas para reescribir Derechos Humanos y Democracia a favor de la igualdad de oportunidades vitales de todas las personas entre personas?

## Educación (cultura)

La tercera metáfora está relacionada con los efectos colaterales de ciertos estilos de comunicación entre personas y nos enfrenta con la paradoja de *cómo podemos cultivar una educación para la emancipación de las personas*, que es, al fin y al cabo, de lo que se trata cuando de lo que se está hablando es de educación para los Derechos Humanos y la Democracia, de una cultura para los sueños de identidad con la imaginación e incertidumbre narrativa. En este sentido –con el que también escucho a Bruner cuando escribe que la tarea del maestro es la de “concienciar e informar sobre los modos de dar sentido al mundo”<sup>17</sup>–, creo que podemos leer esta cita de Simmel:

Cuenta la fábula que a la hora de morir, un campesino confió a sus hijos que tenía enterrado un tesoro en el sembrado. Muerto el padre, los hijos removieron de arriba abajo el campo, excavándolo profundamente, sin dar con el tesoro. Su esfuerzo resultó vano, pero al siguiente año la tierra así trabajada rindió una cosecha tres veces mayor que las anteriores<sup>18</sup>.

El relato popular que nos traslada Simmel, acerca de un campesino que al morir cuenta a sus hijos que en el sembrado hay enterrado un fabuloso tesoro, nos invita a cuestionarnos cómo nos comunicamos entre las generaciones de personas para continuar la conversación abierta de la humanidad acerca de cuáles son los estilos de juego para la asociación humana que están aún por que los hagamos venir.

<sup>16</sup> Detrás de tanta abstracción, ahora mercantil, se esconden los intereses de quienes controlan en su beneficio propio las reglas de juego de la convivencia. Nietzsche decía que debajo de cada estilo de pensamiento o filosofía encontraba la biografía de quien la escribía. En este sentido, podemos parafrasearle diciendo que detrás de cada regulación económica de la convivencia se esconde el interés y el beneficio de aquellos pocos que controlan con ese ejercicio las vidas de todos los demás a su servicio.

<sup>17</sup> Bruner, J., *La educación, puerta de la cultura*, Madrid, Visor, 1999, p. 10.

<sup>18</sup> Simmel, G., *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 2002, p. 16.

Lo que nos cuenta la fábula del campesino es que el tesoro que este dejó a sus hijos comenzó por que él “confió” en ellos, puso en valor ese vínculo de reconocimiento, y fue de esta manera como les dio el poder para crear algo: cultivando él mismo un nexo de cuidado con sus seres más queridos para ayudarles a proteger su fragilidad y la de todas las personas. *Hay que creer para crear, como hay que crear para creer.*

El “tesoro en el sembrado” sí que resultó ser algo realmente valioso, que merecía la pena, algo que uno desea, anhela, pretende y busca, algo por lo que hay que luchar y esforzarse, algo que hay que cultivar, poner en movimiento, en proceso, en vías de realización, porque está por hacer. El tesoro del que hablamos fue sembrado por el padre al suscitar y provocar el afán de búsqueda de sus hijos, la activación de la voluntad de los que pasan a ser buscadores, aventureros, navegantes (como en *La isla del tesoro*, de Stevenson). ¿Y cómo logró cultivar esa motivación? Con una fábula, con un microrrelato, con una metáfora que nos dice cómo queremos ser cuando aspiramos a crecer como personas entre personas cultivando mutuamente nuestra humanidad con la imaginación narrativa: contándoles que *lo valioso es buscar*<sup>19</sup>.

El tesoro no es aquello susceptible de ser encontrado, sino lo que removemos y cambiamos en nosotros mismos como efecto colateral de nuestras búsquedas e incertidumbres, de los procesos mismos en los que vamos experimentando nuestros sueños de identidad. Lo que podemos llegar a desenterrar es lo que nuestros anteriores han escondido en nosotros al socializarnos, en las topografías de las experiencias de vida cotidianas que hemos ido absorbiendo acriticamente, esos vínculos y juegos de lenguaje con los que hicimos de nosotros lo que éramos *antes*, sin darnos cuenta, como personas-esponja. Como quería Wittgenstein, lo que está bien escondido es difícil de encontrar, y ese saber buscar se visualiza en la imagen de alguien que se rasca donde le pica, allí donde más lo necesita.

Los hijos “removieron de arriba abajo el campo” y se hicieron extranjeros en él, lo deshabitaron para hacerlo de nuevo habitable, lo transformaron, lo convirtieron en lo que no era y así se desubicaron, como lo hace el amigo de filosofar, también con esa lentitud suya para los resultados, porque lo que adquiere importancia son los procesos, la búsqueda misma como estilo de juego para la vida. De manera que “la tierra así trabajada”, ese nuevo territorio humano, investigado, revisado, reescrito, reconfigurado, reformado, reconstruido, vuelto a imaginar; “rindió una cosecha tres veces mayor que las anteriores” y fue más productiva que nunca para aprender cómo jugar mejor a favor de las personas entre personas, revolucionando y mejorando las relaciones con el entorno, transformando la situación dada a favor de sus hijos, que desearon esforzarse para encontrar algo valioso y aprendieron que lo valioso es el esfuerzo en sí mismo, el afán de búsqueda, de superación, crecimiento y creación de nuevas realidades.

<sup>19</sup> Las personas que gustan de filosofar, son cuidadoras de las palabras que cuestionan las respuestas heredadas que se tienen a mano, funambulistas de las preguntas y hermeneutas del sentido, amigos del arte de dialogar que cultivan el cuidado del pensamiento compartido, ese espacio de libertad en el que, sacudidas por el encuentro con las otras voces, nos transformamos porque deseamos tener experiencias de vida que sean propias, con ese sentido de *propiedad* que nos han secuestrado, como tantas otras palabras, y que nada tiene que ver con las reglas de *Los Mercados*, sino que nace de la imaginación narrativa que se atreve a ser novelista de sí misma: la historia interminable de un nosotros desconcertante en el que continuar imaginando mejores formas de vida.

Se trata de un relato de futuro, sembrado en el pasado, pero que solo existe en el presente continuo, en las vidas de personas concretas, en momentos concretos, en una situación con sus condicionantes y sus humanas medidas del entorno, contingentes, provisionales, arbitrarias, inacabadas, en proceso, revisables, falibles; con sus miedos, sus expectativas, sus necesidades, sus imaginarios, sus propósitos, sus crueldades, sus incongruencias, sus efectos inesperados, sus sorpresas, sus caprichos y sus querer. Quizás el secreto de las vidas personales, el misterio del tiempo, sea cómo comunicar esa medida común del mundo para mejorar nuestros vínculos de humanidad.

¿No será que la educación, concebida como cultura, es la investigación-acción en nuestros usos de lenguaje? ¿Qué pasaría si transformáramos los vínculos sociales en comunidades de investigadores-narradores (CIN)? Y eso, ¿cómo se hace?<sup>20</sup> Se me ocurre que una manera de mostrarnos como una CIN, embarcándonos juntos, como ignorantes<sup>21</sup>, en el viaje hacia nuestras variopintas incompetencias<sup>22</sup>, sería *que nos viéramos pensar dialogando*<sup>23</sup>.

Si interpretamos Democracia y Derechos Humanos como una CIN, como una continua experimentación en la convivencia con la que investigamos usos lingüísticos para transformar nuestras relaciones en los entornos que habitamos, entonces tenemos que cuidar la cultura en la que las personas se imaginan a sí mismas como narradoras y no como personajes narrados por los sueños de otros. El *tesoro* de esa cultura de investigadores-narradores está en cómo nos relacionamos o comunicamos las unas con las otras, y ya que “el poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos”<sup>24</sup>, si cambiamos las técnicas de comunicación estaremos transformando las relaciones de poder entre las personas y sospecho que también alterando el sentido de nuestras maneras o formas de *contarnos* quiénes somos, quiénes deseamos y quiénes podemos llegar a ser. Para provocar la búsqueda en las CIN puede resultar interesante ponerse a dar rodeos acerca de “que la cultura da forma a la mente, que nos aporta la caja de herramientas a través de la cual construimos no sólo nuestros mundos sino nuestras propias concepciones de nosotros mismos y nuestros poderes”<sup>25</sup>.

Con la *estrategia Platón* de comunicación se busca el *ti esti*, el qué son las cosas; de manera que al contar con una unidad de medida única, universal, necesaria, incuestionable y definitiva para todos, con la *metáfora del ladrillo epistemológico* creemos poder formar y enseñar a los demás para transportar a sus mentes la Verdad que encontrarán en los sonidos de nuestras palabras, transmitiéndoles nuestras certezas, valores y creencias como si fuera posible fabricar o producir personas en serie que nos sirvan para competir mejor en *Los Mercados*.

<sup>20</sup> Para dar rodeos a la pregunta de cómo hay que comunicarnos en las aulas usando nuestra imaginación docente narrativa en CIN, puede consultarse mi ponencia “¿Y si fuéramos una comunidad de investigadores?” en [www.educarm.es/kidsmart/docs/investigadores.doc](http://www.educarm.es/kidsmart/docs/investigadores.doc) (última consulta 15 de enero de 2013); y “Carta de navegación para un aprendiz de investigador”, publicado en la revista iberoamericana de educación *Filosofía para niños* [Año 4, n° 4 (2008), Valencia, CD]

<sup>21</sup> Rancière, J., *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes, 2010.

<sup>22</sup> Stenhouse, L., “El profesor como investigador”, *Investigación y desarrollo del currículo*, Madrid, Morata, 1991.

<sup>23</sup> En el libro Rezola, R. (ed.) *Otra educación es posible*, Barcelona, Laertes, 2013 (obra que inicia la colección *Cartografías Imaginarias*), realizamos un experimento que presenta a los lectores doce conversaciones sobre algún matiz del juego de lo posible en la educación para que sean ellos quienes lo personalicen, cada uno su ejemplar, con sus propios interrogantes para la investigación-acción educativa y con su epílogo para buscadores de inquietudes. Quienes así lo deseen podrán enviar sus reflexiones personales para estudiar su posible publicación en otro volumen que dialogue con el primero.

<sup>24</sup> Foucault, M., “Omnes et singulatim”, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 138.

<sup>25</sup> Bruner, J., *La educación, puerta de la cultura*, Madrid, Visor, 1999, p. 12.

Sin embargo, con la *estrategia Protágoras*<sup>26</sup> lo que buscamos es enriquecer las múltiples medidas humanas, particulares, contingentes, revisables y relativas a las situaciones y a los condicionantes del entorno que nos sean útiles para ir transformándolo de una determinada manera que juegue mejor a favor de nuestros proyectos compartidos en la *metáfora de las CIN*. En ellas se trata de *hacerlo todo sin hacer nada*, poniéndonos en situación de investigar dialogando el sentido incierto de nuestras relaciones en el medio y cuestionando cómo mejorarlas, como si al centrarnos en los procesos de comunicación ocurriera que lográramos hacer posible lo que parecía imposible: hacernos personas entre personas como un *by product* o efecto colateral de la convivencia misma.

## ¿Qué aspecto adquiere todo en torno a los Derechos Humanos?

Tiene sentido hablar de una serie infinita de árboles; desde luego, puedo imaginarme que una serie de árboles continúa sin fin.” (...) (El hecho de que aseveres que esta frase puede *pensarse*— ¿qué puedo hacer con eso? No importa. Su propósito no es el de hacer que se produzca niebla<sup>27</sup> en tu mente.) *Lo que* quieres decir—cómo ha de encontrarse? Debemos probar pacientemente cómo debe aplicarse esa frase. Qué aspecto adquiere todo *en torno de ella*. Entonces se hará manifiesto su sentido<sup>28</sup>.

El sentido de los Derechos Humanos, es decir, de las relaciones personales que aplicamos al crearnos con ellos (como un *tipo ideal* weberiano, como un horizonte de deseabilidad), son los usos que asociamos al cuidado de nuestra fragilidad.

Decimos de los Derechos Humanos, como metáfora o narración con la que dialogamos el sentido deseable del mundo que habitamos, que son frágiles porque solo existen y se sostienen en nuestros sueños de humanidad que son relatos de personalización, y porque, al parecer, solo acontecen en el diálogo abierto en comunidades de investigadores que cuidan el reconocimiento mutuo y la igualdad de oportunidades vitales de personas entre personas.

Las tres metáforas, la de la fragilidad (cuidado), la de la narración (sentido) y la de la educación (cultura), nos invitan a considerar que para cuidar la fragilidad de los relatos de dignidad de las personas necesitamos salvar al mundo de la inhumana metáfora de *Los Mercados*, educándonos, antes que como expertos productores y consumidores para su mitología de bloque cerrado, como comunidades de investigadores-narradores, como ignorantes de la humana medida del mundo, como amantes de aquello de lo que carecemos, que es la respuesta al enigma mismo de la vida o al misterio del tiempo. Y así, quizás, podamos continuar imaginando nuestros relatos de los Derechos Humanos, como algo que merece la pena cuidar y contagiar, como las metáforas o juegos de lenguaje revisables abiertos por el diálogo de personas entre personas que fluye en las comunidades humanas de investigadores-narradores.

<sup>26</sup> Puede leerse mi relato de la reconstrucción de la filosofía y de la cultura a partir del abandono de la *estrategia Platón* por la *estrategia Protágoras* en Rezola, R., *Filosofía y fragilidad*, Barcelona, Laertes, en prensa (2013).

<sup>27</sup> Wittgenstein elige este poema de Frida Schanz para ilustrar un juego de palabras, y a nosotros nos sirve para agregar belleza y sentido a nuestro dar rodeos a la *metáfora de la niebla*: “Día nublado. El gris otoño fallece./ La risa parece marchitarse; queda silencioso el mundo/como si hubiera muerto en la noche./En el soto de oro y sangre/ nacen los dragones de la niebla/ y yace amodorrado el día./ El día que no quiere despertar.” (Wittgenstein, L., “Observaciones diversas. Cultura y valor”, op.cit., pp. 574-575).

<sup>28</sup> Wittgenstein, L.: op. cit. p. 785

Ese territorio que está por pensar, por contar, escuchar y escribir con la experiencia filosófica, es el ámbito, contingente y provisional, del equipo de investigación-acción docente *Mi balza roja* que hacemos público en los libros de la colección *Cartografías Imaginarias* en la editorial Laertes: uno de los variopintos itinerarios posibles para el cuidado mutuo de personas entre personas, un juego que, como la vida misma, creemos que merece la pena experimentar e inventar en la misma medida en que no sabemos cómo va a terminar.

## Bibliografía

- Bruner, J., *La educación, puerta de la cultura*, Madrid, Visor, 1999.  
Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990.  
Jiménez, J., *La vida como azar*, Madrid, Mondadori, 1989.  
Kundera, M., *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1994.  
Lledó, E., *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 2000.  
Marina, J.A., Válgoma, M<sup>a</sup> de la, *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.  
Montero, R., *Temblor*, Barcelona, Seix Barral, 1995.  
Rancière, J., *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes, 2010.  
Rezola, R., *Filosofía y fragilidad*, Barcelona, Laertes, en prensa (2013).  
Rezola, R. (ed.), *Otra educación es posible*, Barcelona, Laertes, 2013.  
Rezola, R. (dir.), *Filosofía, ciudadanía y educación*, Valencia, Nau Llibres, 2011.  
*Imaginando el juego de lo posible*, Barcelona, Laertes, 2013.  
Stenhouse, L., *Investigación y desarrollo del currículo*, Madrid, Morata, 1991.  
Simmel, G., *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 2002.  
Wittgenstein, L., *Obras Completas II*, Madrid, Gredos, 2009.



## IV. MISCELÁNEA





# *El problema de la objetividad en la historia. Un diálogo entre Max Weber y Ankersmit*

The Problem of Objectivity in History:  
A Dialogue Between Max Weber and Ankersmit

Manuel OROZCO PÉREZ

Universidad Carlos III de Madrid/  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

*orozcoperezmanuel@gmail.com*

Recibido: 08/11/2012

Aprobado: 24/04/2013

## **Resumen:**

El estatuto epistemológico de la historia en particular y las ciencias humanas en general depende fundamentalmente de su grado de objetividad. El problema radica en qué se entiende por objetividad y hasta qué punto o en qué sentido puede ser objetivo el conocimiento histórico. ¿Es el conocimiento histórico meramente subjetivo? Si es así, ¿cómo es posible que grupos sociales consideren que tienen un pasado común? En el presente artículo se quiere dar respuestas a estas preguntas estableciendo un diálogo entre Max Weber, un autor clásico en la epistemología de las ciencias humanas y sociales, y un autor contemporáneo como es el caso de Ankersmit.

*Palabras clave:* historia, objetividad, subjetividad, Max Weber, Ankersmit

## **Abstract:**

The epistemological status of history in particular and the human sciences in general depends on objectivity. The problem stems from how the concept of objectivity is understood, and to what extent or in which sense historical knowledge may be considered objective. Is knowledge of history merely subjective? If so, why do some social groups consider that they have a common past? The present article attempts to answer these questions by establishing a dialogue between Max Weber, a classic author on the epistemology of human and social sciences, and the contemporary author Ankersmit.

*Keywords:* History, Objectivity, Subjectivity, Max Weber, Ankersmit.

## **Consideraciones preliminares**

Este trabajo se presenta como una toma de posición ante los problemas epistemológicos de la investigación en historia en particular y en ciencias humanas en general. Esta toma de posición está marcada por los trabajos metodológicos de Max Weber (1864-1920). Este autor no suele utilizar el concepto de ciencias humanas (o ciencias del espíritu, *Geisteswissenschaften*) para referirse al objeto de sus investigaciones. El término que por lo general encontramos es el de *ciencias de la cultura* (*Kulturwissenschaften*). Sin embargo, creemos poder tomar este concepto como sinónimo de ciencias humanas, entendiendo ésta como el estudio del individuo, de los grupos humanos y de su cultura. Por ello, cuando entremos en la problemática de la *objetividad*, hablaremos indistintamente de ciencias humanas y ciencias de la cultura. Somos conscientes de que esta apuesta supone quedarnos más con el *espíritu* que con la *letra* del planteamiento weberiano.

La tesis fundamental que pretendemos defender es doble: por un lado, que el conocimiento objetivo en las ciencias de la cultura (o ciencias humanas) no es posible, al menos tomando objetividad en el sentido que tiene en las ciencias naturales; por otro lado, que es posible defender un constructivismo no positivista, partiendo del presupuesto de que no puede haber *experiencia sublime* sin valores, que permiten que dicha experiencia sea reconocida como tal.

Los textos que han servido como base para construir el trabajo han sido *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social* de Max Weber y *Sublime historical experience* de Ankersmit (1945-).

Hemos creído conveniente dividir el trabajo en cinco apartados. En el primero se pretende demostrar, a partir del texto de Weber anteriormente citado, que el conocimiento de la historia en particular y de las ciencias de la cultura en general tiene un fuerte carácter subjetivo. El segundo apartado está dedicado a dos de las nociones más importantes de los escritos metodológicos de Weber: *libre de valores* o *neutralidad valorativa* (*Wertfreiheit*) y *relación a valores* (*Wertbeziehung*). En el tercer apartado se presenta de manera general aquello que diferencia a los valores de otros objetos. En el apartado número cuatro hacemos una lectura más amplia del constructivismo que la presentada por Ankersmit en *Sublime historical experience*. El quinto y último apartado está dedicado a la conclusión.

## 1. El conocimiento de la historia en tanto que ciencia de la cultura es subjetivo

La ciencia social, entendida de manera general, tiene por objeto de estudio los *fenómenos sociales*. Estos fenómenos sociales son de índole *individual*, es decir, fenómenos cuyas características configuran conjuntamente lo que Weber denomina *individualidades históricas* o *individuos históricos*. Estos conceptos (sinónimos para Max Weber) hacen referencia a un fragmento de la realidad puesto en relación con los valores culturales, esto es, abordan el estudio de los fenómenos sociales teniendo en cuenta su *significado cultural*; significado que aparece como relevante en su referencia a valores. Estos conceptos apuntan a “un conjunto de factores de la realidad histórica relacionados entre sí, al que nosotros le damos conceptualmente una unidad atendiendo a su significación para la cultura”<sup>1</sup>.

Para Weber entre ciencia social y ciencias de la cultura no hay una diferencia sustancial. En efecto, la ciencia social estudia los fenómenos de la vida social desde la perspectiva de su *significado cultural*. Y dado que el *significado cultural* de los fenómenos de la vida social es el objeto de estudio de las ciencias culturales, la ciencia social, por tanto, forma parte de las ciencias culturales. Ciencias culturales es entendida aquí como sinónimo de ciencias humanas, en contraposición a las ciencias naturales.

Weber entiende por *cultura* la realidad empírica en la medida en que nosotros la ponemos en relación con algún valor existente en la sociedad, es decir, en tanto que abordamos la realidad empírica desde la perspectiva de algún valor social ya dado. La cultura, según Weber, abarca aquellos elementos de la realidad que son *significativos* para nosotros gracias a su relación con los valores. Este poner en relación la realidad con algún valor cultural es precisamente lo que nos permite *individualizar* la realidad y perfilar el *significado cultural* de un fenómeno social. “Poner en relación la realidad con valores que le proporcionan a ésta su significado, y destacar y ordenar los elementos de la realidad así marcados desde el punto de vista de su significado cultural, es una perspectiva totalmente distinta de la de un análisis de la realidad que ponga a ésta en relación con leyes y que la ordene en conceptos generales”<sup>2</sup>. Weber se desvincula aquí de manera clara de la metodología positivista en la teoría de las ciencias de la cultura. De hecho, el *significado cultural* de un fenómeno no es algo que forme parte de los propios fenómenos históricos como tales. El significado cultural de un fenómeno sólo se pone de manifiesto cuando es tomado en consideración desde algún valor social. “El significado específico que tenga para nosotros una parte de la realidad no se encuentra precisamente en los caracteres que esa parte de la realidad pueda compartir con otras muchas partes de la misma”<sup>3</sup>. El significado de la realidad no procede de ella misma, sino que para que algo se convierta en objeto de estudio por su significación cultural es preciso establecer lo que para nosotros tiene significado, y esto sólo se consigue poniendo en relación la realidad empírica con algún valor social.

<sup>1</sup> WEBER, Max, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. Band. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986, p. 30. Edición española a cargo de Joaquín Abellán, *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Alianza, Madrid 2006, p. 56.

<sup>2</sup> WEBER, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, p. 176. Edición española a cargo de Joaquín Abellán, *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Alianza, Madrid 2009, p. 116. En adelante nos referiremos a estos textos del siguiente modo: *Objektivität* (edición alemana) y *Objetividad* (edición española).

<sup>3</sup> *Idem; Idem.*

En este sentido, la propuesta de Weber no nos ofrece un conocimiento *objetivo* tal como se entiende en las ciencias naturales. No es un conocimiento objetivo porque, en la construcción de su objeto de conocimiento, está ligado directamente a algún valor de la cultura. Y, además, el significado cultural de los fenómenos sociales no se puede descubrir mediante ninguna ley. Weber está claramente dentro de lo que Ankersmit denomina en su texto el *constructivismo*. Pero el constructivismo weberiano no es el de corte positivista, que es el que nos presenta Ankersmit. Sobre este asunto volveremos más adelante.

En efecto, en la investigación histórica hay un momento de construcción del objeto histórico. Los valores de la cultura en los que se encuentra el investigador son el punto de referencia en la construcción de dicho objeto. De hecho, podría decirse que el objeto de estudio queda delimitado en su relación a algún valor cultural (valores como la libertad, derechos humanos, etc.). En este sentido, los valores actúan como criterio seleccionador del objeto de conocimiento.

Vemos así que la historia en particular y las ciencias de la cultura en general parten de una presuposición *subjetiva*, que consiste en que sólo se ocupan de aquellos aspectos de la realidad que tienen que ver con el *significado cultural* que le atribuimos en relación con algún valor. No cabe un análisis objetivo de los fenómenos culturales (incluidos, naturalmente, los históricos), ni en el sentido de reducir lo empírico a leyes ni en el sentido de toparnos *ahí fuera*, en la *realidad*, con un conjunto de objetos que sean propiamente los objetos de la historia. Y es que “conocer las leyes sociales no es conocer la realidad social, sino solamente uno de los distintos medios auxiliares que nuestro pensamiento utiliza para éste propósito”<sup>4</sup>.

Tampoco cabe suponer un dominio de la realidad que sea el propio de la historia y sus *objetos*, ya que los *objetos* históricos son construidos por el investigador en la acción misma de investigar. De lo que se deduce que *experimentar* (*erfahren*) el pasado desde el presente no significa reconstruir los hechos como realmente han sido, por la sencilla razón de que ese pasado que ahora se nos presenta se hace presente por primera vez. Hay, por tanto, valores, puntos de vista últimos, que son fundamento constitutivo del objeto de investigación histórico-cultural. Asimismo, es conveniente señalar que por muy minuciosa que fuera la descripción de un fenómeno histórico, no nos daría por sí mismo su significado cultural. La acumulación de datos o de material de archivo nos daría una explicación de lo que en otra época ocurrió, pero no nos ofrece una verdadera comprensión de los fenómenos históricos.

Para concluir este apartado señalaremos que aquello que puede inducirnos a error a la hora de comprender un fenómeno histórico es pensar en la objetividad de las ciencias humanas utilizando el concepto de objetividad con el mismo significado que tiene en las ciencias naturales: en las ciencias humanas (o ciencias culturales, por expresarlo con terminología weberiana) la *experiencia* no se reduce a *experimento*.

## **2. Sobre la objetividad del conocimiento subjetivo**

Es importante señalar que la relación heurística entre *ciencia* y *valores* que se ha presentado en el apartado anterior es una exigencia de la metodología weberiana. Esta relación subjetiva hace referencia al momento mismo de constitución del objeto histórico-cultural, y de ella depende incluso la validez *objetiva* del conocimiento de las ciencias

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.180; *Ibid.*, p. 124.

culturales. “La validez objetiva de todo conocimiento empírico descansa en esto y sólo en esto: en que ordenamos la realidad dada con categorías subjetivas –subjetivas en el sentido específico de que actúan como una presuposición previa para nuestro conocimiento”<sup>5</sup>.

El paso clave en la argumentación weberiana es que todo hecho de la vida cultural, eso que él llama un *individuo histórico*, adquiere significación por su referencia a valores, “de donde se sigue que el acto mismo de conocer en las ciencias culturales presupone la atribución de sentido, y la objetividad cognoscitiva no es posible más que a partir de la subjetividad constituyente (valorativa) del investigador”<sup>6</sup>. De hecho, Weber nos dice que

[...] sin valores por parte del investigador no habría ningún criterio para la selección del material ni ningún conocimiento de la realidad individual con sentido; y así como no tiene sentido trabajar en el conocimiento de la realidad individual como tal sin la creencia del investigador en que los contenidos de cualquier cultura tienen un significado, de la misma manera son sus creencias personales [...] las que marcarán la dirección a su trabajo. Y los valores con los que el genio científico pone en relación el objeto de su investigación serán aquellos con capacidad para determinar la *idea* de toda una época.<sup>7</sup>

Ahora bien, que el conocimiento científico se constituya y adquiera significado por su referencia a valores no implica que dicho conocimiento sea arbitrario o carezca de objetividad. De hecho, para Weber, el carácter *subjetivo* de la selección del objeto de investigación no implica que los resultados de las ciencias culturales sean *subjetivos* en un sentido peyorativo, sentido que, por regla general, es atribuido a las investigaciones llevadas a cabo en ciencias humanas, especialmente en Filosofía. Subjetivo no quiere decir, por tanto, que los resultados sean válidos para unos y no para otros, cayendo así en un relativismo del objeto de investigación. “La objetividad de un discurso científico se mide, por el contrario, por referencia a criterios de validez empírica (contrastación de hipótesis) y de control intersubjetivo de las afirmaciones científicas, dejando al margen la cuestión de la validez objetiva de las posiciones de valor que les subyacen”<sup>8</sup>.

Aquí reside una de las mayores dificultades de unos escritos metodológicos que, por momentos, no parecen ser demasiado convincentes. Pero, nos quedemos satisfechos o no con el planteamiento de Weber, acerquémonos con mayor detenimiento a su propuesta de relacionar objetividad y valores, para que podamos juzgar esos trabajos con mayor rigor.<sup>9</sup>

Para referirse a la objetividad del conocimiento *científico* Weber utiliza el concepto *Wertfreiheit* (libre de valores), y cuando afirma que el conocimiento *científico* está necesariamente vinculado a valores emplea el concepto *Wertbeziehung* (relación a valores).<sup>10</sup> De entrada, podría parecer que Weber nos ha conducido a un *bosque de*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 213; *Ibid.*, p. 183.

<sup>6</sup> RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica*, Trotta, Madrid, 1996, p. 33.

<sup>7</sup> *Objektivität.*, p. 182; *Objektividad*, p. 126-127.

<sup>8</sup> RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica, op. cit.*, p. 34.

<sup>9</sup> El debate sobre el estar libre de valores comenzó en el Congreso de la Asociación de política social (*Verein für Sozialpolitik*) celebrado en Viena en septiembre de 1909. La posición de Weber en este Congreso se publicó en 1917 en la revista “Logos” bajo el título “Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, posteriormente dicho artículo ha sido publicado en las obras completas dentro del volumen titulado *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, op. cit.*

<sup>10</sup> A diferencia del concepto *Wertfreiheit*, buena parte literatura escrita sobre Max Weber no ha prestado toda la atención que se merece el concepto *Wertbeziehung*. Probablemente se deba a la voluntad por parte de los teóricos sociales de presentar a un Weber positivista. En cualquier caso, quede aquí reflejado nuestro agradecimiento a Yolanda Ruano de la Fuente por haber llamado la atención sobre esta importante distinción en su trabajo *Racionalidad y conciencia trágica, op. cit.*, pp. 33-36. Por nuestra parte, creemos conveniente, además de aclarar dicho concepto, presentar el pasaje quizás más significativo al respecto de los escritos de Weber sobre

*paradojas*, por expresarlo con palabras de Stig Dagerman. Por un lado, el conocimiento científico tiene que estar libre de valores; por otro lado, el conocimiento científico-cultural adquiere su verdadero significado en su referencia a valores. ¿Cómo salir ahora de este embrollo? La clave está en los distintos significados del concepto *valores*.

En efecto, la referencia a valores (*Wertbeziehung*) es el fundamento constitutivo del objeto de la investigación histórica. En este caso, “la valoración representa la perspectiva interpretativa que hace posible la fijación de conceptos y métodos, que otorga significación al objeto, que lo constituye propiamente como tal”.<sup>11</sup> Por otra parte, tenemos también el sentido de *valores* que se deriva del concepto *Wertfreiheit*. Con este concepto Weber pretende establecer una clara escisión entre los enunciados empíricos y los enunciados valorativos para impedir que la *ciencia* (Weber se refería concretamente a la Escuela histórica alemana de economía) sea fuente de legitimación de los valores y las cosmovisiones que sustentan toda teoría. La ciencia no puede probar ni, por consiguiente, legitimar los enunciados valorativos que constituyen su propio objeto de investigación. La validez de los valores no se puede fundamentar desde el material empírico.

Según Weber, al científico no le está permitido decir cómo se debe actuar en una determinada situación; y mucho menos, deberá utilizar la ciencia para legitimar su *visión del mundo*. Lo único que puede hacer, en tanto que hombre de ciencia, es pronosticar a partir de los medios disponibles las consecuencias de una acción. La ciencia nos puede ayudar a comprender cuáles son los valores implícitos en un determinado sistema, nos puede aportar información sobre los diferentes sistemas de valores existentes y entre los cuales debemos elegir. La ciencia, sin embargo, no puede responder a las preguntas *¿qué debo hacer?* y *¿qué me cabe esperar?* Esta no es tarea del investigador sino del profeta o del futurólogo. En este sentido, *el hombre ciencia* no puede ni debe probar los axiomas de los que parte, puesto que estos axiomas son, en el fondo, presupuestos valorativos. Desde el punto de vista del rigor científico, lo único que nos está permitido es presentar estos presupuestos valorativos de manera explícita y aceptarlos o rechazarlos, según se adapten o no a nuestra forma de interpretar el mundo.

Por tanto, la ciencia no debe rechazar su vinculación a valores; esto, según Weber, es algo inevitable. Ahora bien, desde un punto de vista *científico*, no es legítimo pasar por enunciados empíricos los juicios de valor. Weber decía estar de acuerdo con su amigo Sombart (así lo reconocía en las Actas del Congreso de la Asociación de política social) en que la mezcla de ser y deber-ser en las cuestiones científicas era un “asunto del diablo”.<sup>12</sup> Lo único que puede hacer la ciencia es presentar ante nuestros ojos, con la máxima claridad, el conflicto entre los valores.

Queda así expuesta la necesidad desde el planteamiento weberiano de una ciencia libre de valores al mismo tiempo que se afirma que el objeto de la investigación científica se constituye con referencia a valores.

metodología de la ciencia: *Los problemas que se plantean en las disciplinas empíricas han de ser respondidos ciertamente «sin hacer juicios de valor» («wertfrei»), pues no son «problemas de valoración»; pero en nuestras disciplinas el planteamiento de los problemas se encuentra bajo la influencia de la relación de la realidad «con» los valores (Wertbeziehung) [...] recordaré que el término «Wertbeziehung» simplemente quiere decir la interpretación filosófica de la «perspectiva» científica específica que determina la selección y construcción del objeto de una investigación empírica.* WEBER, Max, „Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit. p. 511; ed. esp.: *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, Alianza, Madrid 2010, p. 110.

<sup>11</sup> RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica*, op. cit., p. 34.

<sup>12</sup> HENNIS, Wilhelm, “Estar libre de valores como un precepto de distanciamiento”, en *Arbor*, nº 539-540, 1990, p. 13.

### 3. La textura ontológica de los valores

Tras esta exposición de la relación ciencia-valores, creemos conveniente reparar brevemente en aquello que diferencia a los valores de otros *objetos*.

“El gato está encima de la alfombra” es una descripción de hechos, una relación entre objetos que son distinguidos por un sujeto. Desde el planteamiento de Max Weber, dar importancia a esta frase presupone un conjunto de valores que dan sentido y un *significado cultural* al hecho de enunciarla.

Ahora bien, el conjunto de valores que otorgan relevancia a esa frase no puede ser tratado como objetos que se relacionan entre sí, como en el caso de la frase “el gato está encima de la alfombra”. No hay una delimitación clara entre sujeto y valores. De entrada, no pueden relacionarse de la misma manera porque el *tamaño* es mucho mayor. No es lo mismo un gato que, por ejemplo, el conjunto de los valores democráticos. Asimismo, en el ámbito de los valores no hay distinción entre sujeto y objeto. La delimitación entre gato y alfombra está clara, pero no la que se refiere a la relación sujeto y valores. Los valores tienen, por consiguiente, una *textura ontológica* especial, no son esos *medium-sized dry goods*.

### 4. Sobre el constructivismo en Historia

A partir del planteamiento weberiano sobre la relación entre objetividad y subjetividad que acabamos de exponer pretendemos defender un constructivismo no positivista a partir del presupuesto de que no puede haber experiencia sin valores. De hecho, puede haber una experiencia antes de toda narración, antes de toda conceptualización, pero no se puede *experimentar* un acontecimiento histórico sin la referencia a puntos de vistas últimos. Y es que el hecho de admitir que puede haber una experiencia sin lenguaje, como es el caso de Ankersmit, presupone ya ciertos valores que dan relevancia y otorgan significado a ese tipo de experiencia.

Para que el objeto de experiencia sea significativo debemos, por tanto, partir de ciertos valores, puntos de vista últimos, que funcionan como una suerte de axiomas y que nos permiten que el objeto de la experiencia (y la experiencia del objeto) aparezca como portadora de sentido. El sentido está en la acción del sujeto con un objeto, y uno actúa (y percibe) de un modo y no de otro dependiendo de los valores de los que parte.

Retomemos ahora las críticas que hace Ankersmit al constructivismo de corte positivista, para defender, a partir de la exposición anterior de la metodología weberiana, que podemos hablar también de una suerte de *constructivismo pragmatista* evitando así caer en el constructivismo positivista que reduce la experiencia histórica del pasado a la mera acumulación de datos. Veamos primeramente qué nos dice Ankersmit al respecto:

Insofar as experience has a role to play here, we could properly say that historians have an *experience* of the documents they find in the archives but not that they have therewith an *experience* of the past. Documents are clues that may enable the historian to formulate hypotheses with regard to what the past has actually been like, but neither documents nor hypotheses can be identified with the past itself. To put it differently, the experiential basis that documents undoubtedly present permit the historian to develop a construction of the past but not a

reconstruction of the past (as it actually has been). It may function as evidence for a certain conjecture of what the past may well have been like but can never amount to a revelation of its actual nature because we can never check these conjectures against the past itself”<sup>13</sup>.

Esta es la tesis nuclear del constructivismo tal como lo plantea Ankersmit. El de Weber sería entonces un constructivismo no positivista, porque la experiencia del pasado no está en la mera acumulación de datos procedentes de los archivos históricos. Aunque sí que comparte con el constructivismo la tesis de que no podemos *reconstruir* el pasado, porque esto supondría un pasado ya dado al que el historiador puede acudir cuando le plazca. Lo contrario sería propio del historicismo.

Al hablar del constructivismo por oposición al historicismo, nos parece oportuno hacer referencia a la tesis XVI de *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin.<sup>14</sup> “El historicismo postula una imagen “eterna” del pasado; el materialismo histórico, en cambio, una experiencia única con ese pasado, que es única. Deja a otros malgastarse con la ramera del *érase una vez* en el burdel del historicismo, mientras él se mantiene dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el *continuum* de la historia”<sup>15</sup>.

El historicismo se acerca a los hechos del pasado como si éstos fueran una ramera que espera en un burdel, dispuesta a complacer al visitante; concibe el pasado como una imagen fija que se presenta del mismo modo a todo aquel que se acerque a ella. Nos parece una buena imagen la que ofrece Benjamin para apoyar nuestra tesis de que la experiencia histórica del pasado no es algo ya dado de una vez para siempre y a lo que uno puede acercarse para tener tal experiencia, sino que el pasado solo se nos da en la acción misma de investigar, acción que tomará una dirección u otra dependiendo de los valores que se tomen como punto de partida en la investigación. Sin acción del sujeto no hay sentido, y sin sentido no hay experiencia ni del pasado ni de ningún tipo (esta idea ha sido ya expuesta al final del primer apartado).

Sigamos ahora con la exposición de la argumentación del constructivismo que nos ofrece Ankersmit: “We get the puzzling picture of history as a science founded on experience, but we can never acquire experiential knowledge of the object of investigation itself”<sup>16</sup>. Ankersmit nos dice que, desde el punto de vista del constructivismo, podemos considerar la historia como una ciencia fundada en la experiencia pero no podemos tener un conocimiento *experiential* del objeto de investigación.

Según la exposición que hemos presentado sobre Weber, creemos tener elementos suficientes para admitir que la historia no es, en principio, una ciencia fundada en la experiencia. En todo caso, y según lo expuesto, sería una ciencia fundada en la experiencia (consciente o no) de ciertos valores culturales que no pueden ser probados con el material empírico. Además, a diferencia del constructivismo, sí que podríamos tener el conocimiento *experiential* del objeto de investigación. De hecho, parece ser que el único tipo de experiencia que le queda al historiador es la que pueda tener en el proceso mismo de investigación. Desde una perspectiva weberiana, el conocimiento *experiential* se obtiene en la acción misma de investigar. Pero aún hay más. A nuestro juicio, se podría hacer cierto paralelismo entre la *experiencia sublime* de la que nos habla Ankersmit y la noción

<sup>13</sup> ANKERSMIT, Frank, *Sublime historical experience*, Stanford University Press, 2005, p. 113

<sup>14</sup> No pretendemos exponer la relación de Benjamin con el historicismo, ni mucho menos entrar en debate sobre si la propuesta de investigación histórica que nos ofrece Benjamin es constructivista o no. La hemos traído a colación porque nos parece que es una de las aclaraciones más expresivas del método del historicismo clásico.

<sup>15</sup> Se ha utilizado la traducción que ofrece REYES MATE, Manuel, en *Media noche en la historia*, Trotta, Madrid, 2009, p. 249.

<sup>16</sup> ANKERSMIT, Frank, *Sublime historical experience*, *op. cit.*, p. 114

weberiana de *Wertbeziehung*. En efecto, al igual que la experiencia sublime es previa al conocimiento histórico de carácter empírico,<sup>17</sup> los valores desde los que parte el investigador en su investigación, y a los que ésta está vinculada, son previos a todo conocimiento empírico. Se trataría de concebir la experiencia sublime subjetiva (Ankersmit) y la referencia a valores (Weber) como condición de posibilidad del conocimiento objetivo (en el caso de Weber, naturalmente, dejando a un lado nociones tan presentes en Ankersmit como *sujeto disociado*, *olvido*, etc. sobre las cuales no podemos discutir en este trabajo). Este sería el paralelismo que, desde nuestro punto de vista, se podría ofrecer entre ambos autores.

Por otra parte, Ankersmit sostiene que el constructivismo desemboca en el escepticismo al negar la posibilidad de tener la experiencia del conocimiento, debido a las exigencias que se requieren para realizar tal experiencia. A este respecto señala Ankersmit: “As is so often the case, we see in the constructivist's position how a variant of scepticism (that is, the claim that experiential knowledge of the past is impossible) results from imposing unrealistically high demands on what is to count as knowledge”<sup>18</sup>.

A nuestro juicio, la experiencia de un conocimiento del pasado es posible a partir de un planteamiento constructivista, lo que quiere decir que esta experiencia no se daría en la contemplación de un objeto sino en la acción del sujeto en relación a ese objeto (aunque hemos de reconocer que, en buena medida, contemplar es una forma de acción).

## 5. Conclusión

El conocimiento de la historia en particular y las ciencias humanas (o de la cultura) en general es un conocimiento subjetivo. Esta subjetividad no implica, sin embargo, relativismo o *privacidad* de los enunciados científicos de dichas disciplinas sino que poseen un carácter *objetivo*. Ahora bien, este carácter objetivo no es equiparable al de las ciencias naturales. El estatuto epistemológico del concepto *objetividad* no es el mismo en las ciencias humanas que en las ciencias naturales. La objetividad de las ciencias humanas tiene como condición de posibilidad la subjetividad valorativa del investigador, de lo que se deduce que no podemos pensar las investigaciones en ciencias humanas con el concepto de objetividad de las ciencias naturales. La verdad objetiva de las ciencias humanas está más cerca de la intersubjetividad que de la *correspondencia* con los hechos.

Que la objetividad de las ciencias humanas tenga como condición de posibilidad la subjetividad valorativa del investigador implica, además, que el hecho de reconocer una experiencia como experiencia sublime presupone ciertos valores sociales ya dados que permiten reconocer (o simplemente denominar) una experiencia como tal. Con esto no queremos decir que el acto mismo en el que se tiene la experiencia sublime pueda reducirse a valores. Nada más lejos de nuestro planteamiento. Tan sólo afirmamos que hay valores que funcionan como condición de posibilidad de la experiencia sublime, sin que, por ello, el acto de dicha experiencia quede reducido a los valores que la posibilitan.

<sup>17</sup> A diferencia de la experiencia histórica sublime, el conocimiento *siempre* tiene un carácter empírico. De hecho, la diferencia fundamental podríamos decir que reside en que, siendo la experiencia inmediata, el conocimiento no lo es. Un conocimiento inmediato presupone una concepción de la verdad como *adequatio*. Recordemos que la experiencia de saborear un buen vino requiere conocimientos previos pero tal experiencia es inmediata.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 116

## **Bibliografía**

ANKERSMIT, Frank, *Sublime historical experience*, Stanford University Press 2005.

HENNIS, Wilhelm, “Estar libre de valores como un precepto de distanciamiento”, en *Arbor*, nº 539-540, 1990.

REYES MATE, Manuel, *Media noche en la historia*, Trotta, Madrid 2009.

RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica*, Trotta, Madrid 1996.

WEBER, Max, „Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985. Edición española a cargo de Joaquín Abellán: *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, Alianza, Madrid 2010.

WEBER, Max, „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985. Edición española a cargo de Joaquín Abellán, *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Alianza, Madrid 2009.

WEBER, Max, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1. Band Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986. Edición española a cargo de Joaquín ABELLÁN, *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Alianza, Madrid 2006.

# Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke<sup>1</sup>

Political Theology, Natural Liberty, Relative Peace and Secularization in John Locke's State of Nature

Joan SEVERO CHUMBITA

Universidad de Buenos Aires / IDAES-UNSAM

*joanchumbita@gmail.com*

Recibido: 14/01/2013  
Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

El presente trabajo se propone revisar la presencia de la teología política en la obra de John Locke, así como su adecuación al concepto de secularización de Carl Schmitt. En este sentido, en primer lugar se pasará revista de *A Letter Concerning Toleration*, donde Locke enuncia un *nosotros* que comprende a las sectas protestantes, se contrapone a católicos y ateos, y se manifiesta tolerante respecto al judaísmo en tanto religión de cuerpos dóciles y productivos. Ello nos permitirá establecer que el sujeto lockeano no puede denominarse

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto de investigación UBACyT “El lazo colonialista en cuestión: reconfiguración de la dominación contemporánea en la figura del “colonizado” dirigido por el Dr. Marcelo Sergio Raffin, correspondiente al área de Sociología, Programación científica 2010-2012, de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

meramente cristiano como propone Waldron<sup>2</sup>. En segundo lugar, consideraremos la noción de libertad natural y paz relativa en *Two Treatises of Government*<sup>3</sup>, para destacar el carácter teológico y secular de los argumentos que desvinculan al hombre por nacimiento de cualquier membresía política. En este sentido, se discutirá con la interpretación de Strauss<sup>4</sup>, según la cual Locke propondría una teoría de la propiedad meramente amorosa y adquisitiva.

*Palabras claves:* Locke, protestantismo, libertad natural, secularización, teología política.

### **Abstract:**

In the present paper we propose to review the presence of political theology in John Locke's work, and its correspondence with Carl Schmitt's concept of secularization. First, we will review *A Letter Concerning Toleration*, in which Locke articulates a *we* that includes protestant sects, excludes Catholics and atheists, and tolerates Judaism as a religion of docile and productive bodies. This will permit us to establish that the Lockean subject cannot be called merely Christian, as Waldron has proposed. Second, we will consider the notion of natural liberty and relative peace in *Two Treatises of Government*, and will emphasize the theological and secular character of the arguments that displace man from any original political membership he may have been born into. Locke will be discussed with Strauss's interpretation, according to which Locke would propose a merely amoral and acquisitive theory of property.

*Keywords:* Locke, Protestantism, Natural Liberty, Secularization, Political Theology

### **La separación del alma y la personalidad mundana**

En un texto ya no tan reciente, “La tolerancia y lo intolerable”<sup>5</sup> se condensa un muestreo inmejorable de ciertos equívocos que aún persisten sobre la noción de tolerancia lockeana. Según Todorov, la idea de tolerancia constituye el remedio del etnocentrismo y el colonialismo, así como el fundamento de los *Estados democráticos modernos*. “La idea y la práctica de la tolerancia entran en relación con los dos grandes principios de los Estados democráticos modernos, principios que designan estas dos palabras fetiches: *igualdad y libertad*. “Esta fe en la universalidad de la humanidad y en la igualdad de principio entre los individuos constituye el punto de partida del *humanismo clásico*”<sup>6</sup>. La idea de tolerancia encuentra su origen en uno de los fundadores “del liberalismo, John Locke, autor de la célebre *Carta sobre la tolerancia*”<sup>7</sup>. Este humanismo surge, según Todorov, del “*descubrimiento de nuevos mundos*” frente a las “matanzas” de la Conquista<sup>8</sup>.

2 Waldron, J., “God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke’s Political Thought”, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

3 De aquí en más se empleará la abreviatura *T. T.*, I para referir al primer tratado y *T. T.*, II para referir el segundo. Todas las citas han sido traducidas, conservando las referencias al idioma original.

4 Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1992.

5 Todorov, T., “La tolerancia y lo intolerable” en *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 1993.

6 *Ibid.*, p. 177.

7 *Ibid.*, p. 189.

8 *Ibid.*, p. 178.

Me limitaré a despejar aquí los equívocos que respectan a la noción de tolerancia lockeana como pluralista y secular<sup>9</sup>. En primer lugar, hay que destacar que *A Letter Concerning Toleration*<sup>10</sup> presenta la tolerancia como un principio de autorrestricción del poder político. Su objeto es establecer por qué la sociedad civil, abocada a los asuntos públicos, no necesita ocuparse de la salvación de las almas. Se separa así, de un modo que pretende ser tajante, las consideraciones sobre cómo alcanzar la salvación del alma (ámbito privado) de la protección de la propiedad privada (ámbito público) desde una perspectiva terrenal.

El Estado, a mi entender, es una sociedad de hombres cuyo único fin es la procuración, preservación y desarrollo de sus propios intereses civiles. Llamo intereses civiles a la vida, la libertad, la salud y el bienestar del cuerpo; y a la posesión de bienes exteriores como el dinero, las tierras, las casas, los muebles y otras cosas de esta índole.<sup>11</sup>

El fundamento de esta distinción es que según Locke “ningún hombre puede, aún cuando quisiera, conformar su fe a los dictados de otro”<sup>12</sup>. En este sentido, si bien el magistrado puede utilizar la coacción para persuadir, no lograría su objetivo ya que la creencia habita en el alma, donde los tormentos físicos no logran afectar las convicciones<sup>13</sup>. De aquí también la crítica a las penas corporales por motivos religiosos que recorre la totalidad del texto. En efecto, Locke establece que no debe mezclarse el dominio escatológico del alma del plano práctico de la corporalidad: uno se debe a la tutela de Dios y el otro a la del Estado.

Como principio de Estado, la tolerancia se restringe a la productividad de los cuerpos. “Y el Estado, que cobija sin distinción a todos los hombres honestos, pacíficos e industriosos” no debe preocuparse por el modo en que honran a Dios los paganos “Si nosotros permitimos que los judíos tengan casas privadas y habiten entre nosotros, ¿por qué no deberíamos permitirles tener sinagogas?”<sup>14</sup> Sin embargo, Locke recurre a argumentos específicos de la teología cristiana para sostener esta noción de tolerancia como autorrestricción del poder político: “[...] la tolerancia mutua de los cristianas en sus diferentes profesiones de fe [...] es el distintivo característico de la verdadera Iglesia”<sup>15</sup>. Lejos de la posición pluralista, democrática y secular que supone Todorov, Locke apela a una concepción teológica específica sobre la *verdadera Iglesia* que no tolera ni a ateos ni católicos. Locke se sirve en este sentido de argumentos práctico-políticos contra la amenaza que representa el catolicismo para el Estado (protestante inglés) por sus creencias religiosas:

9 Para una consideración sobre la relación entre colonialismo y teoría de la propiedad lockeana, véase especialmente Glausser, W., “Three Approaches to Locke and the Slave Trade”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 2, Apr. - Jun., 1990, pp. 199-221; Armitage, D., “John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government”, *Political Theory*, 32, 2004, pp. 602-627; Arneil, B., “John Locke, Natural law and colonialism”, *History of Political Thought*. Vol. XIII. N. 4, 1992, pp. 587-603. Winter; Chumbita, J., “El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América”, Mendoza, *Cuyo. Anuario de filosofía Argentina y Americana*, dic., vol. 28, 2011, pp. 93-120.

10 De aquí en más *Letter*.

11 Locke, J., *Letter en Works of John Locke in nine volumes*, Londres, Rivington, 1824, tomo V, p. 10.

12 *Ibid.*, p. 11.

13 *Ídem*.

14 *Ibid.*, p. 52.

15 Locke, J., *Letter*, op. cit., p. 5.

Otro mal más secreto y más peligroso para el Estado, surge cuando ciertos hombres se arrojan para sí y para aquellos de su propia secta, una prerrogativa particular, que cubren con falsas y engañosas palabras, pero que son en efecto contrarias a las leyes civiles de la comunidad. Por ejemplo: no podemos encontrar ninguna secta que enseñe expresa y abiertamente que los hombres no están obligados a mantener sus promesas; que los príncipes pueden destronarse por aquellos que disienten sobre su religión: gentes, o que el dominio de todas las cosas pertenece sólo a ellos.<sup>16</sup>

Si bien es posible interpretar con Todorov que este pasaje es una condena a la apelación teológica con fines terrenales, la cita muestra con toda claridad la remisión a una pertenencia protestante. En primer lugar, se refiere a un *nosotros* (“we”) que remite al conjunto de sectas protestantes<sup>17</sup>. Por otra parte, se legitima por medio de uno de los argumentos más consabidos de la Reforma, como es su asociación con el poder civil vernáculo<sup>18</sup>. Pero aún sin considerar estos motivos, aún concediendo a Locke que todos los católicos *qua* católicos son una amenaza para el Estado (entiéndase: no aquellos católicos que no juran lealtad al Estado sino todos los católicos por no ser creíbles en su juramento), aún así, la tolerancia a los judíos modestos y el rechazo de los católicos altaneros no explicaría la intolerancia a los ateos.

Por último, aquellos que no deben tolerarse en absoluto son los que niegan la existencia de Dios. Promesas, contratos, juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no tienen sostén en un ateo.<sup>19</sup>

Aquí se ve con claridad que la distinción entre el ámbito escatológico y el dominio público no tiene que ver con una posición plural, democrática o neutral en materia religiosa sino al posicionamiento teológico-político protestante contra el catolicismo y el ateísmo. Los argumentos ya no son razones de Estado, sino teológico-políticas por excelencia: los ateos y los católicos no son, por sus creencias, fieles al Estado. Para volver pluralista y profano este intolerable, habría que introducir, una vez más, otra razón de Estado, como por ejemplo, la falta de confianza o veracidad que ofrece un no creyente. Más fiel al texto es reconocer que la tolerancia y sus intolerables configuran una construcción que cumple la función de limar los conflictos entre las diferentes sectas protestante, habilitando los cultos exteriores de cada una de ellas, con el fin de fortalecer el Estado inglés frente a sus adversarios<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Ibid., p. 45.

<sup>17</sup> En el mismo sentido, en un manuscrito de 1690, posterior a la Revolución Gloriosa, denominado “De la lealtad y la resistencia”, Locke expresamente se autodenomina “amante de su rey y su país” y amante de la paz y del interés protestante” (Locke, J., *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* [tr. Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux], Madrid: Minerva, 2011, p. 168). Acusa posteriormente al papado de provocar sedición y reitera la fidelidad a “nuestra” “religión” en referencia clara al protestantismo (Ibid., 171). “El Príncipe de Orange con una fuerza armada, cuando no podía hacerse con menos, se aventuró a recurrir nuestras oprimidas y despreciadas leyes, libertades y religión” (Ibid., pp. 172-173, p. 176).

<sup>18</sup> Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La Reforma*, Tomo II, FCE, México, 1993, p. 21.

<sup>19</sup> Locke, J., *Letter*, op. cit., p. 47.

<sup>20</sup> Para un ejemplo diáfano de la rivalidad económica entre Inglaterra y España véase Locke, J., *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money...* en *Works of John Locke in nine volumes*, op. cit., tomo IV, p. 18. Véase también Amor, C., “Liberalismo lockeano, intolerancia (¿intolerante?) y tolerancia (¿tolerante?)”, *Deus Mortalis*, N° 5, 2006, pp. 266-271.

## Libertad natural y paz relativa como condiciones de posibilidad de la apropiación privada sin necesidad de pacto político

Como observamos en el apartado anterior, en *Letter* se separa la escatología de la administración mundana de los asuntos público-económicos. Sin embargo, desde el comienzo de *T. T.*, II, encontramos una relación esencial entre el fundamento teológico del hombre, Dios como su Hacedor, y las licencias otorgadas a la apropiación privada con anterioridad a cualquier acuerdo político. Esta aparente contradicción nos permite precisar que *Letter* se refiere a políticas de Estado y lo que deslinda es, supuestamente, la escatología de las políticas públicas. Mientras que lo que se configura en los primeros capítulos de *T. T.*, II es una articulación teológico-económica en el estado de naturaleza. Veremos, una vez más, que la coherencia de estas afirmaciones surge, como ya lo hemos destacado, desde un punto de vista del sujeto emergente.

En este apartado me ocuparé de mostrar cómo prosperan las raíces teológicas del pensamiento lockeano en el suelo del estado de naturaleza. Esto supone que la teología también se adapta a un contexto específico, con una racionalidad propia, dada por las condiciones con que Locke describe el estado de naturaleza: libertad e igualdad natural, abundancia de frutos y tierra, potencia productiva, paz relativa. Aquí nos ocuparemos sólo de las nociones de libertad natural y paz relativa, pero cabe señalar, en términos generales, que si bien todas estas condiciones concretas del estado de naturaleza tienen su fundamento último en la prodigalidad con que el Hacedor ha hecho su obra, esto es, tienen un fundamento teológico, Locke no apela sólo a lo que las Escrituras sino también a la razón natural, para darle una evidencia práctico-racional a la deducción de las consecuencias económicas y políticas que extrae de ellas<sup>21</sup>.

La libertad natural es un concepto que Locke introduce en oposición a la tesis de Filmer, según la cual la monarquía tiene su origen en la donación del mundo de Dios a Adán, cuyos vástagos serían depositarios de un poder político como dominio político que por vía patriarcal se extiende sobre los bienes privados de los súbditos. *T. T.*, II comienza, en este sentido, con una referencia a *T. T.*, I en cuanto a la refutación de la propuesta de Filmer. Locke da por sentada la refutación del dominio privado y la jurisdicción paternal de Adán<sup>22</sup>. Sin embargo, en el párrafo 113 responde a una objeción que podría plantear quien pensara como Filmer<sup>23</sup>, señalando que si esta posición tuviera sustento, y la monarquía surgiera efectivamente de Adán, “pregunto cómo es que llegó a haber tantas monarquías legítimas en el mundo.”<sup>24</sup> En efecto, si el poder político tuviera como medio de transmisión la herencia sucesiva de éste por vía paternal, cuyo depositario originario fuese Adán, entonces habría una sola monarquía en el mundo<sup>25</sup>. Como esto no es así, es preciso encontrar otro principio del orden político. Para Locke, en este sentido, sólo a través del consentimiento expreso de cada miembro de la sociedad civil puede la ley de naturaleza

21 Para un estudio de la relevancia del concepto de abundancia en el estado de naturaleza lockeano, véase Chumbita, J., “Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke”, *Las torres de Lucca*, N° 2, enero-junio, 2013, pp. 69-83.

22 *T. T.*, II, §1.

23 De hecho, parafrasea la crítica que Filmer le dedica a Grocio en *Observations*, 222 (*T. T.*, I, §73).

24 *T. T.*, II, §113. Este mismo argumento lo encontramos en *T. T.*, I, §147.

25 Un análisis de todos los argumentos ofrecidos por Locke contra Filmer excede los límites e intereses de este trabajo. Véase *T. T.*, I, 1824, IV, §1-5 y §9 para la apreciación de la monarquía absoluta como condición de esclavitud de los gentleman o Englishman; para la crítica a los fundamentos de la monarquía que ofrece Filmer (según Locke), véase *T. T.*, I, 1824, IV, §15, §23, §25-29, §32-33, §39, §44-46, §59, §73-79; §147.

(léase mandato divino) transformarse en ley positiva. Por lo tanto el primer elemento fundamental de la libertad natural es que todos los hombres nacen sin una pertenencia política particular, pues sólo así pueden elegir voluntariamente formar parte de una<sup>26</sup>. De más está decir que esta descripción se corresponde a la perfección con la conexión directa entre todas las almas y su Hacedor, sin necesidad de ninguna mediación institucional, que propone la teología protestante como crítica a la Iglesia católica.

El hombre nace desvinculado políticamente. Este elemento unifica la pluralidad de usos de la noción lockeana de libertad natural (que, cabe recordar, constituye una premisa necesaria del argumento de la guerra justa que da origen a la figura de esclavitud legítima<sup>27</sup>): no nacer asociado a una sociedad civil y, por lo tanto, establecer el consentimiento como el único fundamento legítimo de ésta. “La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra y en no hallarse bajo la voluntad o autoridad legislativa de otro hombre, sino en tener por norma sólo a la ley de la naturaleza.”<sup>28</sup>

Hay al menos tres elementos destacados relevantes para la articulación teológico-política en el estado de naturaleza de la cual la noción de libertad natural es depositaria. En primer lugar, la ya mencionada desvinculación por nacimiento. En segundo lugar, la sacralidad de la vida humana en virtud de la propiedad de Dios sobre la vida de cada miembro del género humano. En tercer lugar, la prerrogativa concedida al hombre para hacer cumplir la ley natural.

En efecto, si bien el estado de naturaleza supone la ausencia de derecho positivo, no constituye una situación anárquica, puesto que se halla regida por la ley natural que obliga a todos los hombres. El individuo libre de soberanos políticos es, sin embargo, propiedad divina en tanto creatura de Dios<sup>29</sup>. De aquí surge, en estado de naturaleza, la obligación de hacer cumplir la ley de naturaleza fundamental: la defensa de vida, libertad y bienes de la humanidad en su conjunto. “[...] como resultado todos tienen derecho a castigar a los transgresores de la ley [de naturaleza] en un grado tal que pueda poner impedimentos a su violación”<sup>30</sup>.

Este pasaje lleva el sello de la reforma. En efecto, no podría haber sido escrito durante el Renacimiento italiano ni en la España católica (donde se fraguaron respectivamente los principios republicanos<sup>31</sup> y de soberanía popular<sup>32</sup>). Aquí el individuo se halla vinculado moralmente con Dios y los deberes para con sus semejantes no surgen de la pertenencia social concreta ni de los acuerdos positivos o consuetudinarios, sino de una obligación para con el Hacedor y Proprietario de la vida humana, que se traduce en tutela de la Humanidad mediante la observancia de la ley natural.

26 *T. T.*, II, §4.

27 *T. T.*, II, §23-24. En efecto, la membrecía política impide la posibilidad de una guerra justa entre privados, la cual es precisamente el origen de la figura de esclavitud legítima. Véase Chumbita, J., “Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke”, op. cit., pp. 69-83.

28 *T. T.*, II, §22.

29 *T. T.*, II, §6.

30 *T. T.*, II, §7.

31 Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*, Tomo I, FCE, México, 1993, pp. 7, 23-24, 26-27, 29, 32, 70-72, 86-87, 99, 164, 184, 206-207.

32 Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La Reforma*, op. cit., pp. 141-191.

El aislamiento moral del individuo, que se cristaliza en la noción de propiedad como identificación de la persona con su vida, libertad y bienes<sup>33</sup>, se establece como premisa: es la condición originaria del hombre. El hombre se halla desde un comienzo como una mónada moralmente autónoma, en armonía con sus semejantes (entiéndase, los industriosos y racionales) y con total capacidad de reducir a los enemigos del género humano.

Esto hace que sea lícito para un hombre matar a un ladrón que no le ha hecho el menor daño ni manifestado designio alguno contra su vida, limitándose a retenerlo en su poder mediante el uso de la fuerza, a fin de quitarle su dinero o alguna otra cosa que quisiera de él.<sup>34</sup>

La posibilidad de que la libertad natural habilite una guerra justa que pueda dar origen a la figura de esclavitud legítima no deja de resultar sorprendente al interior del pacífico e industrioso estado de naturaleza lockeano. ¿Cuál es el motivo por el cual –si por atentar contra un bien propio es legítimo matar– no se desata un estado de animosidad, venganza o al menos desconfianza generalizada? La respuesta de Locke involucra varios motivos. Para dar una respuesta acabada, habría que introducir ciertas nociones como las de abundancia y apropiación privada sin daño<sup>35</sup>. Pero al mismo tiempo, Locke supone una suerte de cofradía de los industriosos y racionales que impide (junto a las condiciones de abundancia y las que enumeraremos a continuación) que el castigo (contra los enemigos del género humano) se convierta en animosidad permanente.

Dios dio el mundo en común a los hombres. Pero puesto que se los dio para su beneficio y para que [obtuviesen] la mayor cantidad de cosas convenientes para la vida que fuesen capaces de extraer de él, no puede suponerse que él haya tenido la intención de que permaneciese siempre en común y sin cultivar. Él lo dio [el mundo] para usufructo de los hombres industriosos y racionales.<sup>36</sup>

Como se ve, la libertad natural no deja de suponer la pertenencia a una agencia de este tipo, sin necesidad de pacto positivo alguno, sin reconocer fronteras, encarnada por cada uno de los individuos que pertenecen a ella. Pero la situación de paz relativa, supone a su vez la sociabilidad natural del hombre. Según Locke, Dios colocó al hombre “bajo fuertes obligaciones de necesidad, conveniencia e inclinación” que lo compellan a “entrar en sociedad”<sup>37</sup>. Esta sociabilidad natural se halla en cada individuo. Ello brinda cierta garantía de que el estado de naturaleza no derivará en estado de guerra, algo que la prodigalidad de los frutos de la tierra no alcanzaría a asegurar por sí mismo (en efecto, razones de orgullo,

33 *T. T.*, II, §28; Olivecrona, K., “Locke’s Theory of Appropriation”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24., Nro. 96, Julio, 1974, p. 222-223. El hombre vuelca su persona al trabajar. Esto tiene que ver con la teología cristiana que subyace: con la idea de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, y, en consecuencia, cuenta con algo, al menos, de su poder creador (*T. T. I.*, §40). Cada individuo posee una potencia creador semejante a la de su Hacedor y ella es la que justifica, por medio del acto más simple, incluso recoger una bellota en el bosque, la propiedad privada (*T. T.*, II, §28). De aquí que el robo constituya una ofensa que de algún modo representa una violación: atentar contra un bien es tanto como atentar contra la libertad o la vida. Los bienes son extensión o, en términos de Olivecrona, “esfera” de la personalidad (Olivecrona, K., “Locke’s Theory of Appropriation”, op. cit., p. 224). “If a man suffered an injury he was entitled to destroy the aggressor «as a Lyon or a Tyger» (*T. T.*, II, §11)” (Ídem.)

34 *T. T.*, II, §18.

35 *T. T.*, II, §36-38.

36 *T. T.*, II, §34.

37 *T. T.*, II, §77.

codicia, o venganzas eternas exceden la carencia o abundancia de bienes). De este modo, de la mano de la industriosidad y la razón, la observancia de la ley natural, la inclinación a la sociabilidad y el poder de castigar las ofensas, inclinan la balanza a favor de una apropiación relativamente pacífica.

Locke traza una línea taxativa entre el bien y el mal bajo la sola luz de la ley natural: buenos y malos nunca se confunden y sólo habrá, en el peor de los casos, extralimitación en los castigos (entiéndase: esto ocurre sin ningún pacto de adecuación entre las mónadas racionales, sino por vinculación directa del individuo racional con su fundamento teológico de existencia y sociabilidad, Dios y la ley natural).

Y aquí tenemos la diferencia palmaria entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, que a pesar de que han sido confundidos por algunos hombres, son tan distintos como un estado de paz, buena voluntad, ayuda mutua y preservación y un estado de enemistad, malevolencia, violencia y destrucción mutua. Hombres que viven juntos acorde a la razón, sin un superior común sobre la tierra con autoridad para juzgar entre ellos: en esto consiste, propiamente, el estado de naturaleza.<sup>38</sup>

El transgresor de la ley natural se autoexcluye del género humano, y esto no requiere más que atentar contra algún bien de la cofradía de los industriosos y racionales. Con ello declara la guerra a la humanidad en su conjunto. En efecto, hemos visto que aún cuando Dios otorgó el mundo en común a la humanidad<sup>39</sup>, lo dio para extraer de él la máxima utilidad posible, por lo que se lo otorgó especialmente a los industriosos y racionales<sup>40</sup>. Se advierte de este modo el estrecho nexo entre desarrollo de la propiedad privada como condición de la civilización y la membrecía a la humanidad a través de las labores privadas (del mismo modo que atentar contra ella es un rasgo de auto-exclusión del género humano<sup>41</sup>). Existe, en efecto, un código no escrito entre caballeros<sup>42</sup> que no requiere de leyes positivas. Todos y cada uno de ellos las respetan y las harán cumplir con el rigor necesario. El agresor es explícitamente animalizado por atentar contra la propiedad, por lo que queda claro que ella es la medida de la humanidad o, al menos, la humanidad se define a partir de su defensa.

Para concluir este análisis sobre la libertad natural y la paz relativa como condiciones de posibilidad de la apropiación privada en estado de naturaleza, cabe señalar que el poder capital en manos de los industriosos y racionales, no constituye un casual análogo exacto de la definición misma de la atribución principal del poder soberano en la sociedad civil: la pena capital con el de garantizar la defensa de la propiedad privada (que es legítima y completa con anterioridad a la fundación del Estado).

38 *T. T.*, II, §19.

39 *T. T.*, II, §25.

40 *T. T.*, II, §34.

41 *T. T.*, II, §18. “Pues dado que, según la ley fundamental de la naturaleza, el género humano debe ser preservado tanto como sea posible, cuando todos no pueden ser preservados, ha de preferirse la salvación del inocente. Y uno puede matar a un hombre que le hace la guerra o que ha manifestado enemistad contra su vida, por la misma razón por la que puede matar a un lobo o un león” (*T. T.*, II, §16).

42 Véase el análisis de la noción de “free-man” en Becker, R., “The ideological commitment of Locke: Freeman and servants in the *Two Treatises of government*”, *History of Political Thought*, Vol. XIII, N. 4, Winter, 1992, pp. 642-650.

Entiendo, pues, por *poder político* el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, consecuentemente, de todas las penas menores, para la regulación y preservación de la propiedad, y de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa del Estado frente a las injurias extranjeras, y todo ello solamente para el bien público.<sup>43</sup>

En efecto, los industriales y racionales son quienes crean la prosperidad y fundan el Estado. No deben su propiedad al Estado, sino que, por el contrario, el Estado debe a ellos su existencia.

## Teología y secularización

En nuestro mundo moderno todo es más o menos cristiano y no cristiano al mismo tiempo: cristiano, si el patrón de medida es el paganismo clásico, y no cristiano, si el patrón de medida es el cristianismo primitivo.<sup>44</sup>

En este apartado se distinguirá de un modo más preciso el pensamiento profano y el secular, la teología cristiana sin más y la teología protestante. Para ello, entablaré un diálogo entre Agamben, Löwith, Strauss y Waldron, con el fin de aclarar por qué considero que las consideraciones teológico-políticas lockeanas hasta aquí consignadas son consideraciones teológico-políticas secularizadas, en el sentido que le da Löwith al término, que no es el mismo que le atribuye la interpretación de Strauss.

En un trabajo reciente<sup>45</sup>, Waldron plantea un interesante problema para su interpretación: el Nuevo Testamento, que provee del sustrato igualitario que Waldron intenta rastrear en Locke, no aparece mencionado en absoluto en *T. T.*, II:

«Jesucristo (y Saint Paul) puede que no aparezcan en persona en el texto de *Two Treatises*, pero su presencia no puede pasarse por alto cuando nos encontramos con el carácter normativo de la creación igualitaria de todos los hombres en virtud de su pertenencia a una especie común».<sup>46 47</sup> He dedicado un capítulo de GLE<sup>48</sup> a la pregunta acerca de por qué Locke usó tan poco el material del Nuevo Testamento en *Two Treatises* mientras que utiliza una cantidad considerable de material del Nuevo Testamento en *A Letter Concerning Toleration*. No tengo nada que agregar aquí [...]. Mi conclusión, si recuerdo bien, era simple: «No sé, no puedo entenderlo»<sup>49</sup>. Creo que decir esto es generalmente mejor que especular sobre una agenda secreta y esotérica.<sup>50</sup>

No es menor la dificultad que reporta esta ausencia para la pretensión de Waldron de que la idea lockeana de igualdad se sustenta en su teología cristiana. La respuesta más directa es que las afirmaciones del Nuevo Testamento atentan contra los cimientos de la

43 *T. T.*, II, §3.

44 Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (tr. Norberto Espinosa), Katz, Bs. As, 2007, p. 244.

45 Dunn, J., "What History Can Show: Jeremy Waldron's Reading of Locke's Christian Politics", *The Review of Politics*, University of Notre Dame, 2002, pp. 433-450; Sigmund, P. E., "Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship", *The Review of Politics*, University of Notre Dame, 2002, p. 407-418.

46 Dunn, J., *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two Treatises of government"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 99.

47 Waldron, J. "Response to Critics", *The Review of Politics*, University of Notre Dame, 2002, p. 498.

48 Waldron, J., *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, op. cit.

49 *Ibid.*, pp. 215-216.

50 Waldron, J. "Response to Critics", op. cit., p. 506.

teoría de la propiedad lockeana. De aquí que Locke remita al Génesis en *T. T.*, II, puesto que las licencias para la apropiación que propone y su idea misma de propiedad privada se hallan en contradicción con las palabras de Jesús en el Nuevo Testamento, en especial si consideramos la figura de esclavitud legítima de *T. T.*, II<sup>51</sup>. En este sentido, es significativa la premisa que para Löwith define al cristianismo originario, puesto que nos permitirá distinguir mejor teología protestante de teología cristiana sin más. “Ningún progreso terreno puede alguna vez aproximarse al fin cristiano, porque ese fin es la redención del pecado y la muerte, a los que está sometida la historia del mundo.”<sup>52</sup> La idea de una vida de renunciamiento material con vistas a la salvación, no aparece en el pensamiento lockeano. La temporalidad lockeana habla de un proceso civilizatorio que va de la mano de progreso material. A tal punto llega el interés mundano, que Locke se ve obligado a reinterpretar en *The Reasonableness of Christianity* uno de los pasajes memorables del Evangelio respecto a la importancia fundamental de la desapropiación para la salvación de las almas<sup>53</sup>.

La aporía de Waldron nos lleva al meollo de la cuestión. Como bien señala Waldron, la propuesta lockeana está lejos de ser profana o a-teológica como sugiere Strauss, al considerar a Locke una especie de segundo Maquiavelo, amoral, que halla el sustituto para la teología en la teoría de la adquisición<sup>54</sup>. Sin embargo, por otro lado, existe un claro desplazamiento entre la teología lockeana y la teología cristiana sin más, tanto en *Letter* como en *T. T.*, II, que hemos subrayado en detalle en los primeros dos apartados de este trabajo. Al mismo tiempo, si bien Strauss efectivamente confunde pensamiento profano con pensamiento secular, Waldron comete el mismo error al llamar pensamiento secular al pensamiento profano. “El principio de igualdad fundamental requiere para su desarrollo y respaldo en todo momento de la visión religiosa de Locke, y que esa igualdad fundamental no sea concebida o sustentada por una premisa puramente secular, por lo que no puede basarse en premisas puramente seculares.”<sup>55</sup>

51 *T. T.*, II, §23-24. Véase Chumbita, J., “Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke”, op. cit., p. 69-83.

52 Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, op. cit., p. 231.

53 Locke explícitamente se ocupa de reinterpretar el mandato de Jesús a la desposesión con el fin de no convertirlo en ley. El pasaje es tan claro en su intención que amerita ser citado *in extenso*: “(Ver. 18): «Cierto personaje le preguntó, diciendo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? Jesús le respondió: Ya sabes los preceptos: no adulterarás, no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre. Él dijo: Todos esos preceptos los he guardado desde la juventud. Oyendo esto Jesús, le dijo: Aún te queda una cosa: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme.» [...] Nuestro Salvador, en contestación a esta pregunta, dice al joven que para conseguir la vida eterna del reino del Mesías, debe guardar los mandamientos. Luego, nombrando varios de los preceptos de la Ley, el joven dice que los ha guardado desde niño. Por esto, el texto nos lo dice, Jesús le quería. Pero nuestro Salvador, para comprobar si de verdad le creía el Mesías y decidía tomarle por su Rey y obedecerle como tal, le manda dar todo lo que tiene a los pobres y venir a seguirle. Este es, considero yo, el sentido del paso: lo de vender todo y darlo a los pobres no es una ley establecida de su reino, sino una orden para probar a este joven, para comprobar si de verdad le creía el Mesías y estaba preparado para obedecer sus preceptos, renunciando a todo para seguirle cuando él, su Príncipe, lo requiriese.” (Locke, *The Reasonableness of Christianity*, op. cit., tomo VI, pp. 119-120)

54 “La invención de Maquiavelo de la necesidad de un sustituto inmoral o amoral para la moralidad, resultó victorioso a través de la invención de Locke de ese sustituto que es la apropiación.” (Strauss, L., “What is political philosophy?”, Chicago University Press, Chicago, 1988, p. 49; véase también especialmente, Strauss, L., *Natural Right and History*, op. cit. p. 246 y Hilb, C. (2005), *Leo Strauss. El arte de Leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, FCE, Bs. As., 2005, p. 197 y ss.

55 Waldron, J. “Response to Critics”, op. cit., p. 495.

Esta confusión entre pensamiento profano y secular empaña el acierto de destacar la importancia de la teología en la teoría del derecho y la propiedad en Locke. Cuando Waldron habla aquí de secularización se refiere al pensamiento que no se reconoce vinculado a la teología cristiana: un pensamiento contemporáneo que se cree profano sin más. Sin embargo, hemos visto que Locke no es simplemente un pensador cristiano o un pensador profano<sup>56</sup>. De hecho, la teoría lockeana de la apropiación, que es la esgrimida por Strauss para oponerla a la moral teológica, es insostenible sin la particular teología protestante secularizada. Agamben plantea muy bien el significado que tiene secularización en Schmitt:

La estrategia de Schmitt es, en cierto sentido, inversa respecto de la de Weber. Mientras que para éste la secularización era un aspecto del proceso de creciente desencanto y desteologización del mundo moderno, en Schmitt, por el contrario, ella demuestra que la teología continúa presente y actuando en lo moderno de modo eminente. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno, ni una perfecta identidad de significado entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; se trata, más bien, de una relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndolos a su origen teológico.<sup>57</sup>

Al igual que Schmitt, Löwith reconoce la remisión que va implícita en los conceptos teológicos modernos respecto a la teología<sup>58</sup>. La indistinción en Waldron entre, por un lado, secularización y pensamiento profano, y por el otro, y teología cristiana y teología protestante, le impide advertir que Locke no apela meramente a las Escrituras, las evalúa o al menos complementa con argumentos empíricos, con lo cual ya la argumentación sufre una transformación radical: de teológica sin más, basada en la autoridad de las Escrituras, pasa a ser teología secularizada (pasaje que, podría decirse, ya había sido dado por Grocio e incluso por Filmer). Por otra parte, la distinción tan general que propone Waldron, entre pensamiento teológico y pensamiento profano –que Waldron, como hemos dicho, llama secular<sup>59</sup>, resulta discutible a partir de la noción schmittiana de secularización, puesto que, como es sabido, según éste intérprete, “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.”<sup>60</sup>

## Conclusiones

En el primer apartado, observamos que Locke deslinda en *Letter* la escatología de la administración mundana de los asuntos público-económicos. En el segundo apartado, destacamos que desde el comienzo de *T. T.*, II, encontramos una relación esencial entre el fundamento teológico del hombre, Dios como su Hacedor, y las licencias otorgadas a la apropiación privada con anterioridad a cualquier acuerdo político. Lejos de tratarse de una contradicción, asistimos, en ambos textos a un reemplazo del modelo teológico, que Locke asocia por un lado con el catolicismo (*Letter*) y por otro con la propuesta de Filmer (*T. T.*), por una nueva articulación teológica, económica y política. En efecto, la separación de la escatología del alma respecto a la administración política de la propiedad privada en *Letter* se articula perfectamente, desde la perspectiva que hemos propuesto, con el sustento en

56 Sigmund, P. E., “Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship”, op. cit., p. 408.

57 Agamben, G., *Homo Sacer II. 2 El Reino y la gloria*, op. cit., p. 17-18.

58 Ibid., p. 20.

59 Waldron, J. “Response to Critics”, op. cit., p. 509.

60 Schmitt, C., *La teología política* (tr. F. J. Conde y J. Navarro Pérez), Trotta, Madrid, 2009, p. 37.

argumentos teológicos de la emergencia y protección de la propiedad privada sin necesidad de pacto político alguno por parte de los industriales y racionales en *T. T.*, II. De lo que se trata es de un proceso de secularización que articula la administración de la salvación de las almas en el más allá con la mundanización de la administración de la propiedad privada. De aquí que la teología no sea suprimida a la hora de fundar la teoría de la propiedad lockeana (como cabría esperar desde una interpretación ateológica o estrictamente económica), sino que se articula con un nuevo régimen económico y político, pero de modo que ya no es cristiano sin más, pues rompe con toda administración institucional para la fundación de la propiedad privada. Este proceso de secularización, específicamente protestante, produce y al mismo tiempo se deja traslucir en la cerrazón moral del individuo, tanto en cuanto alma por salvar como en cuanto cuerpo apetente y sus posesiones.

Contrariamente a lo que podría suponerse, no se trata de una construcción de abajo hacia arriba, ni más privada e individual que pública e institucional. En efecto, se trata de una nueva construcción donde con el mismo fundamento divino (de arriba hacia abajo) el poder se disemina en los individuos para luego erigir instituciones no menos políticas o no menos públicas, pero con un sentido de lo público y lo institucional completamente diferente, ya que los fines universales y colectivos del hombre son reemplazados por fines mundanos, utilitarios y atomizados.

# Ampliando la moral: Reflexiones sobre la consideración moral de la naturaleza\*

Expanding Morality: Reflections on the Moral Consideration of Nature

Sergio MUÑOZ FONNEGRA

Universidad de Antioquia

sermun@hotmail.com

Recibido: 29/11/2012

Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

En el presente artículo se analiza los problemas que se derivan de una concepción estrecha de la moral que afirma que frente a la naturaleza no humana sólo existen deberes indirectos y obligaciones morales débiles. Apelando a tres posiciones, la antropocéntrica, la biocéntrica y la estética, se busca resaltar la necesidad de vincular aspectos deontológicos con teleológicos de modo tal que desde un antropocentrismo práctico, responsable y reflexivo se pueda afrontar positivamente el reto de una consideración moral de la naturaleza.

*Palabras clave:* Ética ecológica, antropocentrismo, biocentrismo, estética.

\* Este artículo está vinculado al proyecto de investigación “La ética ambiental y la consideración moral de la naturaleza”, financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación CODI de la Universidad de Antioquia (acta CODI 643), y que el autor realiza en el Grupo de Investigación “Ética” adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

**Abstract:**

This paper analyzes the problems derived from a narrow conception of morality which claims that in regards to non-human nature, we only have indirect duties and weak moral obligations. By appealing to three positions--the anthropocentric, the biocentric, and the aesthetic--this paper aims to outline the need to relate deontological and teleological issues in such a way that from a practical, responsible and reflexive anthropocentrism the challenge of a moral consideration of nature could be positively faced.

*Keywords:* Ecological Ethics, Anthropocentrism, Biocentrism, Aesthetics.

No hay duda de que en los últimos años ha crecido considerablemente la conciencia ambiental y con ello la necesidad de reflexionar con más decisión sobre la relación responsable y de cuidado que deberíamos tener con la naturaleza.<sup>1</sup> Los medios de comunicación, las redes sociales y diferentes instancias en la sociedad civil y en las instituciones políticas, han contribuido a una sensibilización nunca antes vista y nos han enseñado que no debemos ser indiferentes allí donde la crueldad, la explotación y las ansias de dominación se han convertido en prácticas que atentan contra todas las formas de autorrealización en nuestro planeta. Aunque parezca que esta conciencia ambiental en desarrollo y este grado de sensibilización que hemos alcanzado son exclusivamente el resultado de un interés propio, pues lo que está en juego es nuestra supervivencia como especie y la posibilidad de una vida buena basada en el disfrute que nos ofrece la naturaleza, ambos son indicio de que está teniendo lugar un progreso moral en nuestra cultura antropocéntrica. Pues ya consideramos cada vez menos a la naturaleza sólo como una cosa que nos podemos apropiarnos, hemos aprendido a valorarla moralmente y sabemos, independientemente de que seamos o no consecuentes, identificar cuándo nuestros actos son moralmente incorrectos cuando de nuestra relación con la naturaleza se trata. Si bien el desarrollo de estos sentimientos morales es algo en sí mismo positivo que expresa la salud moral de una comunidad, no son suficientes para afrontar la crisis ambiental y ecológica que vivimos. Nuestra sensibilidad y nuestra conciencia ambiental siguen estando ancladas a una concepción estrecha de la moral que afirma que la moral es exclusiva de los seres humanos y que el ir más allá de la humanidad y establecer una relación moral con la naturaleza no humana representaría una pérdida de peso moral. Pero las dificultades no sólo se derivan de una concepción estrecha de la moral, sino también de una concepción de la economía basada en el crecimiento y de una concepción de la política que impide que los valores ambientales hagan parte de su agenda de un modo eficaz. Ciertamente son innegables los avances en economía y política ambiental, no obstante, se carece de los instrumentos necesarios para aplicar y hacer valer las medidas ambientales de modo consecuente. En lo que sigue deseo concentrarme en las consecuencias de una concepción estrecha de la moral para las cuestiones de una ética ecológica. En concreto me interesa analizar las dificultades que se derivan de llevar la moral más allá de la humanidad, para lo cual apelaré a tres posiciones importantes de la discusión actual, que deben ser puestas a prueba: la antropocéntrica que afirma que el fundamento de los deberes hacia la naturaleza

<sup>1</sup> En lo sucesivo se entiende por naturaleza exclusivamente la naturaleza no humana animada e inanimada, esto es, animales, plantas y ecosistemas.

no puede basarse en la interacción con ella o en una idea de la reciprocidad y que, por lo tanto, nuestros deberes son sólo indirectos y condicionados a nuestros propios intereses (I), la biocéntrica que defiende la idea de un valor intrínseco de la naturaleza del cual deriva nuestras obligaciones morales hacia ella (II) y la estética que vincula la utilidad con el respeto y busca así hacer compatible el valor instrumental de la naturaleza con su posible valor intrínseco (III). En esta fase de mi exploración, me interesa más hacer un diagnóstico a partir de las dificultades mencionadas de ampliar la moral, que ofrecer una solución concreta a los problemas de la ética ecológica. Este diagnóstico va de la mano con la intuición de que la ampliación de la moral es posible y que no implica la superación del antropocentrismo, sino su corrección y debida proyección hacia la naturaleza. Lo que aquí está de fondo es la idea según la cual a la crisis ecológica sólo se puede responder adecuadamente desde una postura antropocéntrica amplia y realista. Descalificar al antropocentrismo sin más, equivaldría a debilitar al ser humano en tanto sujeto autónomo y crítico, con lo cual se debilitaría aquello a través de lo cual puede contribuir a un mejor futuro. Si el antropocentrismo ha de tener sentido hoy, entonces éste habrá de ser entendido como un refortalecimiento del ser humano en sentido crítico y proactivo que ha de ser traducido en progreso jurídico-moral frente a la naturaleza.

## I. La posición antropocéntrica

El antropocentrismo que parte de una concepción estrecha de la moral sostiene que los problemas morales sólo se dan entre seres capaces de razón y con ello dificultad la idea de una responsabilidad moral frente a la naturaleza no humana. Como con la naturaleza no puede haber diálogo ni consenso, es claro entonces que si existe alguna obligación frente a la naturaleza, esta obligación habrá de estar mediada por los intereses humanos de conservarla no por ella misma, sino por los seres humanos mismos. De ahí que toda explotación o destrucción de plantas y ecosistemas, toda crueldad y maltrato de los animales, se perciba muchas veces como algo incorrecto, mas no inmoral. Así, de acuerdo a esta concepción estrecha de la moral, lo que yo le haga a la naturaleza no representa en primera instancia un problema de justicia. Que este tipo de pensamiento es difícil de sostener sin más hoy en día es claro en la medida que nos percatamos que nuestros sentimientos, juicios y acciones morales se dirigen no sólo a los seres humanos, sino también a la naturaleza no humana.<sup>2</sup> Nuestro sistema moral señala, por ejemplo, que debemos evitar la crueldad y el sufrimiento y entiende este deber como algo incondicionado. Que la capacidad de sentir dolor y de sufrir no es exclusiva de los seres humanos, sino que se extiende a muchos animales no humanos, nos muestra que existen deberes frente a los animales por los animales mismos. Esto significaría que nuestras obligaciones morales deberían extenderse más allá de la capacidad racional y de nuestros intereses particulares en proteger la naturaleza no humana por el beneficio que nos presta, como bien lo resalta el pathocentrismo.

Pero aquí se podría preguntar, como lo hace el típico representante del antropocentrismo: ¿No supone el concepto del deber la intersubjetividad y el reconocimiento recíproco? Si esto es así, el filósofo tiene serios problemas para demostrar que existe un deber y una responsabilidad frente a todos aquellos que no pertenecen a nuestra comunidad moral. Si bien es posible plantear el problema de otro modo, esto es,

<sup>2</sup> Habermas, J., "Explicaciones sobre la ética del discurso", *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta Editorial, 2000, p. 225.

como lo propone Habermas, de un modo “teleológico, reservando para el planteamiento deontológico únicamente los problemas relativos a la convivencia bien ordenada de las personas”,<sup>3</sup> separando así las cuestiones éticas referentes al medio ambiente de las cuestiones morales propias de la justicia, no es difícil ver que ello implicaría que las razones morales serían más débiles en el caso del medio ambiente, es decir, no tendrían un carácter incondicional. Mi obligación moral dependería de que el sentimiento de indignación se dé por ejemplo en mí, de que se despierte mi compasión y activamente proteja a los animales sintientes.

La dificultad sigue siendo entonces cómo extender la moral más allá de la humanidad, cuando el progreso moral siempre ha sido antropocéntrico y se ha dado por medio de luchas por el reconocimiento de los afectados en las que se han hecho visibles de modo recíproco vulnerabilidades, necesidades de protección y derechos. La moral se ha extendido dentro de la moral misma, sin que ello excluya repercusiones positivas para el mundo externo. La moral, como bien lo muestra Habermas, se ha constituido “como el dispositivo protector que compensa un riesgo constitucional ínsito en la forma de vida sociocultural misma. Las instituciones morales dicen cómo debemos comportarnos juntos a fin de contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas. Nadie puede afirmar y defender su integridad por sí solo [...] La moralidad apunta a una debilidad de la personalidad que es crónica”.<sup>4</sup> Dicho de otra manera, la vulnerabilidad y fragilidad de la existencia humana nos mueve a la reconfiguración permanente de la comunidad moral como el espacio idóneo de la autodeterminación y la autorrealización humana. Pero si el ser humano racional por sí solo no puede afirmar y defender su integridad, si su propia cultura lo salva y lo amenaza constantemente y, por lo tanto, debe limitarse permanentemente, el reto es todavía más grande cuando se trata de aquellos seres vivos que por sí solos no pueden defenderse de la amenaza del ser humano racional.

Siguiendo a Tugendhat, pero sobre todo a Habermas y a Seel,<sup>5</sup> considero que es posible reconocer nuestras obligaciones y deberes morales para con la naturaleza por analogía y comparación, progresando desde lo doméstico hasta la naturaleza más lejana, pues en la analogía y en la comparación hay un elemento intersubjetivo antropocéntrico que puede traducirse en mandato. Así, sabemos del dolor y del sufrimiento de los animales porque hemos incluido a algunos de ellos en nuestra sociedad y hemos aprendido a comunicarnos con ellos. El lazo afectivo que hemos creado con ellos los convierte en objetos morales “dentro del horizonte intersubjetivo de *nuestro* tipo de interacciones”. Como bien lo resalta Habermas, “siempre que participan en nuestras interacciones sociales los seres vivos nos salen al encuentro en el rol de *alter ego* como seres que se encuentran frente a nosotros, están necesitados de respeto y con ello fundan una expectativa de que defendamos *fiduciarmente* sus derechos”.<sup>6</sup> Y la verdad, lo hacemos porque son nuestros, porque crecen a nuestro lado y los aprendemos a conocer a lo largo de su vida. En el plano doméstico, reciben así muchos de los animales un trato que se puede calificar de moral y cuyo fundamento es el mencionado horizonte intersubjetivo. Gracias a este conocimiento cercano del dolor y del sufrimiento, pero también de estados de placer de los animales

<sup>3</sup> Ibid., p. 227.

<sup>4</sup> Ibid., p. 229. Para esta problemática véase además Freud, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, cap. 1 al 4.

<sup>5</sup> Seel, M., “Ästhetische und Moralische Anerkennung der Natur”, Krebs, A. (ed.), *Naturethik, Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, pp. 307-330; Tugendhat, E., “¿Quiénes son todos?”, Tafalla, M. (ed.), *Los Derechos de los Animales*, Barcelona, Idea Books, 2004, pp. 69-75; Habermas, J., op. cit., Aclaraciones a la ética del discurso, pp. 224-231.

<sup>6</sup> Habermas, J., op. cit., Aclaraciones a la ética del discurso, p. 229.

domésticos, es que tenemos la certeza de que muchos de los animales salvajes sintientes pueden experimentar procesos semejantes. Aunque no hacen parte de nuestro horizonte intersubjetivo, por analogía y comparación, porque sabemos lo que es el dolor y el sufrimiento en nosotros mismos y en nuestros animales domésticos, sentimos el deber de protegerlos y velar por sus intereses aun cuando ellos no dispongan de la palabra para expresarlos. Lo que aquí se comienza a configurar es la idea según la cual, la experiencia doméstica es una experiencia valorativa de ese ser que nos sale al encuentro. Por lo pronto hay que afirmar con Tugendhat que nuestras obligaciones morales con la naturaleza no humana se fundamentan, en primera instancia, en intuiciones morales que por analogía la comparan con lo que es válido en nuestra cultura. Así, hoy en día no tenemos dificultad en afirmar “que una legislación que omite proteger a los animales de quienes los maltratan” es cruel y la “crueldad sería una razón reconocida intersubjetivamente por la que se pudiera rechazar un sistema moral y legal”.<sup>7</sup> El poder de la analogía y la comparación radica en su capacidad de ofrecer razones morales válidas para los humanos con proyección en la naturaleza.

Pero vamos un poco más allá. Así como con respecto a muchos de los animales decimos que experimentan dolor y sufrimiento y por eso debemos protegerlos, también decimos de muchas plantas que sus condiciones son malas y que debemos mejorarlas. Por analogía con nosotros mismos sentimos algo así como una obligación moral hacia ellas. Y lo mismo sentimos respecto de los árboles, de las montañas, de los ríos y del paisaje natural en la ciudad porque los hemos integrado en el horizonte intersubjetivo de nuestras interacciones. Así, el animal maltratado, la planta o el árbol en mal estado, la montaña erosionada en la ciudad, el río contaminado, despiertan en nosotros la idea de que no les va bien y deberíamos reaccionar. De nuevo, lo importante de estas experiencias cotidianas y domésticas es que nos permiten hacernos una idea por comparación de la situación de todos aquellos seres vivos que no están a nuestro alcance, pero que igual podrían necesitarlos. En todas estas experiencias se entremezcla un interés propio y, al mismo tiempo, un interés por el ser vivo mismo.<sup>8</sup>

Todo lo expresado hasta ahora es claramente insuficiente para fundamentar nuestra obligación moral frente a la naturaleza, debido a que apela, como bien lo señalan Habermas y Tugendhat, a intuiciones y sentimientos morales condicionados. Según esto, por ahora tendríamos sólo razones éticas débiles, no necesariamente vinculantes para todos. De hecho, no en todos los seres humanos se genera sentimientos de aprecio, solidaridad y de respeto hacia los animales y seres vivos en general. Pero ello no quiere decir que no dispongamos ya, por lo menos, de un referente importante que surge de nuestra cultura antropocéntrica misma y que perfila el tipo de relación que debemos tener con la naturaleza en general allí donde por analogía y comparación vamos más allá de nuestros propios intereses.

<sup>7</sup> Tugendhat, E., op. cit., ¿Quiénes son todos?, p. 72.

<sup>8</sup> Es justamente esta última intuición lo que ha movido a autores como Patzig, Singer o Regan a vincular aspectos utilitaristas con deontológicos. Porque sabemos, en tanto seres humanos sintientes, lo que es el dolor y el sufrimiento y esperamos el respeto recíproco en las relaciones interpersonales, deberíamos esperar por las mismas razones el respeto hacia los animales sintientes y atender a sus intereses. El intento de Patzig, Singer y Regan de ampliar la moral, tiene, no obstante, el problema de que el principio deontológico de universalización no me obliga incondicionalmente con toda criatura, ni mucho menos con el resto de los seres vivos, todavía más cuando éstos no tienen la posibilidad de participar con un sí o con un no en el proceso de universalización. Véase Patzig, G., “Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft”, Elster, H. J. (ed.), *Umweltschutz – Herausforderung unserer Generation*, Mainz, Studienzentrum Weikersheim, Hase und Koehler, 1984; Singer, P., *Ética práctica*, Madrid, Akal, 2003; Regan, T., *The case for animal rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.

## II. La posición biocéntrica

Las razones éticas que podemos ofrecer para fundamentar nuestra responsabilidad frente al medio ambiente están necesariamente ligadas a juicios de valor claramente humanos. Aquí la ética ecológica se ha embarcado en la compleja discusión de si la fundamentación de nuestras obligaciones morales no debería basarse más bien en el reconocimiento de un valor intrínseco de la naturaleza no humana, pues un reconocimiento tal implicaría deberes directos frente a la naturaleza independientemente de los intereses humanos. Dicho de otro modo, la fundamentación ya no dependería de la interacción y el reconocimiento recíproco como es propio entre seres humanos. Si la naturaleza tiene un valor intrínseco, el reconocimiento de este valor y el respeto que de él se deriva debería constituirse en un mandato absoluto. Este tipo de argumentación hunde sus raíces en la propuesta de Albert Schweitzer de una ética del respeto por la vida.<sup>9</sup> Según este autor, en tanto el hombre es un ser viviente y se reconoce como parte de un todo orgánico que es sagrado, valioso en sí mismo y autosuficiente, tiene una obligación absoluta frente a todo lo viviente. No es difícil ver que el respeto por la vida es un mandato incondicional, que a decir verdad es difícil de sostener por el individuo, pues tarde o temprano ha de verse enfrentado a situaciones críticas en las que debe sopesar qué vida ha de conservar y promover. Necesariamente una ética por la vida, universal, absoluta y no antropocéntrica, no puede rehuir ni a la necesidad de apoyarse en una jerarquía de valores ni a reconocer que los juicios de valor son juicios humanos y por ende antropocéntricos. Como bien lo señala Bernard Williams, las preguntas por el medio ambiente son “preguntas para seres humanos” cuyas “respuestas tienen que ser humanas: Tienen que basarse en valores humanos, valores que los seres humanos pueden hacer parte de su vida y que aceptar y respetar encaja en la imagen que tienen de sí mismos”.<sup>10</sup>

Junto al problema antes visto de que la responsabilidad frente a la naturaleza no puede basarse en la interacción, ahora tenemos el problema de considerar una valoración que necesariamente ha de ser humana y que difícilmente puede colocar entre paréntesis los intereses humanos. La tesis central aquí es que todo valor depende de una conciencia valorativa que lo adjudique, que todo valor depende de la subjetividad. Pero aun argumentando así, es posible afirmar que existe un valor intrínseco con independencia del sujeto que valora. Rolston por ejemplo afirma “que los *atributos* existen objetivamente, antes de que lleguen los hombres, pero la *atribución* de un valor es subjetiva”.<sup>11</sup> Más aun, que “un x es valioso, cuando es capaz de producir valores”.<sup>12</sup> Lo cual implica, primero, que la naturaleza tendría un valor potencial intrínseco visible sólo frente a una subjetividad y, segundo, que sería cuestionable operar con una concepción que coloca sólo a una especie de modo absoluto y considera al resto de la naturaleza exclusivamente a partir del valor para esta especie dominante. El valor estaría entonces ahí de antemano, independientemente de que tengamos o no conciencia de él, y se evidenciaría cuando nos refiramos a él. A decir verdad, se requiere de un paso más para derivar de esta idea de un valor intrínseco en la naturaleza una obligación moral frente a ella. De lo contrario no se entendería por qué del

<sup>9</sup> Schweitzer, A., *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben*, München, Beck, 1976.

<sup>10</sup> Williams, B., “Must a concern for the environment be centred on human beings?”, *Making sense of humanity and other philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 234.

<sup>11</sup> Rolston, H., “Werte in der Natur und die Natur der Werte”, Krebs, A., (ed.), op. cit., *Naturethik, Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, p. 250.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 269.

hecho de que exista de antemano un valor tal, se derivarían obligaciones morales. Se requeriría de un modelo parecido al de la moral humana, en la cual de la consideración del hombre como *un fin en sí mismo*, es decir, como autónomo, libre y racional, y *nunca como medio* se deriva el respeto. Lo que está aquí en juego es de nuevo una analogía que busca al considerar valores intrínsecos en la naturaleza, liberarla de ser sólo un medio para nuestros fines. Tener valor intrínseco significaría así o bien que el valor de la naturaleza no humana no es, en primera instancia, instrumental; o bien que su valor expresa lo propio, sus propiedades constitutivas con independencia de algo externo; o bien que su valor es objetivo y preexistente.<sup>13</sup>

La forma de expresar esta idea de un valor intrínseco con independencia de la subjetividad, se ejemplifica con mayor acierto en la tesis del biocentrismo: Si las personas no existieran en el mundo, todo lo vivo continuaría su marcha y sus procesos, lo cual sugiere la preeminencia de un valor objetivo, de un valor en sí mismo.<sup>14</sup> Si entendemos el sentido de esta propuesta, no como de oposición, sino como de complemento, comprenderíamos que no se trata tanto de oponerse a la idea de que hay valores subjetivos y de que la naturaleza como medio y como fin nos interesa, sino de buscar hacer frente a la valoración estrictamente instrumental de la naturaleza reforzando otros valores como los estéticos, religiosos y culturales que en su conjunto contribuyen a una mayor sensibilidad y conciencia ambiental. El reconocimiento de estos valores implicaría obligaciones morales y, más radical aun, la consideración de la naturaleza como un sujeto de derechos (algo que ya se plasma por ejemplo en la constitución de Ecuador). La discusión, así afirman algunos autores, no debería girar en torno a la determinación de cuáles son los valores y si existen independientemente del sujeto que valora o no, sino partir de la existencia y preeminencia objetiva de estos, y pasar de ahí a lo realmente importante, a saber, a “determinar cuáles son las implicaciones, obligaciones y responsabilidades que generan entre nosotros como humanos. La aceptación de los derechos de la Naturaleza regresa así al ser humano, demandándole otro tipo de política y gestión ambiental”.<sup>15</sup> Mas este movimiento no es tan simple, si se da a partir de una idea abstracta del valor intrínseco y si no se dispone de una jerarquía de valores que sirva de criterio y oriente nuestras acciones. La gestión actual para la conservación de la biodiversidad, amparada en políticas ambientales, es una muestra de que la retórica del valor intrínseco debe estar acompañada de contenidos tanto técnicos como filosóficos. Si no se hace este difícil trabajo, todo lo que se deriva de la teoría del valor intrínseco, como por ejemplo la justicia ecológica, corre el riesgo de perderse en abstracciones, en generalizaciones o mistificaciones.

<sup>13</sup> Gudynas, E., “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa* No. 13, Bogotá, 2010, p. 50.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 54.

### III. La posición estética

Un intento interesante de vincular las dos posiciones que he presentado, la de un antropocentrismo más amplio que sólo puede apelar a razones éticas de carácter condicionado y la de un biocentrismo que deriva de la concepción del valor intrínseco las obligaciones morales, lo podemos hallar en lo que se conoce como una valoración estética de la naturaleza. Esta posición intenta conciliar la necesidad de hacer un uso inteligente y sostenible de la naturaleza con la creciente necesidad de considerarla como algo que merece respeto. Mientras que con lo primero se busca una apropiación circunspecta de la naturaleza, con lo segundo se trata de un reconocimiento respetuoso de ella. Lo que aquí está en juego es un reconocimiento de la naturaleza que posee una dimensión moral y otra estética, y se inscribe dentro del antropocentrismo.

De acuerdo a esta propuesta el reconocimiento de la naturaleza no puede ser en primera instancia ni un reconocimiento moral basado en la reciprocidad, del cual se derivan derechos y deberes, ni un reconocimiento moral del tipo que existe hacia aquellos individuos incapaces de responder, como por ejemplo los que están en estado comatoso, frente a los cuales tenemos deberes.<sup>16</sup> El asunto, y esto se deriva de lo expuesto al comienzo, es que este reconocimiento sólo es posible hacia aquellos capaces de conciencia o de sentir dolor y, más allá de ellos, es difícil, por no decir poco probable, que podamos sostener que existen deberes directos. Para utilizar la expresión de Regan, plantas, organismos, etc., no son “sujetos de una vida”, es decir, conscientes del mundo y de lo que les ocurre.<sup>17</sup> Dado que el reconocimiento de la naturaleza no puede ser en primera instancia reconocimiento moral y que de serlo hallaría su límite en los seres sintientes dejando de lado las demás formas de vida, es necesario pensar en una forma de reconocimiento más abarcadora y viable. Esta forma de reconocimiento podría ser el reconocimiento estético que radica en la atribución de un valor que surge de nuestra relación especial con la naturaleza y de un aprecio que tiene lugar por ella misma. En este contexto, la tesis de Seel es 1) que a la naturaleza sólo la reconocemos directamente de un modo estético –sin reciprocidad– y 2) que un reconocimiento moral más amplio sólo es posible cuando se da el primero. El reconocimiento estético basado en la contemplación desinteresada de la naturaleza es algo así como una instancia que nos cualifica moralmente y contribuye a nuestro crecimiento moral frente a la naturaleza. Además, de esta tesis se deriva una consecuencia importante para la concepción de un valor intrínseco: “El valor estético *no* le corresponde a la naturaleza *absolutamente*, sino *por medio* de la praxis estética del hombre”.<sup>18</sup> La afirmación puede ser molesta porque nos remite de nuevo a una posición en la que el hombre es la medida de la naturaleza. Pero bien entendida mostraría que el hombre es el único capaz de hacer visible y hacer valer un valor que de antemano está allí.

Este movimiento es más fácil de entender si consideramos la contemplación estética en el contexto que nos es más conocido, esto es, en la relación con los objetos artísticos que clásicamente denominamos bellos porque nos gustan en sí mismos. Así, llamamos bello a un objeto de la percepción que vale la pena contemplar, enriquece los sentidos y la imaginación. Si bien nos gusta en sí mismo, su condición de ser bello está mediada por nosotros, de modo que lo bello es siempre bello para nosotros los que realizamos la experiencia. En cierto sentido lo bello sigue siéndolo por sí mismo, pues nosotros no lo

<sup>16</sup> Seel, M., op. cit., *Ästhetische und Moralische Anerkennung der Natur*, p. 310.

<sup>17</sup> Regan, T., *Jaulas vacías. El desafío de los derechos de los animales*, Barcelona, Autor-Editor, 2006, p. 64.

<sup>18</sup> Seel, M., op. cit., *Ästhetische und Moralische Anerkennung der Natur*, p. 311.

hemos creado, pero, y hay que insistir, es bello gracias a su relación con nosotros. Lo mismo podríamos decir de la naturaleza: “Cuando la estética de la belleza o de la sublimidad habla, habla de la naturaleza como una excelente oportunidad de percepción humana. Habla de su belleza (o sublimidad, etc.) *para nosotros*. Belleza «en sí» no hay”.<sup>19</sup> La naturaleza entonces que es objeto de la estética es, en general, lo que podríamos llamar la naturaleza libre opuesta a lo artificial y que al mismo tiempo aparece como un ámbito amenazado de la realidad humana. La naturaleza es interesante por este su ser libre y autónomo plasmado por ejemplo en su variabilidad y en la capacidad de transformación de sus apariciones. La naturaleza se nos muestra como un otro en movimiento, como un lugar de la vida configurador de sentido, como un “lugar irremplazable de una existencia no instrumentalizada y no instrumentalizable”.<sup>20</sup> El que la veamos así, ya de por sí implica que vemos su potencial ético. Como bien lo muestra Seel, “la experiencia de la libertad en el espacio de lo bello natural posee, en general, un valor ejemplar para la conducción de la vida humana”.<sup>21</sup> Su explotación, deterioro y destrucción representaría para nosotros una gran pérdida moral, la pérdida de ese valor ejemplar. Toda esta argumentación apunta a la fundamentación de un antropocentrismo no instrumental, esto es, de un antropocentrismo práctico y reflexivo que al fortalecer moralmente al ser humano libre y autónomo, al mismo tiempo fortalece a la naturaleza como un otro que reconocemos en tanto otro, en el cual nos reconocemos a nosotros mismos y ejercemos nuestra libertad. Si la naturaleza representa una excelente posibilidad o forma de vida para los seres humanos, entonces tenemos el deber de protegerla como lugar de desarrollo de todo lo vivo ahora y en el futuro.<sup>22</sup>

No obstante, esta posición al igual que las anteriores, se muestra de nuevo insuficiente y poco viable para fundamentar mandatos incondicionales. El alcance de tales argumentos estéticos para una relación adecuada con la naturaleza es bastante limitado porque la capacidad de percepción de la belleza natural presupone formación, sensibilidad y fantasía, que no todo individuo es capaz de alcanzar o quiere cultivar. Además, aquello que vale como belleza natural es sólo una pequeña parte de la naturaleza a la cual tenemos acceso. Sobre ello llama la atención Birnbacher cuando apela al ejemplo extremo de los desechos tóxicos que son arrojados muy lejos mar adentro y debido a los cuales mueren muchas de las especies marinas. Como lo común es que la belleza de las plantas y animales marinos permanezca oculta a nuestra vista, no parece que se pueda hacer mucho aquí apelando a argumentos de tipo estético. Así, “los argumentos estéticos no pueden fundamentar ninguna protección amplia de la naturaleza, sino si acaso evitar daños visibles en aquellas partes de la naturaleza, que se perfilan para la praxis estética”.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Ibid., 313.

<sup>20</sup> Ibid., 316.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Para un análisis de la problemática de las generaciones futuras véase R. Attfeld, “Generaciones futuras: Considerando todas las partes”, *Isegoría* 32, Madrid, 2005, pp. 35-46.

<sup>23</sup> Birnbacher, D., “Naturethik”, Fenner, D. (ed.), *Einführung in die Angewandte Ethik*, Stuttgart, UTB, 2010, p. 132.

#### **IV. Conclusión**

Estas tres propuestas o modelos presentados muestran que estamos atravesando un momento importante de reconfiguración de la moral, pero al mismo tiempo dejan ver que todavía hay demasiadas insuficiencias y limitaciones cuando se trata de llevar la moralidad más allá de la humanidad. Así, el estado actual de la ética ecológica es de construcción. A decir verdad sus respuestas todavía no ofrecen criterios fuertemente vinculantes y tienen serios problemas de fundamentación. Con todo y lo radicales que puedan llegar a ser muchas de las propuestas, siguen estando sobre todo referidas a la dimensión individual que hace mucho y poco a la vez, pues la historia del progreso moral muestra que la moral se transforma lentamente y que muchas injusticias tienen que seguir existiendo hasta que se da el punto de inflexión. Preguntas por la naturaleza de los valores, por las razones éticas, morales, estéticas, culturales y religiosas, tan relevantes como son para la discusión del medio ambiente, no se materializan necesariamente en decisiones prácticas de peso y son difíciles de incluir en el proceso político. Se trata en todo caso de preguntas que sirven a la reflexión, a la clarificación y a la orientación de nuestras acciones, que nos ayudan a entender cómo hemos de relacionarnos responsablemente con ese otro, la naturaleza, que nos sale al encuentro.

# El influjo de la filosofía de Martin Heidegger a la interpretación de Kant por José Ortega y Gasset

The Influence of the of Martin Heidegger's Philosophy on the Interpretation of Kant through José Ortega y Gasset

Gábor TÓTH

Universidad de Szeged, Hungría

*toth.gabo0@gmail.com*

Recibido: 28/09/2012  
Aprobado: 24/04/2013

## Resumen:

Hay dos ensayos de José Ortega y Gasset que tratan directamente de la filosofía de Immanuel Kant. Estos son *Reflexiones del centenario* y *Anejo a mi folleto Kant*. En los textos mencionados la filosofía de Martin Heidegger (en concreto la estructura conceptual de la ontología fundamental) tiene un influjo decisivo a la interpretación de la filosofía trascendental elaborada por Ortega. El momento más importante del acercamiento representado por el filósofo es que en su ensayo *Anejo a mi folleto Kant* interpreta la crítica de la razón pura kantiana como la crítica de la razón vital. Como una conclusión de su razonamiento en su ensayo Ortega expresa una opinión casi idéntica con la tesis de Heidegger sobre la filosofía kantiana sin referencias exactas en los ensayos examinados.

*Palabras claves:* actitud de pensamiento alemana, actitud de pensamiento mediterránea, *ontofobia*, razón vital, ontología fundamental

**Abstract:**

There are two essays by José Ortega y Gasset primarily about the philosophy of Immanuel Kant: *Reflexiones del centenario* and *Anejo a mi folleto Kant*. In these texts the philosophy of Martin Heidegger, and specifically the conceptual structure of the fundamental ontology, has a decisive influence on the interpretation of the transcendental philosophy Ortega elaborates. The most important instant of Ortega's approach is in his essay *Anejo a mi folleto Kant*, which interprets the Kantian critique of pure reason as the critique of vital reason. In this essay, to conclude his reasoning Ortega expresses an opinion almost identical with Heidegger's thesis about Kantian philosophy, without exact reference to him in the above essays.

*Keywords:* German Thought, Mediterranean Thought, "Onto-phobia," Vital Reason, Fundamental Ontology

José Ortega y Gasset examina las categorías fundamentales de la filosofía trascendental en dos cortos escritos que refieren al papel paradigmático y esencial que el sistema kantiano representa en la historia del pensamiento occidental. Ambos textos fueron publicados en las páginas de la *Revista de Occidente* fundada y redactada por el mismo Ortega. Gracias a esta revista el filósofo se convirtió en uno de los representantes más importantes. Una de los textos apareció en 1924 como un homenaje a Immanuel Kant en el doscientos aniversario de su nacimiento. El ensayo da una imagen detallada de los cursos en los que Ortega participó en la Universidad de Marburg bajo la dirección de Hermann Cohen y Paul Natorp. El resultado de este estudio mostró su actitud llena de opiniones críticas sobre el sistema kantiano. El otro texto, titulado *Filosofía pura: Anejo a mi folleto Kant* es un complemento más exacto del texto conmemorativo en el que Ortega aplica los conocimientos profundos, resultado de los estudios neokantianos en una interpretación detallada de la filosofía de Kant.

El objetivo principal de este estudio es el análisis de la relación conceptual que representa un papel decisivo en el pensamiento de Ortega. En ninguna parte de sus ensayos encontramos referencias exactas a esta influencia filosófica: ésta es la estructura conceptual de la ontología fundamental y la interpretación específica elaborada por Martin Heidegger en sus libros *Ser y tiempo* y *Kant y El problema de la metafísica*. Según Heidegger, un acercamiento basado en la ontología (en el libro *Ser y tiempo* ontología significa el análisis del *Dasein* –la existencia humana) tiene prioridad frente a una aproximación epistemológica que considera la estructura *a priori* de la conciencia absoluta y disuelve el ser de las entidades independientes de la subjetividad en la relación sujeto-objeto a lo largo del proceso de la cognición. Para comprender la influencia de la filosofía de Heidegger en el pensamiento de Ortega con mayor detalle, debemos tener en cuenta el artículo de Julián Marías que se centra en la relación entre los dos pensadores. Cita una frase del curso *¿Qué es filosofía?*: “«Vivir es encontrarse en el mundo [...]» Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras...”<sup>1</sup> Menciona, además, un hecho crucial: que los conceptos más importantes de la ontología fundamental preexisten en los textos anteriores de Ortega.<sup>2</sup> Así podemos ver que las conexiones y paralelismos conceptuales con Heidegger tienen una importancia esencial en la obra de Ortega.

<sup>1</sup> Marías, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 325-326.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 327.

En las siguientes líneas intentamos examinar las observaciones de Ortega relacionadas con Kant y analizar el modo de pensamiento que caracteriza su interpretación de la filosofía trascendental.

Para comprender las conexiones temáticas más detalladamente es indispensable que fijemos los momentos constitutivos de la interpretación de Kant en la obra de Ortega que examina la filosofía trascendental desde un punto de vista histórico. Este hecho implica que, para él, la filosofía kantiana representa una parte de las épocas sucesivas en la historia del pensamiento europeo. En el texto *Reflexiones de centenario* el kantismo se muestra como el precursor intelectual del romanticismo. Esto puede aclararse si nos basamos en la opinión de Ortega según la cual el siglo XVIII representa un cambio radical en la actitud intelectual del sujeto en los sistemas filosóficos. El individuo (ser con personalidad única), estructurado con la facultad de conocer, carece de todas formas de la armonía social preestabilizada. Esta situación también implica que no tiene (y no puede tener) vínculos intelectuales para dirigirle a lo largo de su vida, porque a causa de la transformación de las instituciones sociales tradicionales que le ayudaban a vencer las dificultades de la vida cotidiana, ahora puede apoyarse solamente en la actividad creadora de la razón para encontrar su camino en los dédalos de las circunstancias sociales. De este modo, el individuo existente, investido con la fuerza exigente de las ideas inteligibles, será capaz de organizar la diversidad del universo en una unidad coherente a lo largo de las reglas constituidas por sí y para sí mismo.<sup>3</sup> Encontramos ejemplos directos de la justificación de esta tesis también en la obra kantiana, pero Ortega no examina el problema detalladamente en su contexto original. Si nos dedicamos al problema kantiano correctamente, la *Crítica del juicio* resulta el texto más importante. En este libro crucial, el filósofo alemán distingue dos tipos del juicio: habla del juicio determinante y del reflexionante. Respecto al juicio determinante funciona solamente cuando la ley general que es responsable de la regularidad general está postulada y asegura que la diversidad de la experiencia se organiza en un orden sistemáticamente unido. El otro tipo representa una situación más difícil: en este caso no tenemos una regla *a priori* para constituir la unidad en la diversidad. Al contrario, hay que construir la regla desde la nada.<sup>4</sup> La actividad autocreadora del individuo y su conexión con el problema de la libertad humana forma el momento crucial de la metafísica kantiana que se dirige a la razón pura. El problema más importante que atribuye importancia distintiva en relación con la interpretación de Kant en el pensamiento de Ortega es la oposición entre epistemología y ontología –dos grandes rivales durante la historia de la filosofía. Para la ontología, la misión esencial de una interpretación filosófica es la investigación de la estructura general del ser. Así explica la realidad perceptible como totalmente objetiva e independiente de la esfera interior de la conciencia y de los datos inmanentes de esta dimensión. Para la epistemología tiene prioridad la estructura específica de la esfera interna y los datos inmediatamente accesibles en ésta. Así la realidad exterior recibe su validez en relación con las unidades inteligibles organizadas en la conciencia intencional. Es decir, para Ortega el edificio monumental de la filosofía kantiana representa el foco hermenéutico en que ambas radicalmente distintas actitudes pueden entrar en conexión. Ortega tiene una opinión categórica en este punto. El mejor ejemplo de esta actitud se manifiesta en la tesis en la cual el filósofo español caracteriza el sistema kantiano como subjetivista e idealista. Para él este tipo de reflexión es idéntico al modernismo.<sup>5</sup> Ortega piensa que el pensamiento conceptual que pertenece a la esfera de las generalidades abstractas debe trascender la

<sup>3</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, Madrid, Revista del Occidente, 1966, pp. 26-30.

<sup>4</sup> Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, Madrid, 1876, pp. 21-22.

<sup>5</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, op. cit., p. 38-39.

singularidad de la filosofía idealista que cierra el sujeto en la prisión de la conciencia despojándolo de todas las relaciones con la vida inmediata y dinámica.<sup>6</sup> La liberación del encarcelamiento del subjetivismo convierte la crítica de la razón pura kantiana en la crítica de la razón vital.<sup>7</sup> Antonio Regalado García en su libro *El laberinto de la Razón: Ortega y Heidegger* se refiere también a este momento constitutivo de la relación entre Kant y Ortega. El autor ve la importancia del nuevo concepto de la razón en la transformación radical del idealismo subjetivista de Kant. Así, el ser del sujeto consiste en un ir hacia las cosas, es la vida humana, es decir, el hombre como razón vital. El sujeto de la filosofía trascendental está relocalizada en la realidad radical de la vida humana.<sup>8</sup> Pero el concepto de la razón vital aparece en su ensayo *El tema de nuestro tiempo* en 1923. Según Ciriaco Morón Arroyo hay una diferencia decisiva respecto a la significación del término: no significa lo mismo que desde 1933 bajo la influencia de Heidegger.<sup>9</sup>

En lo que sigue tenemos que examinar cómo Ortega intenta superar el sujeto explicado por Kant que se manifiesta en el concepto de la unidad trascendental de la apercepción. En otras palabras, hay que analizar los resultados positivos en los esfuerzos del filósofo español para cesar esta oposición metafísica. Ortega distingue, definitivamente, la actitud intelectual del norte (en concreto la del individuo alemán) y la del mediterráneo.<sup>10</sup> Esta separación radical representa inmediatamente la insostenibilidad del egocentrismo kantiano desde el punto de vista de la filosofía de la vida.<sup>11</sup> El fundamento de la distinción es la relación del sujeto con la realidad extramental. De este modo la actitud intelectual caracterizada por Kant recibe su forma exacta en el sujeto intraconsciente. Para el sujeto del idealismo especulativo la posición reflexionante más adecuada se halla en el estado de la isolación metafísica.<sup>12</sup> Entre los intérpretes recientes, Javier San Martín acentúa que el idealismo kantiano cae en el subjetivismo cuando considera la esfera interna de la conciencia como la fuente exclusiva de los conocimientos. Respecto al punto de vista epistemológico, el tipo mediterráneo toma una posición radical. El individuo meridional se sumerge en la experiencia inmediata del mundo perceptible que aparece por la espontaneidad de los actos cognoscitivos. “Para el subjetivista, encerrado en sí mismo, la realidad no puede ser más que una construcción, porque todo lo tendrá que «crear dentro de sí». El meridional, por el contrario, empieza a ver todo desde fuera y por eso su problema «consistirá en penetrar dentro de sí mismo».”<sup>13</sup> Esta actitud puede ser explicada a lo largo de la abertura primordial del individuo meridional.<sup>14</sup> El libro de Arroyo, citado anteriormente, también refiere a la actitud con la realidad formada por Ortega, y muestra claramente su divergencia con el idealismo especulativo: “No hay, pues un yo íntimo y una supuesta cosa exterior. El objeto no es tal sin sujeto, y viceversa. Conocer es tener presentes las cosas, actuar en ellas, amarlas, odiarlas; y esta realidad primaria es la vida.”<sup>15</sup> Para justificar su tesis, Ortega usa el término *haz de reflejos* sacado de la filosofía de David

<sup>6</sup> Ibid., p. 25., p. 41.

<sup>7</sup> Ibid., p. 59.

<sup>8</sup> Regalado García, Antonio, *El laberinto de la Razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 80.

<sup>9</sup> Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968, p. 305.

<sup>10</sup> Sobre la distinción entre los dos modos diferentes de pensamiento véase San Martín, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 133.

<sup>11</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas, TOMO IV*, op. cit., p. 39.

<sup>12</sup> Ibid., p. 33.

<sup>13</sup> San Martín, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 134.

<sup>14</sup> Dezső Csejtei, *Írások északról és délszakra*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 1999, pp. 3-4.

<sup>15</sup> Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 139.

Hume. Así en relación con la teoría especulativa es evidente que al establecer una relación sujeto-objeto Kant se obliga a sostener la estructura consistente del individuo fundada en la unidad sintética de la apercepción.<sup>16</sup> Esto significa que los juicios sintéticos *a priori* son válidos a causa de la trascendencia de la esfera interna de la conciencia. La actitud intelectual caracterizada por el alma mediterránea refiere a una posición contraria. Aquí la base de la relación epistemológica está basada en la sumersión en los acontecimientos del mundo de los fenómenos exteriores. Por el contrario el individuo alemán tiene una actitud totalmente diferente. Ortega dice: “El espíritu alemán al comprender la realidad no intenta llegar a sí mismo, pero sale de allí.”<sup>17</sup> De este modo es evidente que Ortega se acerca el trascendentalismo de Kant como la oposición radical de las escuelas ontológicas en la primera mitad del siglo XX. Para comprender, en su totalidad, la importancia de este acercamiento tenemos que regresar a los pensamientos explicados al principio de nuestro estudio. Hay que examinar el papel que la aproximación epistemológica y ontológica representa en el texto de Ortega. Examinando el problema en mayor detalle será posible comprender la conexión entre Heidegger y Ortega. Ortega mismo nos ayuda a notar estas correlaciones cuando indica la unilateralidad de la interpretación tratando con la realidad aplicada por la filosofía kantiana. “Antes de conocer el ser, no podemos conocer el conocimiento, porque esto presupone una idea exacta de lo real. Kant, al huir de la ontología cayó en la trampa de ella sin notarlo.”<sup>18</sup> Ortega quiere justificar el hecho de que si el objetivo principal es la construcción de una teoría fundada en la correlación de los términos más importantes, la interpretación ontológica disfruta prioridad frente la actitud subjetivista-idealista de la crítica kantiana. En el caso contrario caería en la trampa de sus propias exigencias. Es evidente que, para garantizar la objetividad de los conocimientos, el sujeto necesita fijar la estructura de la capacidad cognoscitiva. Por eso la interpretación ontológica, con el problema del ser en el centro, resulta más importante que todas las cuestiones relacionadas especialmente con la teoría del conocimiento. En este punto un problema obtiene su importancia decisiva: ¿cómo es posible caracterizar la huida kantiana de la ontología?

Desde el punto de vista de Ortega el momento más importante del pensamiento trascendental es la receptividad de la capacidad perceptiva que representa un papel constitutivo en el funcionamiento del proceso de conocer analizado por Kant. La actividad receptiva de los sentidos supone una pasividad originaria por parte del sujeto, porque la cognición humana, radicalmente finita, necesita la contemplación intelectual (*intuitus originarius*). Por eso, para sostener su función adecuada, necesita la presencia de las impresiones empíricas que afectan el sujeto.<sup>19</sup> El sujeto trascendental puede ser un elemento constitutivo de la cognición, si las categorías de la mente son capaces de representar la multiplicidad asegurada por los sentidos dentro de los marcos de una unidad organizada según reglas estrictas. En su texto Ortega caracteriza este comportamiento como la ontofobia<sup>20</sup> que muestra definitivamente su intención, que por medio de la interpretación de Kant intenta sobrepasar la herencia intelectual del neokantianismo.

En este punto de la interpretación, tiene relevancia el papel que la interpretación de Kant, por parte de Martin Heidegger, representa el pensamiento de Ortega. Esta escritura contiene una interpretación más rigurosa del sistema kantiano que el texto *Reflexiones de*

<sup>16</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2005, pp. 107-111.

<sup>17</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, op. cit., p. 37.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>19</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 41.

<sup>20</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, op. cit., p. 42.

*centenario*. Ortega intenta construir su propia imagen de Kant, para eliminar las distorsiones en el sistema trascendental causadas por el efecto intelectual del neokantianismo y de las ciencias positivas, dirigidas por una interpretación de la naturaleza, según criterios cuantitativos. Según nuestra opinión, esta actitud crítica no sería posible en la ausencia de las referencias metódicas a la filosofía de Heidegger. Nuestra intención es elucidar los momentos más importantes en la relación entre Ortega y Kant por medio de la explicación de las proposiciones expresadas por Heidegger en su libro *Kant y el problema de la metafísica*. El sujeto estrecho de nuestro estudio no permite la explicación de todas las categorías del sistema trascendental, así pues nos referiremos solamente a los elementos más cruciales.

Si leemos el texto de Ortega en relación con el momento más importante de la filosofía de Heidegger –la cuestión del ser– notamos que el filósofo español se dirige a una de las proposiciones más cruciales de Kant que están relacionadas con la ontología. La más importante está elaborada en *La crítica de la razón pura*: “El ser no es un predicado real, es decir no es un concepto de una propiedad que se añada al concepto de un objeto, sino es equivalente a la afirmación de ciertas determinaciones”.<sup>21</sup> Esta proposición representa un papel fundamental para la interpretación de Kant, elaborada por Heidegger, porque la aproximación basada en el pensamiento ontológico nota en la filosofía kantiana un elemento crucial: la existencia puede ser postulada como una posición. Según Regalado esta tesis de Kant manifiesta la forma primordial de la diferencia ontológica que será uno de los conceptos centrales en la ontología fundamental de Heidegger. “El modelo kantiano traducido a la realidad pre-teórica vida=posición absoluta o existir absoluto apoya la necesidad de buscar la verdad en la posición y no en la proposición, en un ser que no es el ente y sobre el que resbalan los predicados de «existencia»”.<sup>22</sup> Además representará un papel imprescindible para entender la separación de la filosofía orteguiana de la ontología heideggeriana. La evidencia de esta proposición, para Ortega, consiste en *el giro copernicano*. Por consiguiente, la cognición humana, inevitablemente finito, puede funcionar únicamente en la experiencia sensual donde los fenómenos empíricos aparecen para los sentidos. Así el fundamento de los conocimientos relacionados con los atributos esenciales de la existencia serán las condiciones *a priori* explicadas en la parte de la *Crítica* nombrada *Estética Trascendental*. En esta parte de su libro Kant examina los conceptos del espacio y del tiempo que son las formas de nuestra experiencia y sirven para representar los objetos de la experiencia finita en una colocación estructural. Aceptando estas consecuencias, podemos formar una idea exacta de la intención con la que Heidegger identifica la interpretación de la existencia en la filosofía kantiana con la explicación filosófica de la posición absoluta.

En los capítulos de su libro *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger interpreta el sistema kantiano sosteniendo que el concepto del ser es idéntico con la categoría de la posición, y la existencia expresada por medio de términos exactos es idéntica con la posición absoluta.<sup>23</sup> Nuestra aproximación intenta amoldarse a la aserción de Heidegger que dice que en la filosofía de Kant la posición absoluta tiene su sentido como percepción y perceptibilidad. Así podemos comprender la significación auténtica del concepto *realidad* aplicado por Heidegger. En el sistema de la ontología fundamental, este concepto tiene sentido en la estructura de la intencionalidad como fenómeno pensado en la filosofía de Edmund Husserl. Este tipo de entidad es analizado por Heidegger en su libro *Ser y*

<sup>21</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 369.

<sup>22</sup> Regalado García, Antonio, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, op. cit., pp. 91-92.

<sup>23</sup> Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, www.scribd.com, p. 72.

tiempo.<sup>24</sup> En este punto de la investigación es imprescindible declarar que el concepto kantiano de la existencia no corresponde a la esencia del ser del *Dasein*. Dentro de los marcos de la filosofía trascendental la existencia tematizada en conexión con la percepción sensual contiene necesariamente el momento de la contingencia. Esto significa que estas entidades son dependientes de las condiciones de la experiencia humana. La causa principal de esta situación está revelada por la revisión crítica de la razón especulativa. Podemos afirmar que la cognición humana es incapaz de eliminar la discrepancia entre las esferas de la sensibilidad e inteligibilidad. El *noumenon* que es el substrato fundamental para todas las determinaciones empíricas<sup>25</sup> representa el papel de un postulado constitutivo para la estructura consistente de la experiencia humana. En consecuencia, es posible justificar la aserción de Heidegger que la existencia comprendida como presencia en la filosofía kantiana es equivalente con la perceptibilidad del objeto percibido.

En lo que sigue tenemos que examinar la aserción de Kant sobre la significación del concepto *ser* en la filosofía. La actitud representada por Kant significa una importancia destacada en la interpretación elaborada por Heidegger. La cuestión toma su posición en la *Crítica* por medio de la aserción siguiente: las condiciones de posibilidad de la experiencia son equivalentes a las condiciones de posibilidad de los objetos dados en esta experiencia.<sup>26</sup> Ortega piensa que, por medio de la interpretación adecuada de esta opinión enfatizada en las teorías idealistas tradicionales, podemos llegar a una conclusión que es característica en las explicaciones ontológicas: “El ser es pensamiento.”<sup>27</sup> Esta sentencia procede originalmente de Parménides y ejerce una influencia significada a la interpretación de Kant de Heidegger en su texto “*La tesis de Kant sobre el ser.*” Podemos preguntar por qué la citación de esta idea es tan importante para Heidegger. Es posible responder a esta cuestión si identificamos el concepto del ser en la teoría kantiana con la posición. Heidegger busca justificaciones a esta opinión en *La crítica de la razón pura* en el capítulo sobre los postulados del pensar empírico en general.<sup>28</sup> Los tres postulados explicados en la obra principal de Kant muestran la función de las categorías de la modalidad en relación con la constitución de la estructura sistemática de la naturaleza accesible y comprensible por la experiencia humana en las modalidades de la posibilidad, realidad y necesidad. Al examinar estos postulados se revela un elemento esencial de la tematización de la existencia en la filosofía de Kant. El papel de estos principios básicos es la aplicación de las reglas contenidas en las categorías a los objetos representados por la actividad de la experiencia. Apoyándose en ellos es posible explicar las conexiones entre las sensaciones reveladas en el proceso de la cognición empírica relacionada con objetos con validez positiva en la experiencia.<sup>29</sup> Heidegger se aproxima al problema de este modo: Los postulados denotan el ser que pertenece a la existencia de los objetos que están representados para el sujeto.<sup>30</sup> En conexión con esta aserción los pensamientos de Ortega contribuyen en gran manera a la justificación de nuestra opinión. La diferencia más crucial entre la doctrina trascendental y las formas tradicionales de la filosofía se halla en el enfoque de la cuestión del ser por medio de conceptos construidos por la estructura *a priori* del sujeto. Este modo de argumentación implica la interpretación del ser en un sistema de relación donde el orden de las entidades está determinado según leyes establecidas *a priori*. Respecto a las entidades

<sup>24</sup> Ídem.

<sup>25</sup> Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 88.

<sup>26</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 138.

<sup>27</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, p. 54.

<sup>28</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 175.

<sup>29</sup> Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1992, p. 134.

<sup>30</sup> Ídem.

que llenan la esfera empírica no tiene sentido hablar del ser en sí mismo porque la subjetividad humana proyecta la determinación del ser al mundo a lo largo de la comprensión de la realidad. La fijación del concepto de la existencia así es inseparable de la actividad de proyección, es ontológicamente idéntica a ella.<sup>31</sup> Regresando al análisis de la concepción heideggeriana encontramos una asección equivalente con las precedentes: los predicados de la modalidad no pueden proceder de los objetos, pero tienen que ser interpretados como los modos de la predicación en la esfera de la subjetividad. La afirmación del ser y de sus modalidades están fundadas en el pensamiento del individuo. La tesis de Kant sobre el ser se basa en dos momentos: ser y pensamiento.<sup>32</sup> Cuando intentamos comparar las reflexiones de Heidegger y de Ortega sobre Kant, se abre una perspectiva filosófica mucho más ancha para nosotros. Por medio de estas posiciones intelectuales obtienen un sentido definitivo los pensamientos que unen la interpretación de Kant, elaborada por Ortega, con los momentos estructurales de la ontología fundamental que constituyen el concepto radicalmente nuevo de la existencia humana. El principio mediador entre los dos modos de pensamiento es la cuestión del ser. Según Ortega, la actividad con que postulamos el concepto del ser corresponde a la pregunta referida a la esencia del ser.<sup>33</sup> Así la categoría fundamental de la ontología pierde absolutamente su función desempeñada en las épocas anteriores de la historia de la filosofía y se convierte en el momento constitutivo de la vida práctica del individuo. Estos momentos constituyen las actividades de la existencia humana.<sup>34</sup> No es casualidad que esta esfera de la vida humana funcione como un modelo para Ortega. Los postulados de la razón práctica en la filosofía kantiana representan el principio supremo de la subjetividad trascendental de la existencia que se articula como “habitante de dos mundos metafísicos”: de la esfera natural caracterizada por las leyes de la naturaleza y de la moral basada en los imperativos incondicionales de la libertad individual. Respecto a la vida práctica la estructura de la subjetividad corresponde a las impresiones procedentes de la realidad objetiva que es la totalidad de las apariencias sensoriales. Así los actos de la cognición, articulados como elementos de las actividades de la vida cotidiana, son las manifestaciones del sujeto y aseguran la validez de su cognición sobre el mundo externo. Sin esta relación simétrica había una discrepancia entre las esferas mencionadas, porque las intenciones individuales no llegarían a un objetivo exacto en la realidad independiente de la conciencia. Es decir, sería imposible la concordancia que representa un papel imprescindible en la interpretación práctica de la existencia humana. Ortega indica claramente que este cambio de paradigma en la filosofía sería imposible sin el criticismo kantiano, pero piensa que la hegemonía de las categorías de la mente sobre la realidad muchas veces sofoca la espontaneidad inmediata de la vida.

En conexión con la cuestión del ser, los pensamientos de Ortega se refieren inmediatamente a las asecciones centrales de la ontología fundamental. En lo que sigue intentamos esquematizar la conexión entre los sistemas de Ortega y Heidegger. La exigencia incondicional para la evasión de la isolación constituida por la subjetividad trascendental está en correlación con el planteamiento ontológico elaborado en *Ser y tiempo*. La estructura originaria y básica del *Dasein* es formada por medio de la determinación *ser-en-el mundo*.<sup>35</sup> En esta estructura discursiva se muestra la *condición de*

<sup>31</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, p. 55.

<sup>32</sup> Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?*, op. cit., p. 135.

<sup>33</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, op. cit., p. 56.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>35</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), p. 53.

arrojado perteneciente a la existencia en relación con el mundo. A causa de esta disposición ontológica la separación entre el sujeto y el objeto deja de ser decisivo. De este modo el *Dasein* consigue una definición exacta como una entidad abierta a la espontaneidad del mundo circundante. Por medio de las distintas expresiones el fenómeno del mundo puede poseer su sentido en consecuencia de la actividad comprensivo-interpretativa del *Dasein*. Esta proposición importante pone de manifiesto la unidad del *ser-en-el mundo*, fenómeno básico de la existencia humana, porque ninguno de sus momentos de estructura disfruta de prioridad frente los otros, a causa de la naturaleza específica de la existencia humana. Este modo de ser especial se manifiesta exclusivamente por medio de una unidad originaria. En el horizonte del mundo el sentido relacionado con las entidades en el modo de la existencia extática obtiene su forma adecuada respecto al problema filosófica de la verdad explicado en *Ser y tiempo*. Heidegger dice que la verdad puede ser accesible exclusivamente por medio de la existencia del *Dasein*. Si concentramos en las argumentaciones de Ortega, vemos que el pensador español llega a las mismas conclusiones: “Yo mismo existo junto a las otras cosas, y las otras cosas existen como objetos para mí.”<sup>36</sup> Explicando esta proposición se pone evidente la actitud intelectual igualmente representada por Heidegger y Ortega: la existencia humana no puede ser pensado como encarcelado en la isolación metafísica. Según Arroyo el momento fundamental en relación con los dos filósofos es el concepto de *Umwelt* elaborado por Heidegger. “Um-welt en Heidegger es, pues, el universo entero en cuanto el hombre cuenta con él para su vida.”<sup>37</sup> La estructura dinámica del *Dasein* que constituye su existencia respecto a cada uno de los momentos de su vida, no podría estar disponible sin aplicar esta categoría fundamental. Ortega mismo también se refiere a esta situación intelectual al principio de su ensayo, cuando identifica el sistema trascendental de las categorías en la arquitectónica del pensamiento de Kant con una prisión e insiste, definitivamente, en la evasión de esta actitud intelectual.<sup>38</sup> Esta exigencia prescribe para la entidad caracterizada por la racionalidad un imperativo esencial. Esto significa que el individuo está obligado a darse cuenta del hecho necesario que él mismo está instalado en la inmensidad de las otras entidades del mundo circundante. El concepto que tiene la mayor importancia en este contexto es la *circunstancia*. En su monografía Arroyo explica detalladamente este concepto citando la sentencia famosa “Yo soy yo y mi circunstancia” expresada en el ensayo titulado *Meditaciones del Quijote*. Ésta significa que “nosotros tenemos que vivir como personas referidas al todo, pero también somos individuos, siervos de la gleba en espacio y tiempo.”<sup>39</sup> Esta estructura conceptual tiene una referencia inmediata a la categoría de *Umwelt* explicada por Heidegger en *Ser y tiempo*. Bajo la subordinación a la afluencia constante de las apariencias del mundo externo, el sujeto debe tener en cuenta que la determinación de su propia existencia está basada en esta situación ontológica. De este modo el fenómeno del *ser-en-el mundo* significa *co-existencia* con otras personalidades humanas en la ontología fundamental de Heidegger.

Entre las circunstancias de su existencia cotidiana el *Dasein* es capaz de definir su propia existencia en su relación con otras existencias también caracterizadas por la estructura misma. En su obra principal *Ser y tiempo* Heidegger define la dimensión intersubjetiva de la existencia humana de la manera siguiente: “El mundo del *Dasein* es un

<sup>36</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, op.cit., p. 58.

<sup>37</sup> Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 161.

<sup>38</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, op. cit., p. 25.

<sup>39</sup> Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., p. 153.

*mundo en común*. El ser-en es una *coexistencia* con los otros.”<sup>40</sup> Según nuestra opinión la tesis fundamental de la analítica existencial del *Dasein* está en conexión con los argumentos usados por Ortega contra la teoría subjetivista de la filosofía trascendental. Ortega también llega a expresar el contenido intelectual incluido en el término *Preocupación* –constitutivo e imprescindible en la interpretación de Heidegger sobre la existencia humana. Para Heidegger la subjetividad del sujeto es únicamente accesible en relación con las otras entidades del mundo circundante.<sup>41</sup> La oposición radical frente la actitud trascendental obtiene su forma completa en la explicación del término *Preocupación*.

Teniendo en cuenta nuestras investigaciones sobre la interpretación de Kant en los dos textos de Ortega, podemos afirmar que su pensamiento es una mezcla especial de los conceptos filosóficos usados por la analítica del *Dasein* en Heidegger y por la tradición de la filosofía de la vida.

En conclusión, podemos constatar que en los textos analizados hasta en la ausencia de referencias concretas es posible reconstruir una conexión inmediata entre el pensamiento de Ortega y la ontología fundamental de Heidegger en relación con la interpretación de la filosofía kantiana. Pero es evidente que los límites temáticos de este estudio no nos permite examinar la relación entre los dos filósofos en su totalidad. Las investigaciones ulteriores en este tema son obligadas a analizar este problema en mayor detalle.

## **Bibliografía**

### **Obras primarias:**

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera.

Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927. Traducción y prólogo por Juan José García Norro. <http://www.scribd.com>

Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1992.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid, Taurus, 2005.

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, Traducida del francés por Alejo García Moreno, Madrid, 1876.

Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV, (1929-1933) SEXTA EDICIÓN*. Madrid, Revista de Occidente, 1966.

### **Obras secundarias:**

Dezső, Csejtei, *Írások Északról és Délszakról*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 1999.

Marías, Julián, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1983.

Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968.

Regalado García, Antonio, *El laberinto de la Razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

San Martín, Javier, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, S. L., 2012.

<sup>40</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 118.

<sup>41</sup> Ortega y Gasset, J., *Obras Completas. TOMO IV*, op. cit., p. 58.

# El Platón de Natorp

Natorp's Plato

Ernesto AGUILAR MARTÍNEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

*aguilar.ernst.1@gmail.com*

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

En este texto expongo la interpretación de Paul Natorp acerca de la doctrina de las ideas de Platón. Muestro qué premisa acepta éste filósofo de Herman Cohen para desarrollar su propuesta antirealista y cómo esta interpretación, a partir de la lectura del *Menón*, se distancia de la aristotélica. La lectura de Natorp es interesante porque presenta una versión deflacionaria del idealismo platónico, considerando las ideas como leyes del pensamiento, *i.e.*, no *en sí*, sino como una teoría acerca de la posibilidad y naturaleza del pensamiento.

*Palabras Clave:* ideas, explicación, leyes, idealismo, antirealismo

## Abstract:

In this paper I discuss Natorp's interpretation of Plato's theory of ideas. I expose Herman Cohen's premise that Natorp accepts in order to develop his antirealistic theory, and how this interpretation of the *Meno* dialogue distances itself from Aristotelianism. Natorp's interpretation is philosophically interesting because it presents a deflationary version of Platonic idealism by considering ideas as laws of thought, *i.e.* not as of themselves, but as a theory about the possibility and nature of thought.

*Keywords:* Ideas, Explanation, Laws of Thinking, Idealism, Antirealism

## Introducción

Después de haber sido publicada la *Kritik der reinen Vernunft*<sup>1</sup>, la mayor parte de la discusión filosófica se desarrolló a favor o contra la propuesta trascendental; un claro ejemplo de este hito intelectual fue el *neokantismo*<sup>2</sup>. Esto muestra que la obra de Immanuel Kant tuvo, de hecho, una influencia notable, y quizá semejante a la de Platón<sup>3</sup>; ciertamente, las obras de ambos filósofos siguen siendo fuentes filosóficamente relevantes.

En particular, la obra del neokantiano Paul Natorp es un intento de exégesis de la obra platónica y de comparación con la obra kantiana. Natorp pensó a Platón como un *idealista abstracto y crítico*, y consideró la doctrina de las ideas desde un punto de vista antirealista, a la manera de un antecedente del *a priori* kantiano; *i.e.*, como una teoría acerca de las condiciones previas a la experiencia, introduciendo las coordenadas espacio-tiempo a las ideas. A fin de apreciar esta interpretación: (I) expondremos los antecedentes filosóficos de Natorp; y (II) analizaremos en detalle el parágrafo del *Menón* [85d-86a], del cual el marburgués extrae su particular lectura idealista de la teoría platónica. Al final, en (III), delineamos el alcance de esta interpretación.

## I. Platón en el neokantismo de Marburgo

### I.a) La herencia de Cohen

Las obras neokantianas, publicadas a finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, han considerado la obra de Platón como una fuente filosóficamente relevante. De los neokantianos de Marburgo, Hermann Cohen (1842-1918) fue quien planteó las directrices y líneas generales de la interpretación de Platón, que sus dos discípulos, Paul Natorp (1852-1924) y Ernst Cassirer (1872-1945), siguieron a lo largo de su respectiva obra. Como una de las tres partes de su obra intitulada *Sistema de la filosofía (System der Philosophie)*, en

<sup>1</sup> Las referencias a las obras de Platón, Aristóteles y Kant, se introducen dentro del texto con la paginación canónica correspondiente. Las citas de Platón llevan el nombre del *Diálogo*, según sea el caso; las obras consultadas son: Platón, *Diálogos I-IX*, Obra completa, Madrid, Gredos, 2003; Plato, *Meno*, trad.: M.A. Lamb, Great Britain, Harvard University Press & William Heinemann LTD, 1957; Platón, *Timeo*, trad.: Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Colihue, 1999; Platón, *La república*, trad.: José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galeano, México, UNAM, 1959.

Las obras de Aristóteles y Kant son abreviadas de la siguiente manera:

*Met* = Aristóteles, *Metafísica*, trad.: Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.

*CRP* = Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad.: Mario Caimi, México, FCE/UAM/UNAM, 2009.

Las obras de Cohen y Natorp están citadas con la paginación original del texto y son abreviadas de la siguiente manera:

*Lógica* = Cohen, Herman, *System der Philosophie - Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, 1902. Disponible también online: <http://www.gleichsatz.de/b-u/t/begin/coh1a.html#.1> (fecha de consulta: mayo, 2010).

*Doctrina* = Natorp, Paul, *Platos Ideenlehre: eine Einführung in dem Idealismus*, Leipzig, Felix Meiner, 1921.

<sup>2</sup> Para un contexto más amplio al respecto, puede consultarse: Philonenko, A. *L'ecole de Marbourg: Cohen-Natorp-Cassirer*, Paris J. Vrin, 1989; Granja Castro, Dulce M., *El neokantismo en México*, México, UNAM, 2001; Natorp, Paul, *Kant y la escuela de Marburgo (Kant und Marburger Schule)*, trad.: Miguel Bueno, México, UNAM 1956.

<sup>3</sup> Tal influencia, como es bien conocido, ha llevado a pensar que los subsiguientes planteamientos filosóficos a la obra de Platón son sólo apostillas de la misma (véase: Whitehead, Alfred North, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1978. p. 39).

1902, Cohen publica la *Lógica del conocimiento puro* (*Logik der reinen Erkenntnis*), donde expone una noción de *objeto* que heredarán sus alumnos. Este es el contexto filosófico en el que Natorp enmarca su lectura propia de Platón.

Según Cohen, el *objeto* a conocer no es algo de por sí dado, cual hecho consumado. Por el contrario, para él todo objeto *es* en virtud del conocimiento. Su premisa básica es que el conocimiento es un proceso que se mantiene en constante renovación productiva de objetos; es decir, todo objeto está codeterminado junto con el proceso mismo del conocimiento. El filósofo de Marburgo, así, no considera al objeto como un *absoluto* o *en sí* (en un sentido dogmático-metafísico), sino relativo a dicho proceso cognitivo. La propuesta lógica-metodológica de Cohen establece que hay una relación indisoluble entre *pensamiento* y la *determinación* de objetos, siguiendo a Parménides en este punto, desde un plano epistemológico antes que ontológico. De tal modo, toda intuición sensible queda fuera de la lógica del conocimiento *a priori*, puesto que el *pensamiento* no presupone dato alguno fuera sí mismo. Resumiendo su propia visión, Cohen escribe:

Comenzamos con el *pensar*. El *pensar* no puede tener ningún *origen* fuera de sí mismo [...] El pensar puro debe llevar en sí mismo y exclusivamente a la producción de los conocimientos puros. Luego, la doctrina del pensar debe ser la doctrina del conocimiento. Se debe, pues, permanecer en la relación que Parménides acuñó como la *identidad del pensar y del ser*. El *ser* es el *ser del pensar*. En consecuencia, el pensar es, en tanto que pensar del ser, el pensar del conocimiento [*Lógica*: 13-15<sup>4</sup>].

Dejando de lado la interpretación que hace Cohen de Parménides, así como el hecho de que esta identidad del pensar con el ser lo acerca más a un tipo de *panlogismo objetivo* que a un *idealismo transcendental*<sup>5</sup>, hay que resaltar que con estas premisas Natorp considera las *ideas* platónicas como un sistema de ordenación del conocimiento, cual si fueran leyes del entendimiento. En términos generales, la interpretación de Natorp implica que las ideas no posibilitan ninguna construcción pura del conocimiento que por sí misma tenga validez objetiva; es decir, las ideas por sí mismas no posibilitan objeto alguno. Por el contrario, de acuerdo con Natorp, las ideas platónicas sólo brindan características a las cosas, a condición de no separarse del pensamiento. Veamos brevemente su interpretación y expongamos a detalle la fuente y médula de dicha interpretación.

### I.b) La lectura de Natorp

La intertextualidad que realizó Natorp con los *Diálogos* de Platón, respaldada en una estricta y seria investigación histórica, fue un elemento clave para consolidar su particular lectura de las ideas<sup>6</sup>. Aunque él afirma cierto grado de cognoscibilidad de las mismas,

<sup>4</sup> „Wir fangen mit dem *Denken* an. Das Denken darf keinen *Ursprung* haben außerhalb seiner selbst [...] Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich muß die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen. Mithin muß die Lehre vom *Denken* die Lehre von der *Erkenntnis* werden. Es muß daher bei der Relation verbleiben, die Parmenides als *Identität von Denken und Sein* geschmiedet hat. Das Sein ist Sein des Denkens. Daher ist das Denken, als Denken des Seins, Denken der Erkenntnis.“ Ofrezco una posible traducción, manteniendo la paginación del texto original.

<sup>5</sup> Para apreciar que esta interpretación se acerca más a Hegel que a Kant, *cfr.* Granja, *El neokantismo en México*, *op. cit.*, p. 37. También puede consultarse: Amengual, Gabriel, “El concepto de *experiencia*: de Kant a Hegel”, Santa Fe-Argentina, *Revista de Filosofía Tópicos*, n.15, 2007, pp. 5-30.

<sup>6</sup> De hecho, los escritos de Natorp son tan importantes entre los especialistas de la obra de Platón, que no sólo tratan problemas epistemológicos, sino también morales; p.ej. Lodge, R. C., *Plato's Theory of Ethics, The Moral*

concluye que las ideas platónicas no necesitan ser consideradas como cosas en sí mismas, ni inmutables ni eternas. De esta reconsideración epistémica de las ideas platónicas, Natorp las interpretará como principios estructurales del conocimiento; es decir, dotadas de cierta realidad objetiva *a priori* pero sólo mediante la actividad de la mente humana e inherente a ella, siguiendo el edicto de Cohen acerca de no separar pensamiento del ser de las cosas.

A juicio de Natorp, la teoría de las ideas platónicas está, por lo tanto, inconclusa, e infiere así dos tesis: (1) las ideas de Platón son leyes, no cosas en sí; y (2) la doctrina de las ideas versa sobre la posibilidad y constitución del pensamiento *a priori* (por lo que esta doctrina es una teoría acerca de la naturaleza de la realidad).

De acuerdo con esta tesis, Natorp presupone una estructura del mundo a través de la agencia cognoscente, así como un sistema de leyes *a priori* de la experiencia necesariamente ideal. Este postulado de un ámbito *a priori* no se compromete, sin embargo, con la existencia de un sistema de formas reales, como si dichas leyes fueran independientes de la mente que las piensa. La mente humana, considera Natorp, puede pensar en ideas pero no es posible un conocimiento en sí de ellas.

Como se puede apreciar, esta particular interpretación de Platón se basa en una prioridad lógica de las ideas sobre cualquier subjetividad individual, aun cuando sean necesarias para el pensamiento del sujeto cognoscente. Por lo tanto, para Natorp, Platón no fue un realista de las ideas, aunque tampoco un idealista del todo –si por *idealismo* se entiende la perspectiva filosófica según la cual no puede haber mundo o conjunto alguno de objetos que no sea resultado de la mera actividad intelectual del sujeto cognoscente como, p.ej., la memoria, la asociación de ideas, la imaginación, los juicios e inferencias). Para Natorp, Platón aceptaba un tipo de idealismo mitigado, bajo la consideración de un ámbito objetivo del pensamiento.

No es sorprendente que la obra de Natorp, donde presenta su interpretación antirealista de las ideas platónicas, lleve por subtítulo *Una Introducción al idealismo (Platos Ideenlehre: eine Einführung in dem Idealismus)*. Un idealismo que se contrapone a un *realismo empírico* y que niega la existencia en sí de los objetos, o la independencia de los estados mentales o de las estructuras *a priori* del conocimiento. La tesis fundamental de esta interpretación es que todo objeto que no sea algo para cualquier sujeto cognoscente no es determinable ni realizable ni, por ello, puede existir. Por lo que, para Natorp, la actividad del sujeto permea o pervive en la determinación del objeto como acto a realizar, en el sentido de que el objeto conocido sólo *llega a ser*. Natorp escribe: “el criticismo [entiéndase, desde la visión de Natorp, la herencia de Cohen] enfatiza que los objetos del conocimiento son meramente un *x*, siempre un problema y nunca un dato. [...] Los objetos *no son dados* sino, mejor dicho, *colocados*” [*Doctrina*: 386<sup>7</sup>].

Para Natorp, sentimos y actuamos lo que la mente posee en sí misma cuando realizamos nuestras propias ideas. Las ideas de la mente, por lo tanto, se realizan como objeto en el mundo a través del sujeto cognoscente, condición necesaria de la presencia e incidencia de las mismas en la construcción del conocimiento. En este sentido, todo concepto es un *medio* en potencia hacia lo real, como escribe Natorp: “Platón fue tan claro como Kant sobre que los conceptos en realidad no son sino ‘predicados de juicios posibles’” [*Doctrina*: 80<sup>8</sup>].

*Criterion and the Highest Good*, Great Britain, Routledge, 1928, pp. 2, 354 y 394.

<sup>7</sup> He introducido cursivas. „Aber der Kritizismus betont, dass es nur ein *x*, dass der Gegenstand stets Problem, nie Datum sei. [...] Der Gegenstand aber ist nicht gegeben, sondern vielmehr aufgegeben.“

<sup>8</sup> „Plato ist sich so klar darüber wie Kant, dass Begriffe überhaupt ‚Prädikate möglicher Urteil‘ sind.“

En suma, Natorp interpreta las ideas como entidades dependientes de la mente pero les añade objetividad y legitimidad epistémica, cual leyes del pensar, *i.e.*, como principios constitutivos del conocimiento en relación con el entendimiento y, a la vez, objetivamente válidas. “La ley [*das Gesetz*]”, escribe Natorp, “*i.e.*, la unidad del pensamiento, el *eidōs*, la idea [*die Idee*] es, en general, lo que constituye a las cosas (*τὸ ὄν*)” [*Doctrina*: 50<sup>9</sup>].

## II. Menón: clave exegética

### II.a) El contexto del Menón

Natorp interpreta la teoría de las ideas como una teoría acerca de la posibilidad y constitución del conocimiento, así como de la *explicación* en general. Concluye después que las ideas son explicaciones, no substancias en sí; es decir, leyes del entendimiento que explican la posibilidad y la naturaleza del pensamiento, así como del conocimiento mismo: sólo ellas posibilitan la explicación de la realidad. Presenta, así, una interpretación antirealista de las ideas platónicas. La clave para entender su interpretación se haya, sin embargo, dentro del marco de la búsqueda por la definición que emprende el interlocutor principal, Sócrates, en los *Diálogos* de Platón.

En primera instancia, por *definición* Natorp entiende la *función* de las normas o leyes de la realidad estructurada, no la determinación de cosas en sí; por lo que las explicaciones, *prima facie*, no dicen algo concreto sobre el estatuto ontológico de lo definido. Separar la objetividad de estas definiciones en una esfera de la realidad suprasensible, según Natorp, es una interpretación sobre Platón que él no comparte. En su obra clave, donde plantea su exégesis de las ideas, intitulada *La doctrina de las ideas de Platón*, el neokantiano adjudica la responsabilidad de esta última lectura a Aristóteles [*Doctrina*: cap. 11, pp. 384-419], quien, a juicio del marburgués, identifica la búsqueda de lo universal (*to katholou*), de la definición (*horismoi*), con lo que es (*to ti estin*).<sup>10</sup>

Ahora bien, dejando a un lado la plausibilidad o no de esta interpretación sobre Aristóteles, en efecto, Natorp encuentra la premisa cardinal para su lectura en uno de los *Diálogos* de transición: el *Menón*, donde el tema central que se discute versa sobre la virtud y su enseñanza [70a]. En este *Diálogo*,<sup>11</sup> la respuesta que ofrece Sócrates acerca de la posibilidad del conocimiento de la virtud se contextualiza en la aporía que exige, para su resolución, un criterio con el cual poder dirimirla. La aporía dice: “no se puede buscar lo que se sabe –puesto que ya [uno] lo sabe, y no hay necesidad alguna de búsqueda–, ni tampoco [se puede buscar] lo que [uno] no sabe –puesto que, en tal caso, [uno] no sabe lo

<sup>9</sup> Das Gesetz, d. i. die Denkeinheit, das Eidos, die Idee, ist es allgemein, was den Gegenstand (das ὄν) konstituiert.

<sup>10</sup> *Met*: A 6, 987a32-b8, M. 4, 1078b12-32 y M 1078b23.

<sup>11</sup> No me pronuncio aquí acerca de la discusión en torno a si se trata de un *nuevo* Sócrates, portavoz del pensamiento de Platón que ya no discute, sino que se muestra conocedor de una doctrina, aunque aún manteniendo una actitud de aparente ignorancia y perplejidad propio de los *Diálogos* de transición. Para una lectura particular al respecto, véase: Montserrat, José, *Platón: De la perplejidad al sistema*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 55-86. Para mayor profundidad acerca de este *Diálogo*, véase: Arrighetti, Graziano, “*Menone*, 81a10-e2: un mito dell’al di là?”, Erler, Michael and Luc Brisson (eds.), *Gorgias-Meno. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Deutschland, Akademie Verlag Sankt Augustin, 2007, pp. 173-183; Tarrant, Harold, “Studying Plato and Platonism Together: *Meno*-related Observations”, *Ibid*, pp. 20-28; Fine, Gail, “Inquiry of *Meno*”, Richard Kraut, *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1993, pp. 200-226.

que ha de buscar” [Menón, 80e]. El argumento del *Menón* trata de responder si se sabe o no algo, y la aporía conduce a aseverar que uno no puede investigar algo conocido ni algo desconocido<sup>12</sup>.

En este momento del *Diálogo*, Platón relata la creencia mítica de sacerdotes y sacerdotisas en la preexistencia y transmigración del alma, en relación con la visión atemporal de la verdad [Menón: 81a-82a]: “pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (*anámnesis*)” [Menón: 81a-d<sup>13</sup>]. En seguida, el ayudante de Menón es llamado a considerar los principios geométricos, a manera de demostración de aquella creencia vía la mayéutica [Menón: 82b-86c].

Cabe mencionar que este pasaje sugiere que, de la mera opinión y creencia en la inmortalidad del alma (que hasta este momento del *Diálogo* no presenta prueba alguna que la respalde), se puede implicar la teoría de la reminiscencia, la cual intenta ilustrar Sócrates con la mayéutica. Con estas premisas, luego, es posible concluir la existencia objetiva de las ideas, de las cuales el alma puede recordar, ya presente en el cuerpo. No obstante, al respecto Natorp se forja una lectura distinta.

Aunque de este pasaje se puede concluir que Platón acepta que aprender es recordar, en franca relación con su teoría de las ideas, y que el conocimiento es *anámnesis* o reminiscencia; es decir, si bien se puede concluir que Sócrates con la mayéutica prueba que enseñar es reminiscencia (después de ver que el servidor de Menón ha adquirido opiniones verdaderas sobre lo que efectivamente no recordaba [Menón: 85d-86a]), sin embargo, Natorp afirma que esta es una conclusión que pasa por alto algunos detalles relevantes. Detalles que una convencional lectura de este pasaje no razona, sugiere Natorp, y que son más relevantes por lo que implican; tan importantes que, a partir de su consideración o indiferencia, se pueden concluir dos lecturas distintas de las ideas: o una realista u otra antirealista. Veamos cómo argumenta Natorp y cuál es el pasaje clave de su lectura antirealista de las ideas.

<sup>12</sup> Es decir:

1. Para todo  $x$ , o bien  $P$  conoce  $x$  o bien  $P$  no conoce  $x$ .
2. Si  $P$  conoce  $x$ ,  $P$  no investiga  $x$ .
3. Si  $P$  no conoce  $x$ ,  $P$  no investiga  $x$ .
4. Luego, si  $P$  conoce  $x$  o  $P$  no conoce  $x$ ,  $P$  no investiga  $x$ .

<sup>13</sup> Otra referencia a la inmortalidad del alma con respecto a la reminiscencia, aunque en un contexto distinto de indagación, la encontramos en el *Fedón* [72a-78e]. El mito escatológico del *Fedón* describe el destino de las almas en el otro mundo pero no ejemplifica la teoría del recuerdo, como pasa en el *Menón*, a favor de la teoría de la reminiscencia. Aunque en el *Menón* Platón no proporciona prueba o evidencia alguna para aseverar la inmortalidad del alma, en el *Fedón*, sin embargo, sólo asume que esta teoría es verdadera y establece una adaptación de la misma.

II.b) *Menón*: 85d – 86<sup>a</sup>

Este es el pasaje clave para la interpretación antirealista de las ideas. Platón escribe:

–Sócrates: Entonces, ¿[el ayudante de Menón] llegará a conocer sin que nadie le enseñe, sino sólo preguntándole, recuperando él mismo de sí mismo el conocimiento (*epistème*<sup>14</sup>)?

–Menón: Sí. [...]

–Sócrates: Pues, si siempre tuvo [dicho conocimiento], entonces siempre ha [conocido]; y si, en cambio, lo adquirió alguna vez, no será por cierto en esta vida donde lo ha adquirido. ¿O le ha enseñado alguien geometría? Porque éste se ha de comportar de la misma manera con todo conocimiento geométrico y con todas las demás disciplinas. ¿Hay, tal vez, alguien que le haya enseñado todo eso? Tú tendrías naturalmente que saberlo, puesto que [dicho ayudante] nació en tu casa y en ella se ha criado.

–Menón: Sé muy bien que nadie le ha enseñado nunca.

–Sócrates: Y, ¿tiene o no tiene esas opiniones (*doxai*) [verdaderas]?

–Menón: Indudablemente las tiene, Sócrates.

–Sócrates: Si no las adquirió en esta vida, ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?

–Menón: Parece.

–Sócrates: ¿Y no es *ese* el tiempo en que él no era un hombre [con cuerpo y en esta vida]?

–Menón: Sí.

–Sócrates: Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos (*epistèmai*), ¿no habrá estado el alma de él, *en el tiempo que siempre dura* [en todo momento sin fin]<sup>15</sup>, en posesión del saber? Es evidente, en efecto, que durante el transcurso [a lo largo] de todo el tiempo [no instante eterno]<sup>16</sup>, él es o no un hombre<sup>17</sup>.

–Menón: Parece [*Menón* 85d – 86a].

<sup>14</sup> Cabe aclarar que, más adelante en el *Menón*, Platón matiza la dicotomía entre conocimiento científico (*epistème*) y opinión (*dóxa*), al menos en el ámbito práctico; el ateniense escribe: “Por lo tanto, la opinión verdadera (*dóxa alethés*), en relación con la rectitud de obrar (*prós orthóteta práxeos*), no será peor guía que el discernimiento (*phrónesis*); y es esto, precisamente, lo que antes omitíamos al investigar acerca de cómo era la virtud, cuando afirmábamos que solamente el discernimiento guiaba correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que sea verdadera” [*Menón*: 97b-c]. Ciertamente, hay una diferencia desde un punto de vista práctico, puesto “quien tiene el conocimiento acertará siempre; mientras que quien tiene recta opinión, algunas veces lo logrará, otras, no” [97c]. Sin aminorar su importancia, dejemos por el momento esta mención, a razón del tiempo y espacio necesarios para el presente escrito.

<sup>15</sup> También puede ser traducido por “en todo momento” (*tòn aei chrónon*), como sugiere la versión de Olivieri [cfr. Platón, *Menón*, ed. Gredos, *op. cit.*], en el sentido de ser una sucesión de tiempos sin fin.

<sup>16</sup> Otra forma de traducirlo, dice Olivieri, es “a lo largo de todo el tiempo” (*tòn panta chrónon*). A juzgar por la anterior cita, parece que no hay distinción entre eternidad o un tiempo infinitamente continuo y un instante perpetuo. Aunque lo que Natorp quiere enfatizar es justo el momento necesario en que se piensan las ideas.

<sup>17</sup> Quizá sea más claro si pensamos que la extensión del concepto *tiempo* abarca todo *momento* en que el ayudante de Menón es o no hombre.

Siguiendo esta cita, Natorp rechaza que las ideas sean vistas por el alma en un momento previo a su corporeidad, ya que sólo hay testimonio plausible de ser vistas en una *actualidad*: justo cuando el alma está ya en el cuerpo. La pregunta implícita es si puede haber conciencia de conocer sin la presencia de un cuerpo en particular. La respuesta de Natorp es afirmativa, porque dicha conciencia es necesaria, universal y posibilita todo conocimiento. ¿Cómo es esto posible?

En primer lugar, el neokantiano no asevera que las ideas sean independientes de los objetos, eternas e inmutables; pues, de acuerdo con su interpretación, si el ayudante de Menón tiene *ahora*, en un momento concreto de su vida, la capacidad de entender la verdad (de la geometría, en este caso), entonces, su mente está en *ese* momento estructurada para generar verdades *a priori*. Lo cual muestra que hay una estructura inteligible, válida y objetiva de la realidad, accesible por la actividad misma del entendimiento. Es decir: no hay *ser sin pensamiento*, como asevera Cohen, y la necesidad de dicha estructura se implica de la universalidad de la ley objetiva del entendimiento.

A favor de su interpretación, Natorp también cita el *Cármides*. De este *Diálogo*, Natorp infiere la naturaleza del autoconocimiento, del conocimiento de sí mismo; como escribe Platón, “de discernir realmente lo que [se] sabe y lo que no [se] sabe, [...] de la misma manera [se] podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe algo, y, además, qué es lo que cree saber y no lo sabe” [*Cármides*: 167b]. Natorp toma literalmente las palabras de Platón cuando el filósofo ateniense asevera que “no hay un solo saber que no lo es de otra cosa, sino de sí mismo y de los demás saberes” [*Cármides*: 167c]. Es a partir de esta cita que Natorp explica su interpretación de Platón, en conexión con el *Menón*, de la siguiente manera:

[...] Podemos ver [aquí] la doctrina central del *Menón*: conocer como reminiscencia, a saber, el origen del conocimiento de la fuente de la autoconciencia y más concretamente un fundamento supratemporal de la conciencia, que sólo ve una preliminar y final conclusión de esta profundización progresiva del concepto de conocimiento. Y ya hemos indicado especialmente cómo la aparente supresión del autoconocimiento socrático encuentra su verdadera interpretación y su complemento positivo, a saber, en una semejante aclaración de este concepto, que lo vuelve a colocar en un lugar correcto. El autoconocimiento no está en absoluto separado del conocimiento de los objetos, ya que no hay ningún objeto verdadero que no se haya construido en el concepto del conocimiento, de acuerdo con la propia ley del conocimiento. El conocimiento, el *conocimiento puro*, es un concepto por sí mismo *producido*, en el cual sólo el objeto se torna conocido por nosotros. *La ley propia de la conciencia produce el objeto, a saber, como objeto de la conciencia* [Doctrina: 31<sup>18</sup>].

<sup>18</sup> „[...] so kann man in der zentralen Lehre des Meno: vom Wissen als Wiedererinnern, d.h. vom Ursprung der Erkenntnis aus dem Quell des Selbstbewußtseins, und zwar ausdrücklich einem überzeitlichen Grunde des Bewußtseins, nur das vorläufig abschließende Ergebnis dieser fortschreitenden Vertiefung des Erkenntnisbegriffs sehen. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie darin besonders die scheinbare Vernichtung der sokratischen Selbsterkenntnis im Charmides ihre wahre Deutung und ihre positive Ergänzung findet, nämlich in einer solchen Aufhellung dieses Begriffs, die ihn in seine vollen Rechte wieder einsetzt. Selbsterkenntnis ist nun nicht mehr getrennt von der Erkenntnis des Objekts, denn es gibt kein wahres Objekt mehr, das nicht konstituiert würde im Begriff der Erkenntnis, gemäß dem eigenen Gesetz des Erkennens. Erkenntnis, reine Erkenntnis, ist der selbsterzeugte Begriff, in welchem allein der Gegenstand uns gewiß wird. Das eigene Gesetz des Bewußtseins erzeugt erst das Objekt, nämlich als Objekt des Bewußtseins.“ He introducido comillas.

### III. Observaciones finales

En síntesis, Natorp asevera que existe un ámbito objetivo y considera la conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*) como parte de éste, según la cual impone su estructura en dicho ámbito: una estructura articulada, cual conjunto de leyes del entendimiento que son, a su parecer, el reino de las ideas platónicas. Siendo la conciencia la que constituye las ideas, sin embargo, no queda claro de qué manera se realiza toda determinación, es decir, si es a causa de ella misma o debido a las ideas. Natorp no profundiza sobre si hay fases del proceso de determinación epistémica (de haberlas, entonces cabría preguntar cuáles son éstas), ni habla acerca de si hay otras facultades necesarias en dicho proceso. Ciertamente, acepta como condiciones necesarias de las ideas al espacio, al tiempo y a la conciencia del sujeto cognoscente; y, a su juicio, sólo a partir de la conjunción entre conciencia e ideas es posible la determinación en general. Por ello, en efecto, dirá Natorp que es posible “determinar lo que es en sí mismo indeterminado” [*Doctrina*: 120<sup>19</sup>].

No obstante, esta interpretación de Platón no es ni medianamente cercana a Kant, como creía Natorp, por cuanto el pensador marburgués identifica ser con pensar<sup>20</sup>. El filósofo de Königsberg afirma, por un lado, que de la *posibilidad lógica* del pensamiento no se implica lo *real*, ni la *existencia* necesaria ni fáctica del objeto. *Ser* no es un predicado de lo fácticamente real, ni determinación de objeto alguno, sino un predicado gramatical o lógico<sup>21</sup>. Es decir, para Kant, un problema es el estatuto del objeto (*i.e.*, real o existente), en virtud de su percepción conforme a principios del conocimiento objetivo; otra cuestión aparte es la constitución del pensamiento, sus leyes y alcances lógicos.

De acuerdo con Kant, para que un objeto sea real, debe ser *posible* pensarlo bajo ciertas condiciones; esto es: el objeto predicado como real ha de estar interconectado con las *condiciones materiales* de la experiencia, o sea, con la sensación, lo que implicaría su percepción posible; y ha de concordar con las *condiciones formales* de la experiencia, según las formas de la intuición *a priori* espacio-tiempo y las categorías. Todo objeto lógicamente posible, de acuerdo con las condiciones (lógicas) formales del pensamiento, no es necesariamente real. Todo objeto puede ser fácticamente existente, a la vez que necesario, en virtud de estar determinado según condiciones universales de la experiencia; en una interconexión con lo efectivamente real, *i.e.*, en relación con las condiciones materiales y las formales del pensamiento [CRP: A 218/ 266]. Así, para Kant y no para Natorp, del hecho de que algo sea meramente posible no se sigue que sea real.

<sup>19</sup> „[...] die Bestimmung des in sich Unbestimmten.“

<sup>20</sup> A este respecto, una lectura contraria a la que defendemos es la que intenta sostener la reciente generación de Dublín; concretamente, la argumentación propuesta por Dillon [véase: Dillon, John, “The Platonic Forms as Gesetze: Could Paul Natorp have been right?”, Corrigan Kevin y John D. Turner (ed), *Platonisms: Ancient, Modern and Postmodern*, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 191-204], a partir de la particular lectura de Politis, quien afirma que Natorp es fiel seguidor de Kant [véase: Politis, Vasilis, “Anti-realist Interpretations of Plato: Paul Natorp”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 9, Routledge Press, 2001, pp. 47-61].

<sup>21</sup> Este será una conclusión que alejará a Kant de la metafísica dogmática wolffiana; que el filósofo de Königsberg argumenta, de hecho, ya desde 1763 en su texto intitulado *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Ak., Ausg., II: 63 y ss)*, argumento también presente en la *Critica de la razón pura* (1781/1787, A 591/B 619 y ss).

Lo que sí comparte con Kant, sin embargo, es la relación sujeto-objeto, puesto que Natorp explícitamente acepta la existencia de una estructura del mundo, un sistema de leyes *a priori* de la experiencia necesariamente ideal: un antirealismo de las ideas (relacionadas siempre con la mente que las piensa). Su lectura deflacionaria de las ideas la contrasta con la lectura que hizo Aristóteles de Platón, una teoría de las ideas bajo un tipo de idealismo mitigado, e introduce además un ámbito objetivo *a priori* del pensamiento, válido, universal y necesario. Ello lo acerca, en efecto, a un idealismo pero no a uno transcendental.

Natorp sostiene que las ideas no existen independientemente o en sí mismas, pues su realidad (ideal) se establece en virtud de ser, precisamente, pensadas: las ideas no tienen realidad propia ni son independientes de las cosas, ni separadas de ellas ni son más reales que las cosas del mundo sensible. Pese a haber más párrafos donde Platón parece decir lo contrario [por ejemplo: *Hippias mayor*: 287c-d; *Fedón*: 100a-c; *República*: 507a-c, 508c-509b], la premisa central de su tesis es extraída del *Menón*.

Cabe resaltar, también, que la noción de *idea* que usa Natorp es sinónimo de *contenido mental*; no obstante, no considera la dicotomía *idea-cosa* (que, de hecho, Platón mismo objeta y discute [cfr. *Parménides*: 130a-135d]), ni encara la objeción contra la multiplicidad de las ideas [cfr. *Parménides*: 127e-128a].

En conclusión, la interpretación de Natorp sobre la doctrina de las ideas es doble: (1) las ideas de Platón son leyes (*die Gesetzen*), no son cosas en sí; y (2) la doctrina de las ideas versa sobre la posibilidad y constitución del pensamiento *a priori* –y es por ello el preámbulo a una teoría acerca de la naturaleza de la realidad. Así, la lectura de Natorp testimonia un intento por separar la epistemología de la ontología, distanciándose de la versión realista de las ideas, aunque no necesariamente de herencia kantiana. Una interpretación, creo, de interés filosófico por cuanto aporta reflexiones a la discusión sobre la recepción y relevancia de Platón en la filosofía contemporánea.

# Una enmienda ryleana a la teoría cognitiva de las emociones

A Rylean Amendment to the Cognitive Theory of Emotions<sup>1</sup>

Andrés SORIA RUIZ

Universidad de Santiago de Compostela

*andressoriaruiz@gmail.com*

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

Este trabajo presenta una comparación entre los aspectos más básicos de la llamada teoría cognitiva de las emociones y el análisis y clasificación del concepto de emoción llevado a cabo por Gilbert Ryle en *The Concept of Mind*. Mi objetivo es doble. Se trata de mostrar que la propuesta ryleana sobre las emociones i) puede dar cuenta de las principales exigencias planteadas, con razón, desde la teoría cognitiva sobre cualquier teoría de las emociones, y ii) permite solucionar algunos problemas de la teoría cognitiva.

*Palabras Clave:* Emoción, Ryle, disposición, causalidad, evaluación, juicio.

## Abstract:

This paper presents a comparison between the most fundamental aspects of the cognitive theory of emotions and the analysis and classification of the concept of emotion put forward by Gilbert Ryle in *The Concept of Mind*. My aim is twofold. I aim to argue that

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado gracias a una beca de iniciación a la investigación otorgada por la Universidad de Granada durante el curso académico 2011/2012 bajo la supervisión de Juan José Acero. Agradezco sus valiosos comentarios así como los de otros compañeros, como Jon Zaballa o José Ferrer.

Ryle's proposal on emotions i) fulfills the main requirements rightly imposed on any new theory of cognitive emotion and ii) can solve some of the problems of the cognitive theory of emotions.

*Keywords:* Emotion, Ryle, disposition, causality, evaluation, judgment

## 1. Introducción

Mi objetivo en este trabajo es señalar algunos de los problemas que suscita la teoría cognitiva de las emociones y mostrar cómo el análisis del concepto de emoción propuesto por Gilbert Ryle en *The Concept of Mind*<sup>2</sup> podría ayudarnos a solucionar esos problemas, dando cuenta al mismo tiempo del tipo de exigencias que las propuestas cognitivas sobre emociones han impuesto correctamente a toda teoría de las emociones.

Para ello, en la primera sección del trabajo expondré los puntos más relevantes tanto de la teoría cognitiva de las emociones como de la propuesta ryleana. En la segunda sección expondré una serie de críticas a la teoría cognitiva. Estas críticas parten del análisis que la teoría cognitiva realiza de la relación entre los elementos cognitivos que considera esenciales para las emociones y otros aspectos del fenómeno emocional. Finalmente, en la tercera sección, volveré sobre la propuesta ryleana para mostrar cómo puede asumir fácilmente las exigencias cognitivistas, al tiempo que supera las críticas expuestas en la segunda sección.

Una precisión terminológica antes de comenzar: las teorías cognitivas de las emociones hablan unas veces de creencias y otras veces de juicios cuando hacen referencia a los contenidos intencionales de carácter cognitivo relacionados con las emociones. Para mi posición es, en principio, indiferente qué término se use. No obstante, dado que mi argumento tiende a poner el énfasis en los aspectos públicos de los contenidos mentales, usaré el término “juicio”<sup>3</sup>.

### *La teoría cognitiva de las emociones y la propuesta de Gilbert Ryle*

La tesis básica la teoría cognitiva de las emociones es que algún tipo de elemento de carácter cognitivo es central para explicar los fenómenos emocionales. Aspectos no cognitivos asociados a dichos fenómenos, como síntomas fisiológicos o determinadas sensaciones, cumplen en estas teorías un papel secundario. Tales elementos cognitivos son juicios, concretamente, juicios evaluativos. Los juicios evaluativos son aquellos en los que una situación es considerada por un sujeto como perjudicial, beneficiosa, dolorosa,

2 Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*, Londres, Penguin, 2000.

3 Por otra parte, rechazo traducir “feeling” por “sentimiento”, siguiendo a Juan José Acero (Acero, J. J., “Emociones, estados de ánimo y rasgos de carácter”, en Pacho García, J. y Grimaltos, T. (coords.) *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Valencia, Pretextos, 2005, pp. 72-91). El término “sentimiento” denota en castellano una categoría equívoca (Ibid., p. 77). Acero sugiere traducir “feeling” por “sentir”; yo prefiero “sensación” por dos razones: la primera es que “sentir” como sustantivo es menos común que “sensación”; la segunda es que las sensaciones normalmente asociadas a las emociones pueden experimentarse independientemente de estas últimas. El término “sentir” podría sugerir erróneamente que me refiero a algún tipo de sensación característica de las emociones.

peligrosa. La teoría cognitiva de las emociones tiene antecedentes importantes en la tradición filosófica, pero aparece como tal en el panorama filosófico y psicológico a mediados del siglo pasado.

La teoría cognitiva parte de una crítica que afecta tanto a la teoría tradicional de las emociones como sensaciones (a partir de ahora la “teoría tradicional”) como a las primeras propuestas sobre emociones procedentes de la psicología (la hipótesis James-Lange<sup>4</sup>) o las propuestas conductistas sobre emociones: ni las sensaciones o perturbaciones fisiológicas ni la conducta permiten distinguir unas emociones de otras. La razón es que esos elementos, si bien se presentan de forma característica en los fenómenos emocionales, carecen de la variedad y sofisticación de nuestro vocabulario emocional. Para hacer justicia a dicho vocabulario tenemos que atender a los aspectos cognitivos involucrados en las emociones, a saber, los juicios evaluativos.

El papel de los juicios evaluativos en el fenómeno emocional es descrito al menos de dos formas por los teóricos cognitivistas: o bien los juicios evaluativos son las emociones mismas, o bien las emociones son estados psicossomáticos causados por juicios evaluativos. R. Solomon<sup>5</sup> aboga por la primera de estas posibilidades: “An emotion is a basic judgement about our Selves and our place in our world” (Ibid., p. 126). De forma más precisa: “they are not responses to those evaluative judgements but rather they *are* those judgements” (Ibid., p. 127). Tanto sensaciones como aspectos fisiológicos y conductuales de las emociones quedan, en principio, fuera de la definición de Solomon.

Veamos esta definición en juego con un ejemplo: supongamos que estamos en una fiesta y observamos cómo Hugo comienza a sudar, temblar y acaba por salir repentinamente de la habitación, tras lo que consideramos a todas luces como una reacción emocional. Esto ha ocurrido justo después de que Mariano haya llegado a la fiesta con su nueva mascota, un hurón. Aunque por el momento no sabemos a qué se debe la reacción de Hugo, según la definición de Solomon, su ‘emoción’ es la evaluación que Hugo ha hecho de la situación, en este caso, de la llegada de Mariano. Si Hugo ha evaluado la situación como una situación peligrosa debido a un posible ataque del hurón, su emoción es miedo. Si, por el contrario, Hugo ha evaluado negativamente su permanencia en la misma habitación que Mariano debido a que está perdidamente enamorado de él, la emoción en concreto será amor.

W. Lyons<sup>6</sup>, por otra parte, ilustra la segunda de las posibilidades enunciadas. La tesis principal de su teoría *causal-evaluativa* es la siguiente: “X is to be deemed an emotional state if and only if it is a physiologically abnormal state caused by the subject of that state’s evaluation of his or her situation” (Ibid., pp. 57-58). Así pues, a efectos de definición, un estado emocional es un estado fisiológico anormal causado por una evaluación. Sin embargo, Lyons añade: “Both the evaluation and physiological changes are necessary conditions for X being an emotional state, but neither are separately sufficient. Jointly they are”<sup>7</sup>. Volviendo a nuestro ejemplo: la evaluación que Hugo hace de la situación junto al conjunto de sus reacciones es la emoción, y además, el conjunto de sus reacciones son causadas por esa evaluación. Para Lyons, la reacción de Hugo sí está dentro del fenómeno emocional y ha sido causada por su evaluación de la situación.

4 Brevemente, la hipótesis sostiene que los síntomas fisiológicos de las emociones son lo que origina las emociones, y por tanto no se trata de un efecto de las mismas, sino de su causa. Véase James, W. “What is an Emotion?”, *Mind*, Vol. 9, No 34 (Apr. 1884), pp. 188-205.

5 Solomon, R. C. *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett, 1993.

6 Lyons, W. *Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

7 Ídem.

Así pues, parece que el teórico cognitivista se encuentra entre estas dos opciones: o bien considera que los aspectos no-cognitivos del fenómeno emocional son poco importantes, o bien los asocia causalmente a los elementos cognitivos. Como argumentaré más adelante, en el primer caso se encuentra en serias dificultades para distinguir a las emociones de juicios evaluativos no emocionales. En el segundo caso, se ve obligado a atribuir poderes causales a contenidos mentales. No obstante, antes de desarrollar esta idea veamos la propuesta de Gilbert Ryle, contenida en el cuarto capítulo de *The Concept of Mind*. La razón por la que Ryle dedica un capítulo entero a las emociones se enmarca en el objetivo general de la obra: se trata de desmontar el mito cartesiano del ‘fantasma en la máquina’. Los defensores del mito podrían usar la teoría tradicional de las emociones como sensaciones como argumento para defenderlo. El objetivo de Ryle es, por tanto, refutar la teoría tradicional.

La teoría tradicional de las emociones considera que las sensaciones son eventos o sucesos mentales que causan tanto los síntomas fisiológicos como la conducta que asociamos a las emociones. La estrategia de Ryle para criticar esa tesis es un análisis del término “emoción”, que nos muestra tres o cuatro usos distintos. Según Ryle, “emoción” o bien no nombra sucesos, o bien, cuando sí lo hace, refiere a conmociones o sensaciones (“feelings”). Estos últimos sí son eventos mentales, pero no tienen el papel explicativo que la teoría tradicional les atribuye. En el primer caso, “emoción” tiene un significado disposicional y hace referencia a cosas como inclinaciones o motivaciones (“inclinations” o “motives”, traducido como “rasgos de carácter” por J. J. Acero<sup>8</sup>), así como a estados de ánimo (“moods”). En el segundo caso, “emoción” refiere a conmociones (“agitations”), que son episodios de perturbación, o bien a una clase de los síntomas o signos naturales de dichas conmociones: las sensaciones percibidas de forma subjetiva (“feelings”). Sólo tales sensaciones son sucesos mentales en sentido estricto<sup>9</sup>.

En primer lugar, las inclinaciones (o motivaciones) describen el carácter e intereses de las personas: “vanidosa”, “considerada”, “patriótica” o “indolente” son algunos ejemplos. Éstas son, para Ryle, palabras de disposiciones, que no pueden por tanto ser interpretadas como haciendo referencia a sucesos mentales. Lo que hacemos al describir a alguien como vanidoso es explicar su conducta atribuyéndole una disposición. Ser vanidoso es, por lo tanto, ser proclive a comportarse de cierta manera bajo determinadas circunstancias.

Por tanto, y esto será importante más adelante, dentro del esquema disposicional ryleano hay dos sentidos en los que podemos decir que un suceso es explicado: en un primer sentido, volviendo al ejemplo de la vanidad, decimos que una persona se excita al oír su nombre en boca de alguien importante porque es vanidosa. En este sentido, mediante la subordinada causal hacemos referencia a una disposición que explica la conducta de esa persona en tales circunstancias (es decir, al oírse nombrado por alguien importante). No obstante, puesto que una disposición no es un evento o suceso del mundo, sino una hipótesis, no puede ser una causa. Lo que hacemos es explicar la conducta mediante dicha hipótesis. En un segundo sentido, decimos que una persona se excita porque oye su nombre en boca de alguien importante. En este otro sentido, sí hablamos propiamente de una causa,

8 Acero, J. J., “Emociones, estados de ánimo y rasgos de carácter”, op. cit., p. 76.

9 En este punto cabe recordar qué entiende Ryle por disposiciones. Poseer una propiedad disposicional es, según la definición de Ryle, “to be bound or liable to be in a particular state, or to undergo a particular change, when a particular condition is realized” (Ryle, *The Concept of Mind*, op. cit., p. 43). Atribuir una disposición a un objeto es predicar una proposición hipotética general sobre el objeto, que nos explica cómo se comportará dadas unas determinadas condiciones. Las propiedades disposicionales se distinguen, por tanto,

de las propiedades categoriales en que estas últimas no necesitan condiciones o circunstancias especiales para manifestarse.

pues la subordinada causal hace referencia a un hecho del mundo. Ahora bien, sólo podemos entender que semejante hecho tenga como efecto el entusiasmo de esa persona si la describimos como vanidosa. Volveré sobre esta distinción en la tercera sección.

Un esquema similar al que explica las inclinaciones nos permite hablar del papel de los estados de ánimo en la propuesta ryleana. Se trata también de disposiciones, aunque no del mismo tipo que las inclinaciones. No es necesario para mi propósito explicar las diferencias entre estados de ánimo e inclinaciones, basta con señalar que Ryle considera que los estados de ánimo son estados de corta duración que, a diferencia de las inclinaciones, no definen el carácter de una persona.

Finalmente, las conmociones son episodios que pueden ocurrir con ocasión de las manifestaciones de inclinaciones o estados de ánimo. Según Ryle, de entre todos los elementos enunciados hasta ahora las conmociones son las que más propiamente merecen el nombre de emoción. Son conmociones los episodios de alegría, miedo, placer... que ocurren con ocasión de tales actualizaciones, y las sensaciones ('feelings'), producidas por tales conmociones y a través de las cuales las percibimos. Así, el lugar de las sensaciones en la topología ryleana está ligado a las conmociones: las sensaciones son sus signos, sus síntomas. Pero también podrían serlo de una determinada condición física, en lugar de una condición emocional. Por lo tanto, las sensaciones son sucesos mentales, pero no son específicamente emocionales, y no nos sirven para explicar el fenómeno emocional, pues no lo causan.

La propuesta de Ryle no ha sido tomada demasiado en serio desde otras teorías de las emociones, pues generalmente se le ha clasificado dentro de las teorías conductistas. No obstante, más allá de que su 'cartografía' emocional sea totalmente satisfactoria, puede resultar muy útil a la hora de abordar ciertos problemas de la propuesta cognitiva.

### *Algunos problemas de las propuestas cognitivistas*

En la primera sección vimos que hay al menos dos formas de entender el papel de los juicios evaluativos centrales para la teoría cognitiva: o bien los juicios evaluativos son los estados emocionales mismos (R. Solomon), o bien causan los estados emocionales (W. Lyons). Mi objetivo es argumentar que ninguna de estas propuestas puede dar cuenta apropiadamente de la relación entre aspectos cognitivos y aspectos fisiológicos y conductuales.

R. Solomon insiste en la poca importancia que aspectos fisiológicos, sensaciones o conducta tienen para el fenómeno emocional. Solomon argumenta que las sensaciones no son un componente suficiente ni necesario para diferenciar las emociones (Solomon, *The Passions*, op. cit., pp. 97, 118). Este autor sólo es así de tajante cuando se refiere al papel de las sensaciones, pero de sus críticas a las propuestas behavioristas así como a la hipótesis James-Lange podemos inferir que su opinión sobre el papel de la conducta y los aspectos fisiológicos es similar.

Ahora bien, dada la postura de Solomon, nos podemos preguntar: ¿qué tienen de especial determinados juicios evaluativos para que los llamemos 'emociones'? Solomon es consciente de la importancia de esta cuestión: las personas realizamos muchos juicios evaluativos que no pueden ser considerados instancias de emociones. ¿Qué ingrediente hace que un juicio evaluativo sea una emoción? Solomon habla de dos elementos relacionados: para que un juicio evaluativo sea una emoción, tiene que ser relativamente intenso y tiene que involucrar al sujeto que lo realiza. Solomon no profundiza en la relación entre la relativa intensidad de una evaluación y su relación con el sujeto, sencillamente insiste en la importancia del segundo elemento.

La implicación del sujeto en la evaluación se traduce en dos sentidos: en la importancia para el sujeto de aquello que es objeto de la evaluación y en que el propio sujeto es también objeto, en parte, de la evaluación. La razón es que el amor propio y la dignidad personal del sujeto forman parte de la evaluación emocional. De hecho, Solomon los describe como los objetos primordiales o fundamentales de la evaluación: “The ultimate object of our emotional judgement is always our own sense of personal dignity and self-esteem” (Solomon, *The Passions*, op. cit., p. 129).

Ahora bien, este criterio es claramente insuficiente. En primer lugar, decir que las evaluaciones emocionales deben ser relativamente intensas parece tanto como decir que deben ser emocionales, y se trata por tanto de una petición de principio. El segundo de los elementos mencionados por Solomon, a saber, la implicación del sujeto, no parece eliminar la posibilidad de tomar por emociones evaluaciones no-emocionales: una persona puede juzgar una situación como un insulto o una ofensa personal, y en ese sentido, verse involucrado personalmente, sin calificar su evaluación como emocional. El farol o la mala mano que acaba con el patrimonio de una jugadora empedernida no tienen por qué provocar una reacción emocional sencillamente porque todo lo que poseía estaba, en ese sentido, relacionado con ella. Parece que la implicación del sujeto es la clave de las evaluaciones emocionales, pero lo importante de dicha implicación no es el sujeto sin más, sino, como dice Solomon, su amor propio o su dignidad personal. ¡Pero éstas son palabras de emociones a su vez! El segundo de los elementos mediante los cuales Solomon pretende distinguir las emociones de otras evaluaciones lleva también a una petición de principio.

En definitiva, parece que Solomon no consigue explicar la diferencia entre juicios evaluativos emocionales y no emocionales. En última instancia, creo que esto se debe a su apuesta por una definición de las emociones exclusivamente cognitiva.

Veamos otro argumento en apoyo de la postura de Solomon. Como he señalado antes, Solomon piensa que las sensaciones no son un componente necesario ni suficiente para distinguir unas emociones de otras. En apoyo de esta idea nos propone el siguiente ejemplo: una persona puede estar enfadada durante días, semanas o años sin sentir enfado, es decir, sin sentir una sensación concreta de enfado. Solomon añade a esto que sólo podemos atribuir esa persona una sensación concreta de enfado en la medida en que suponemos que está enfadada.

Suponiendo, ante todo, que Solomon no está refiriéndose a una disposición, sino a un episodio más o menos duradero de enfado, su ejemplo funciona si podemos atribuir a dicha persona enfado por otra vía: a través de sus acciones, por ejemplo. Sentir enfado no es una condición necesaria de estar enfadado. Pero algún tipo de indicador lo es, si queremos distinguir ciertas evaluaciones negativas de los episodios emocionales. Si una persona no se comporta como si estuviera enfadada (la misma expresión lo dice), ¿por qué atribuirle enfado? En este sentido, conviene recordar la importante intuición en la que William James basó su hipótesis fisiológica: no es posible concebir el miedo sin tener en cuenta una serie de procesos fisiológicos, una cierta perturbación, tanto ‘sentida’ subjetivamente como medible de forma externa al sujeto. Si hacemos el experimento mental de despojar el miedo de tales componentes, parece que nos quedamos sin la emoción. Si hacemos caso a esta intuición, parece que ciertas perturbaciones fisiológicas son necesarias para hablar de episodios emocionales, y Solomon estaría errando el tiro al prescindir de los elementos no cognitivos en su definición<sup>10</sup>.

10 Esta conclusión *à la* James no se aleja demasiado de la concepción de Ryle sobre lo que él llama conmociones, que son el único tipo de episodio o suceso emocional contemplado en su análisis. Si el ejemplo de Solomon nos habla de un episodio, no parece concebible sin la ocurrencia de ciertas perturbaciones fisiológicas.

No obstante, Solomon sí tiene razón en decir que los aspectos no cognitivos no son suficientes para definir el fenómeno emocional. Como normalmente se argumenta contra la hipótesis James-Lang, nuestro vocabulario sobre emociones es mucho más rico, preciso y variado que las distinciones que podemos hacer prestando atención sólo a los síntomas fisiológicos de los procesos emocionales. Así pues, el diagnóstico apropiado sería el siguiente: ciertas perturbaciones fisiológicas y/o conductuales son elementos necesarios, pero no suficientes, del fenómeno emocional. Es decir, no podemos concebir las emociones sin algún tipo de manifestación perceptible, pero esas manifestaciones no nos permiten distinguir unas emociones de otras.

Vayamos ahora a la segunda opción considerada al principio de esta sección: otra forma de dar cuenta de la importancia de los elementos no cognitivos para distinguir los fenómenos emocionales es considerar que son efectos producidos por las evaluaciones, que son lo característico del fenómeno emocional. Ese es el camino que toma precisamente W. Lyons con su teoría causal-evaluativa. En concreto, las evaluaciones tienen poder causal en dos sentidos: por un lado, causan deseos, y estos causan a su vez acciones; por otra parte, causan directamente perturbaciones fisiológicas.

El principal problema de esta propuesta, tal y como es enunciada por Lyons, es que considera la mente como el “campo secundario de causas especiales” del que habla Ryle (Ryle, *The Concept of Mind*, op. cit., p. 63). Atribuir poderes causales en el mundo externo a ciertos objetos o eventos mentales conlleva el tipo de compromisos metafísicos de los que Ryle intentaba escapar en *The Concept of Mind*.

Lyons es consciente de ese problema, por lo que intenta reconciliar su teoría cognitiva con la propuesta ryleana. Su propuesta, que no desarrolla demasiado, es que los elementos cognitivos de su teoría merecen un análisis disposicional. Los análisis disposicionales, además de proporcionar una proposición hipotética, deben proporcionar también una base categórica o estructural para las actualizaciones concretas de la disposición descrita por la hipótesis. Lyons pone el ejemplo de alguien que se maree en un barco: la disposición a marearse en los barcos debe poder explicarse estructural o categóricamente por un “cierto desequilibrio en el oído interno” (Lyons, *Emotion*, op. cit., p. 59). De igual manera, al analizar un estado mental intencional (en este caso una evaluación) como una disposición, tendríamos que postular algún tipo de factor fisiológico o psicológico como su base categórica. Ese factor sería la causa, tanto de los síntomas fisiológicos emocionales, como de los deseos que causan la conducta emocional.

Hay al menos dos problemas con esta explicación. En primer lugar, solo desplaza el problema: si postulamos un factor no cognitivo como causa última de la fisiología y conducta emocional, nos vemos obligados a responder a la pregunta de cómo ese factor no cognitivo puede causar efectos que sólo pueden ser explicados desde un punto de vista cognitivo.

En segundo lugar, si una determinada evaluación fuera la causa de los aspectos fisiológicos y conductuales de las emociones, entonces las mismas evaluaciones deberían producir los mismos efectos. Pero esto no es así: el odio que dos empleados de una misma empresa (con un puesto similar) sienten por su jefa, si bien puede traducirse en la misma evaluación, no tiene por qué traducirse en las mismas reacciones o acciones. Una de ellas, más valiente, puede que ejerza una venganza secreta, silenciosa y constante gastando

Podríamos interpretar caritativamente que Solomon se refiere a una disposición, pero en ese caso su ejemplo ya no es el de un episodio emocional en el que no concurren sensaciones o perturbaciones fisiológicas. De hecho, si Solomon tomara ese camino se estaría acercando mucho al análisis ryleano, que es el que quiero favorecer aquí.

pequeñas faenas a su empleadora. El otro empleado, más temeroso de posibles represalias, se limita a despotricar contra su jefa en su monólogo interno. Ambos odian a su jefa, pero esa evaluación, aunque sea la misma, no produce los mismos efectos. ¿Por qué? Intuitivamente diríamos que no es sólo la evaluación lo que de alguna forma produce determinadas acciones o reacciones, sino que es esa evaluación junto a los rasgos del carácter y otros muchos aspectos de las personalidades de uno y otro empleado lo que orienta sus acciones. La evaluación nos da la categoría de odio, pero no determina sus manifestaciones.

Considerar la evaluación relevante para una emoción como causa de los aspectos fisiológicos y conductuales de las emociones es un error debido a una confusión sobre el papel de dichas evaluaciones. Los teóricos cognitivistas consideran acertadamente que las evaluaciones son el componente más importante del fenómeno emocional, porque es el componente mediante el cual podemos trazar las distinciones entre emociones que nuestro vocabulario emocional presenta. Pero eso no implica que las evaluaciones deban tener también un papel causal en el fenómeno emocional mismo. En la tercera sección argumentaré cómo podemos retener el poder explicativo de las evaluaciones sin necesidad de atribuirles poderes causales.

En cualquier caso, la estrategia de postular un factor psicológico o fisiológico como contrapartida no mental de las evaluaciones es ajena a la concepción ryleana de las disposiciones. Atribuir una disposición no es necesariamente atribuir una propiedad física. En ese sentido, la analogía con la fragilidad del cristal se rompe. Pero no es el único sentido en que esta analogía no puede mantenerse. Las disposiciones físicas son tales que se ponen de manifiesto de una sola manera (i. e., la fragilidad del cristal se manifiesta en que se rompe): Ryle las llama disposiciones de una sola vía o trayectoria ('single-track dispositions'). Sin embargo, a las disposiciones mentales de las que nos habla Ryle no corresponde un solo tipo de acción. Este es el sentido principal en que las disposiciones físicas como la fragilidad son diversas del tipo de disposiciones que explican la vida mental. Puesto que las disposiciones mentales no se manifiestan en un solo tipo de acción externa, no tiene mucho sentido buscar una contrapartida fisiológica o psicológica que explique causalmente todas sus posibles manifestaciones, porque estas son potencialmente infinitas. Se trata más bien de proporcionar una hipótesis que explique las acciones y reacciones que observamos. Esa hipótesis se expresa en la atribución de una disposición, pero al analizarla comprobamos que no se trata de una propiedad categórica, como ser azul o tener tal o cual estructura molecular.

Así pues, si consideramos insatisfactoria la atribución de poderes causales a las contrapartidas categóricas de propiedades disposicionales (es decir, de las evaluaciones), sólo nos queda atribuir a éstas últimas los poderes causales de los cambios fisiológicos y conductuales. Pero esto sí que es definitivamente incompatible con el análisis de Ryle, puesto que las disposiciones no son eventos, y no pueden ser causas.

*Ventajas de la propuesta ryleana frente al cognitivismo de Lyons y Solomon*

Para ver cómo la propuesta de Ryle puede solucionar los problemas que hemos visto que afectan a las teorías cognitivistas, nos interesa destacar una característica importante de su análisis disposicional: pese a lo que ejemplos como el de la fragilidad puedan sugerir, Ryle no exige que las descripciones de la conducta (que constituyen la base de las adscripciones de disposiciones mentales) excluyan conceptos no naturales. Es decir, tales descripciones pueden contener conceptos de orden social, moral o político, con tal de que hagan referencia a las acciones públicamente observables de las personas, y no a la supuesta corriente interna de sus pensamientos.

Algo similar podemos decir de las emociones como disposiciones. Como veíamos al hablar de la persona vanidosa, ser vanidoso consiste, entre otras cosas, en henchirse de orgullo cuando alguien importante se acuerda de tu nombre. Como es evidente, la propiedad de ser importante es una propiedad marcadamente social. De igual forma, podemos incluir en las caracterizaciones emocionales todas las precisiones conceptuales que nos sugiere la teoría cognitiva, sin importar que se trate de conceptos no naturales. Así recogemos la potencia explicativa que la teoría cognitiva tiene frente a propuestas más simplificadoras o reduccionistas. Las sensaciones, las perturbaciones fisiológicas e incluso la conducta pueden ser la misma para dos emociones que merecen nombres distintos. Las diversas evaluaciones marcarán la diferencia entre tales emociones.

Volvamos al ejemplo anterior sobre la repentina huida de Hugo de la fiesta: el sudor, el temblor y la salida de Hugo de la habitación no nos permiten inferir inequívocamente que le ha asustado el hurón de Mariano: podría ocurrir que Hugo estuviera profundamente enamorado de Mariano, hasta el punto de que no pudiera soportar estar en la misma habitación que él. Pero si podemos añadir de alguna forma la evaluación sincera que el propio Hugo ha hecho de la situación, entonces sí podremos decidir qué emoción atribuirle.

Así pues, las evaluaciones de las que habla la teoría cognitiva nos permiten precisar nuestra interpretación de la conducta, en concreto, de la conducta emocional. Esto no parece contradecir lo postulado por la teoría cognitiva, salvo en lo que respecta al esquema causal que he venido criticando. Pero, como he argumentado aquí, rechazar ese esquema no implica renunciar a las valiosas distinciones que la teoría cognitiva nos permite hacer entre emociones distintas. Si el esquema disposicional ryleano nos permite asumir esas distinciones (y parece que lo permite), habremos recogido las ventajas de una postura cognitivista sin tener que comprometernos con los problemas de los que hemos hablado en la segunda sección.

Por un lado, no necesitamos comprometernos con una definición de las emociones como juicios evaluativos sin más, como hacía Solomon. Las emociones son un complejo de acciones, perturbaciones fisiológicas y contenidos cognitivos que orientan la conducta de diversas formas. Pero ninguno de estos elementos tiene una especial preeminencia sobre los demás: acciones (incluyendo aquellas que expresan evaluaciones cognitivas de alguna u otra forma), reacciones fisiológicas y sensaciones constituyen las diversas pistas que nos permiten hacer inferencias sobre las diversas emociones que afectan a las personas.

Por otra parte, frente a la teoría causal-evaluativa de Lyons, un esquema como el de Ryle propondría una concepción más apropiada de las relaciones causales involucradas en el fenómeno emocional. Las evaluaciones no deben considerarse como causas de la conducta, sino que deben contarse entre las premisas que nos permiten hacer inferencias apropiadas sobre la conducta de las personas, incluida su conducta emocional.

Las verdaderas causas de la conducta y los aspectos fisiológicos de nuestros episodios emocionales deben ser, como indica el esquema de Ryle, eventos en el mundo real. Volviendo al ejemplo de nuestro amigo Hugo: cuando Mariano llega a la fiesta con el hurón y Hugo sale pitando, al menos dos evaluaciones son apropiadas. O bien Hugo está enamorado de Mariano, o bien tiene miedo de los hurones. En ambos casos, esa es la razón, pero no la causa, de que se haya puesto a temblar y sudar y haya salido de la habitación. La causa de sus perturbaciones y acciones es la llegada de Mariano con el hurón, que es un suceso en el mundo, y puede por lo tanto ser una causa. Las evaluaciones pertenecen al ámbito de las razones, no de las causas.

El esquema ryleano permite así establecer una relación causal, no entre evaluaciones y perturbaciones fisiológicas, sino entre ciertos sucesos del mundo y dichas perturbaciones. Esto requeriría un desarrollo más detenido, pero al menos podemos señalar lo siguiente: si ya es bastante misterioso que las personas tengamos ciertas reacciones fisiológicas cuando nos enfrentamos a situaciones que parecen tan poco apropiadas para tales reacciones (estoy pensando en que tengamos el mismo tipo de reacción ante la persona amada y ante el peligro, por ejemplo), al menos el esquema de Ryle no contribuye al misterio estableciendo relaciones causales todavía más misteriosas entre tales reacciones y nuestros pensamientos y deseos

# El secuestro del sujeto contemporáneo. De Karl Mannheim (ideología) y Mario Perniola (sensología) al riesgo del extravío antropológico en el siglo XXI

The kidnapping of contemporary subject.  
From Karl Mannheim (ideology) and Mario Perniola (sensology) to  
anthropological risk of lost in the 21th century

José BARRIENTOS RASTROJO

Universidad de Sevilla / Universidad de Santiago de Compostela  
*barrientos@us.es*

Recibido: 23/11/2012  
Aprobado: 23/04/2013

## Resumen:

Este trabajo explica la categoría *ideología* a partir de la obra *Ideología y utopía* de K. Mannheim, la extrapola al ámbito de los sentimientos desde la propuesta *sensológica* de M. Perniola (*Del sentir*, 2002) y, finalmente, desciende a los peligros de la ideología y la sensología cuando ambos fenómenos conducen a un rapto del ser humano. Evitados los riesgos del secuestro, se proponen líneas que abran la posibilidad de un sujeto contemporáneo que aprehenda las nociones citadas (ideas y sentimientos) de forma autónoma.

*Palabras clave:* Ideología, sensología, ordo amoris, Karl Mannheim, Mario Perniola

## **Abstract:**

This paper explains the category of *ideology* from Karl Mannheim's *Ideology and Utopia*. It takes it to feelings universe from *sensological* M. Perniola's proposal (*Del sentir*, 2002) and it deepens the dangers of ideology and sensology related to the human being kidnapping. After avoiding risks of mentioned kidnapping, there are put forward new ideas that open a contemporary subject that apprehend cited notions (ideas and feelings) in an autonomously way.

*Keywords:* Ideology, sensology, ordo amoris, Karl Mannheim, Mario Perniola

Dentro de unos años, en el interior de las masas triunfará el individualismo. Ahora cada individuo se siente ahogado, hundido en la masa, arrollado por ella con anulación de su ser. Lo que, por cierto, equivale a constituir masas de cadáveres.

Carlos DIEZ FERNÁNDEZ, *Castidad, impulso, deseo*<sup>1</sup>

## **1. Karl Mannheim: el secuestro ideológico**

### *1.1. Incardinación de la sociología del conocimiento y de Karl Mannheim*

Karl Mannheim nace en Hungría en 1893 y muere en 1947 en Londres. Se traslada al *London School of Economics*, tras haber impartido docencia en la Universidad de Heidelberg y la de Friburgo, debido al peligro que corre su vida tras la ocupación nazi. Sería conocido por incardinarse en un movimiento, la sociología del conocimiento, iniciado por Karl Marx, Friedrich Engels<sup>2</sup> y por Max Scheler<sup>3</sup>. Tal campo disciplinar alcanza influencias notables en la crítica de la construcción del saber médico en Michel Foucault<sup>4</sup> o Thomas Szasz<sup>5</sup> o en la teoría de construcción de verdades científicas de obras clave como *La estructura de las revoluciones científicas*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Diez Fernández, C., *Castidad, impulso, deseo*, Madrid, Morata, 1930, p. 52.

<sup>2</sup> La ideología alemana explicita la influencia de la estructura de clases en la configuración del conocimiento de cada grupo (cfr. Marx, K. – Engels, F., *La ideología alemana*, Madrid, Visión libros, 2002).

<sup>3</sup> El interés por ese campo aparece en la última época scheleriana, si bien es destacable el "Ensayo de una sociología del conocimiento" que aparece en *Sociología del saber* (cfr. Scheler, M.: *Sociología del saber*, Madrid, Revista de Occidente, 1935).

<sup>4</sup> Cfr. Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 2002. Véase un desarrollo de la idea de razón y su emasculación en la contemporaneidad en Foucault, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, volúmenes I y II, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.

<sup>5</sup> Cfr. Szasz, T., *The Myth of Mental Illness*, New York City, Harper and Rows, 1974.

<sup>6</sup> Cfr. Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Como crítica al absolutismo, al universalismo, a la autosuficiencia y al objetivismo inherente a los modelos cartesianos, positivistas-comtianos y hegelianos de la verdad, la sociología del conocimiento recupera la dimensión subjetiva y relacionista (no relativista), pues deriva la verdad de comunidades circunscritas histórica y espacialmente.

Siguiendo el citado itinerario, el propósito de Mannheim “no es investigar la forma en que aparece el pensamiento en los libros de lógica, sino en [investigar el modo en que la reflexión] funciona en la vida pública y en la política, como instrumento de acción colectiva”<sup>7</sup>. El criterio coherentista o de adecuación aristotélico periclita subyugado a un criterio pragmatista basado en el conocimiento proporcionado por el contexto. Así, la labor del epistemólogo no puede enclaustrarse en el despacho sino respirar el “marco de la situación histórico-social”<sup>8</sup> donde ha surgido. Por ello, en palabras de Louis Wirth, el objeto de la sociología del conocimiento pasa, en primer lugar, por “aclarar el problema de cómo los intereses y los propósitos de ciertos grupos sociales hallan su expresión en ciertas teorías, doctrinas y movimientos intelectuales” y, en segundo, por “hacer un análisis sistemático de la organización de las instituciones que sirven de armazón al desarrollo de la actividad intelectual”<sup>9</sup>.

### 1.2. El conocimiento cooperativo

La conciencia de la influencia cognoscitiva del colectivo sobre cada ciudadano suscita la idea de un agente del pensamiento social que nos determina heterónomamente. *Ideología y utopía* lo describe en los siguientes términos:

No son los hombres en general los que piensan ni siquiera los individuos aislados, sino hombres que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común<sup>10</sup>

Estas aseveraciones no apremian un lineamiento claro de secuestro de la dimensión ideológica de la persona por una aristocracia (e incluso plutocracia) intelectual, pero abren la posibilidad de que sea así. No se genera una construcción social del conocimiento ajeno a un operador humano poderoso sino que se acepta, modernamente, que quienes fraguan el saber son *hombres que pertenecen a ciertos grupos*.

La fusión de horizontes de Gadamer aceptaba un exceso del conocimiento desde la perspectiva del sujeto, puesto que incluso el lenguaje es algo que supera la acción de un único sujeto. Sin embargo, *Verdad y método* no da juego a la emergencia de un poder desde el que se gestase la verdad; es más, el respeto impuesto por la crítica a la modernidad hace dudar de que en la obra del filósofo alemán se asista a un sujeto en el campo de la persona que comprende o escucha. El acto hermenéutico se comprende como el encuentro de dos horizontes. Tales horizontes parten de individuos, si bien el acto de comprensión compete más a la fusión de esos orbes que a dos intencionalidades individuales que hablan desde sí mismas<sup>11</sup>. Esta circunstancia aleja a Gadamer del marco manheimiano que asume la *cristalización de experiencias de cierto grupo*, base del saber de la masa:

<sup>7</sup> Mannheim, K.: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>9</sup> Wirth, L., *Introducción en Mannheim, K.: Ideología y utopía*, op. cit., p. xxx.

<sup>10</sup> Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 3.

<sup>11</sup> Cfr. Gadamer, H.G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp.453-455.

Porque vemos el mundo y ciertas cosas del mundo en la misma forma que éste los ve (esto es, con el sentido que el grupo les presta). Cualquier concepto, cualquier significado concreto, contiene la cristalización de las experiencias de cierto grupo<sup>12</sup>

El panorama se agrava cuando el autor realiza la clásica fusión entre pensamiento y palabra: “El más leve matiz del sistema total del pensamiento reverbera en la palabra individual y en los sutiles significados que la acompañan”<sup>13</sup>.

### *1.3. Manipulación y posesión*

Puesto que el conocimiento se hace deudor de elementos sociales, el control de esos componentes facilitaría el dominio, abierta o clandestinamente, del grupo que lo atesore. Los absolutismos de diversas organizaciones sociales atisbaron esa oportunidad antes del nacimiento de la sociología del conocimiento y aplicaron con presteza sus principios. Por una parte, la religión consiguió la dirección de las conciencias de la Edad Media europea siendo la mediación de un amplio sector del conocimiento de la época. Por su lado, la modernidad avanza en el juego ideológico, pues traslada la jurisdicción cristiana a la ciencia y la política. La segunda subyuga a la primera y utiliza su reconocimiento social para imponer sus dictados (esta será la base de la crítica foucaultiana durante el siglo XX): si las aseveraciones del gobernante eran legitimadas por los científicos, la reprobación resultaba hercúlea<sup>14</sup>. El mecenazgo gubernativo del científico pasó, de este modo, por una prostitución ideológica, según explica Mannheim.

El matrimonio no duraría mucho, pues el estado imponía férreas barreras que rompían con el espíritu independiente, imparcial y de tendencias objetivas de la ciencia. De hecho, tales manipulaciones, una vez descubiertas, acabarían por destruir la credibilidad en el especialista. Esta es una de las bases de la crisis de la ciencia del siglo XX<sup>15</sup>. Además, la quiebra de la estabilidad proporcionada por una verdad más atenta a motivaciones ideológicas que científicas sienta las bases para la sociología del conocimiento. “Apareció en el espíritu público la tendencia a descorder el velo que ocultaba los motivos «situacionales» inconscientes del pensamiento de un grupo”<sup>16</sup>. De hecho, el desvelamiento de esta situación es la que da título a la obra manheimiana: la quiebra de la *ideología* a través de las revoluciones *utópicas*.

Habremos de matizar que el patrocinio del aparato científico por las instancias de poder no estuvo siempre tejido de intenciones manipuladoras; véanse, en ese sentido, las relaciones de humanistas y filósofos con la nobleza en la modernidad: Descartes con la reina Isabel de Bohemia<sup>17</sup>, Leibniz con la reina Cristina<sup>18</sup>, Voltaire con la nobleza francesa<sup>19</sup> o incluso las acciones políticas de Ortega y Gasset por salvar la circunstancia española<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 19-20.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>14</sup> Cfr. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 33.

<sup>15</sup> Cfr. Feyerabend, P., *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Folio, 2000.

<sup>16</sup> Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 35.

<sup>17</sup> Cfr. Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999.

<sup>18</sup> Cfr. Leibniz, G.W., *Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza, 1989.

<sup>19</sup> Cfr. Savater, F., *El jardín de las dudas*, Barcelona, Planeta, 2003.

<sup>20</sup> Puede ampliarse este estudio con la explicación de Fontán de la acción de los humanistas en la corte en su libro *Príncipes y humanistas* (cfr. Fontán, A., *Príncipes y humanistas*, Madrid, Marcial Pons, 2008. De hecho, las

#### 1.4. Ideología y utopía. Definiciones

La acepción inicial mannheimiana de ideología no es sensible a la fusión con el poder constituido. Los ideólogos se encargaban de crear y estudiar ideas fueran, éstas, acordes o adversas al gobierno. De hecho, los ideólogos se opusieron a Napoleón, pues criticaron su régimen y “sus imperiales ambiciones”<sup>21</sup>.

Más tarde, la concepción cambia, puesto que la neutralidad de la pareja ideología y utopía genera cosmovisiones opuestas: una desea mantener el orden establecido y la otra litiga contra “el estado real dentro del cual ocurre”<sup>22</sup>. Descendiendo a las utopías, se explicita que “sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época”<sup>23</sup>. Ahora bien, no es descabellado pensar que el utópico se asimile con su enemigo, pues su ascenso al poder la hace caer en ideología<sup>24</sup>. Sólo un compromiso existencial por una anarquía demoledora constante evita la traición.

Utópicos e ideólogos coinciden en un punto: la ceguera delante de las posturas que le son ajenas<sup>25</sup>.

El concepto ideología refleja [...] que los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación que, sencillamente, son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación. [...] El concepto de pensar *utópico* refleja [...] que algunos grupos oprimidos están intelectualmente tan interesados en la destrucción y en la transformación de determinado orden social que, sin saberlo, sólo perciben aquellos elementos de la situación que tienden a negarlo. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad<sup>26</sup>

*Ideología y utopía* apunta varias taxonomías para la ideología. Se destaca la distinción entre ideología particular y total. La particular corresponde a los grupos que presentan “disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla [a la realidad] sin perjudicar sus intereses”<sup>27</sup>. Este marco concuerda con los cursos de acción de los poderosos que movilizan al pueblo según intereses personales. La ideología total se da “cuando estudiamos las características y la composición de la *total estructura* del espíritu de nuestra *época* o de este *grupo*”<sup>28</sup>. El primer caso se vertebra sobre la *psicología* del ideólogo o embaucador, la segunda se funda en el plano *noológico*, es

relaciones entre filosofía y el poder en los últimos tiempos persiguen en algunos autores el trabajo por mejorar las condiciones democráticas del sujeto sin que eso suponga un apoyo parcial a partidos políticos. John Dewey, Paulo Freire o Matthew Lipman son claros exponentes de un trabajo educativo-filosófico que, sin caer en una ideología subyugada al poder, han desarrollado una reflexión en esta línea.

<sup>21</sup> Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 63.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>23</sup> *Ídem.*

<sup>24</sup> Éste es el recorrido que suelen realizar todas las sociedades según María Zambrano (cfr. Zambrano, M., *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Ediciones Morata, 1996) y Charles Peirce (cfr. Peirce, Ch., *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 175-199).

<sup>25</sup> La ideología provoca que “el sujeto que piensa y concibe no acierta a advertir la incongruencia de sus ideas con la realidad, porque se lo impide todo el cuerpo de axiomas que entraña el pensamiento social e históricamente determinado” (Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 171).

<sup>26</sup> Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 35-36 y 174.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>28</sup> *Ídem.* Las cursivas son nuestras.

decir, se basa en el descubrimiento de la semiótica de los contenidos ideológicos<sup>29</sup>. La derivación de la ideología particular hacia la total (basada en un aumento de poder del individuo sobre los grupos) es concordante con la tesis ideológica, es decir, la proclividad del ideólogo a dominar según sus caprichos a comunidades más extensas. El modelo educativo correspondiente a esta manipulación ideológica es la que dibuja con maestría en su *Pedagogia do oprimido* cuando distingue la educación bancaria y de la dialógica dialógica<sup>30</sup>. Las notas esenciales de la misma se recogen en el siguiente texto:

O educador é o que educa; os educandos, os que são educados; o educador é o que sabe; os educandos, os que *não sabem*; o educador é o que pensa; os educandos, *os pensados*; o educador é o que *diz a palavra*; os educandos, os que *a escutam docilmente*; o educador é o que disciplina; os educandos, os disciplinados; o educador é o que *opta e prescreve* sua opção; os educandos os que *seguem a prescrição*; o educador é o que atua; os educandos, os que *têm a ilusão de que atuam*, na atuação do educador; o educador escolhe o *conteúdo programático*; os educandos, jamais são ouvidos nesta escolha e se acomodam a ele; o educador identifica a *autoridade* do saber com sua autoridade funcional, que *opõe* antagonicamente à liberdade dos educandos; estes *devem adaptar-se* às determinações daquele; o educador, finalmente, é o *sujeito* do processo; os educandos, meros *objetos*<sup>31</sup>

### 1.5. Conclusión: el secuestro consentido ideológico

*Ideología y utopía* instaaura las raíces de un secuestro de la dimensión ideacional-argumentativa del sujeto contemporáneo. La incautación de la autonomía se opera por medios sutiles, pues la persona llega a no ser consciente del robo de sí mismo y desiste de recuperar su ser. Es más, en algunas ocasiones, como indica Freire, el individuo vive en la ilusión de una autodeterminación mientras que la realidad en el engaño en la elección. Todas las alternativas se encuentran dentro del marco sistémico del opresor impidiendo el pensamiento creativo y la visión del afuera.

De hecho, queda expedita la vía para individuos que agradezcan su letargia ideológica, pues los beneficios no son pocos: evita tomar decisiones con las fases de inquietud existencial que implica, queda protegido de la inestabilidad de la crisis personal y del miedo al error y, en suma, se exonera de la hercúlea tarea de construirse a sí mismo.

El secuestro ideológico tolerado no debería determinar un secuestro de las dimensiones esenciales de la persona, puesto que sería posible una desavenencia entre el pensar y el sentir del sujeto. Así, su volición podría estar determinada por sus emociones y desatender a sus ideas. El peligro aumenta cuando el marco mannheimiano se traslada a los sentimientos. Éste será el eje del libro *Del sentir* escrito por Mario Perniola.

<sup>29</sup> Cfr. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 52.

<sup>30</sup> Un buen análisis de las dimensiones emancipadoras de la educación freiriana se puede encontrar en Barros, R., *A Educação Social e Permanente de Adultos (ESPA) como um Quefazer Filosófico Transformador de Situações-limite*, *Revista Internacional de Filosofia Aplicada HASER*, 3 (2011), pp. 77-107.

<sup>31</sup> Freire, P., *Pedagogia do oprimido*, São Paulo, Paz e Terra, 1994, p. 47. Las cursivas son nuestras.

## 2. Mario Perniola: el secuestro sensológico

### 2.1. Mario Perniola y la sociedad del sentir

Mario Perniola, nacido en Asti (Italia) en 1941, es catedrático en la Universidad de Roma II. Sus publicaciones, dedicadas al campo de la estética, han trascendido las fronteras de su país. *Del sentir*, publicado por vez primera en 1991 y traducido al español en 2008, introduce al lector en un concepto deudor del anterior: la sensología. “El concepto de sensología es un neologismo que parte del de ideología de Marx”<sup>32</sup>. Sus bases son conscientes del secuestro al que induce los análisis de Mannheim y de la sociología del conocimiento<sup>33</sup> y se trasladan desde el campo de la gnoseología al estético-afectivo. Con agudeza, Perniola destaca la preponderancia del sentir sobre el pensar y el actuar en la contemporaneidad; así, si el trasvase entre los campos propuestos es real, las consecuencias alcanzarían además al universo de la antropología.

### 2.2. Lo ya sentido

La teoría que subyace a la sensología derriba nuestra capacidad creadora de sentimientos a la luz de los objetos externos. En el pasado, cada objeto determinaba sentimientos dispares en diferentes sujetos. Perniola indica que, en la actualidad, esto no es factible puesto que el paquete objetual incluye el tipo de sentimiento que se ha de sentir frente a él:

Para nuestros abuelos, los objetos, las personas, los sucesos estaban para ser sentidos, les hacían vivir una experiencia interior, que les causaba alegría o tristeza [...]. Mientras que, para nosotros, los objetos, las personas y los sucesos son algo ya sentido, que nos absorbe con una nota sensorial, emotiva y espiritual determinada de antemano<sup>34</sup>

La *perplejidad emocionada* ante una aurora boreal, la *incertidumbre* ante la presencia de un objeto estelar no identificado una noche despejada y estrellada, la *ira* ante quien defiende a un dictador, el *anhelo goloso* delante del último *gadget* tecnológico, el *goce estético* manifestado frente al *Discóbolo* de Mirón, la *fascinación* impuesta por el último producto hollywoodiense, la *impotencia* engendrada por la postrera decisión caprichosa de un superior o el *desaliento* nacido de una ruptura afectiva son moldes repetidos por generaciones y adosados a cada objeto. No sólo se nos impone la realidad del objeto sino el marco desde el que tenemos que sentirlo. La homogeneización de nuestra sociedad reduce la multiplicidad del sentir y la estandariza. De modo que, podría defender Perniola, se justifica el argumento de aquellos jóvenes de treinta años que dicen conocer íntegramente el sentimiento de los de quince delante del último acontecimiento musical, pues aunque el objeto (o sujeto) cambie el motor del sentir es idéntico al que él padeció década y media atrás.

<sup>32</sup> Perniola, M., *Del sentir*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 16.

<sup>33</sup> “En la esfera del pensamiento, ya se había reemplazado el pensar por lo ya pensado, y, en la de la actividad, el hacer por lo ya hecho. La ideología ha sido lo ya pensado que ha liberado al hombre del esfuerzo y de la responsabilidad de pensar y de no pensar, de la alternativa entre la Ilustración y la fe, ofreciéndole un conjunto de opiniones y de doctrinas elaboradas” (Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 30).

<sup>34</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 28.

No sólo no hay variaciones interindividuales de las estructuras de los sentimientos (todos los sujetos sienten lo mismo delante de idénticas impactos sensibles) sino que éstos se reducen a un elenco limitado de los mismos.

La imposibilidad de la novedad sentimental es prometedora para aquellas ciencias que buscan copiar los sentimientos de los seres humanos en sus autómatas. Tal es el caso de la cibernética. La limitación del número de sentimientos y de sus fases estandarizadas permitiría su cifrado en lenguaje informático y su expresión idéntica a la de la persona. Así, el engaño a las personas por parte de lo virtual no se abre en el campo de la utopía<sup>35</sup>.

La estandarización reduccionista no provoca la *indiferencia* emocional, puesto que el planteamiento sensológico no hurta el hecho de sentir. “La distinción no se establece entre la participación emotiva y la indiferencia, sino entre lo que aún está por ser sentido y lo que ya se ha sentido”<sup>36</sup>. La experiencia se asemeja a “una especie de limbo en el que ya se conocen las sensaciones de bienestar y malestar psicofísico”<sup>37</sup>.

La *acción* sentiente del nuevo sujeto, que se nos antoja más como un *padecimiento* emocional alienado, se restringe a “enfaticar”<sup>38</sup> o “reafirmar”<sup>39</sup> el sentir, no a crearlo, aceptarlo, negarlo, cargar con su peso o comprometerse con él.

Este panorama concluye en puntos ventajosos y en inconvenientes. Por un lado, “ya no le corresponde a la subjetividad individual el honor de pasar en primera persona y sin protección por esta experiencia”<sup>40</sup>. La pérdida de esta dimensión apunta a un primer atisbo del secuestro del sujeto. Éste se construye a sí mismo a partir de la conmoción existencial de las experiencias<sup>41</sup> y éstas quedan programadas (pues cada objeto lleva adosado su paquete de sentimientos estandarizado), es decir, “el sentir ha adquirido una dimensión anónima, impersonal y socializada que reclama ser reafirmada”<sup>42</sup>; consiguientemente, será un agente externo el que determinará no sólo el sentir sino la constitución ontológica del sujeto.

Por otra parte, se libera al sujeto “de la carga, del esfuerzo, de la responsabilidad de la atención, de la elección, de la aplicación, para que no derroche la ingente cantidad de energías que se consume al sentir ni se pierda en el marasmo de objetos, personas y sucesos que pasan sin ser sentidos”<sup>43</sup>. “El individuo ya no padece para atesorar un interior que el mundo desconoce, para ser, por decirlo de otro modo, como las llamadas *almas bellas*, que se sentían atormentadas y vejadas por cualquier cosa”<sup>44</sup>.

<sup>35</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 66. Ése es el caso de los robots sociales descritos por Sherry Turkle en diversos artículos y en entrevistas como “Social robots raise moral, ethical questions” (cfr. Shapiro, A., “Social robots raise moral, ethical questions” (March 11, 2011), disponible on line en <http://www.npr.org/2011/03/11/134448276/Social-Robots-Raise-Moral-Ethical-Questions> y Turkle, S., *The second self. Computers and the human spirit*, Massachusetts, MIT Press, 2005). La asimilación de esta limitación emocional y los avances cibernéticos promueven que el *engaño* sea total, al punto de que los clientes de diversas residencias chinas prefieren autómatas bien codificados que cuidadores humanos.

<sup>36</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p.28.

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

<sup>38</sup> Ibid, p.28.

<sup>39</sup> Ibid, p.29.

<sup>40</sup> Ídem.

<sup>41</sup> Hemos analizado la creación del sujeto a partir de la categoría de experiencia en nuestros artículos “La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión” (*Themata*, número 44, 2011, pp. 79-96) y “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana” (*Endoxa*, 2010, número 25, pp. 279-314).

<sup>42</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 29.

<sup>43</sup> Ídem.

<sup>44</sup> Ibid, p. 40.

El esquema de *Del sentir* se nos acerca al del sujeto que se encuentra en un parque de atracciones donde sabe qué sentir le va a proporcionar la incursión en cada atracción. En cierto sentido, se matiza el riesgo, por la seguridad a que se somete, pero no se elimina totalmente, porque en tal caso no sería posible que la emoción se actualizase. “El fenómeno de lo ya sentido no equivale en absoluto a un enfriamiento, a un debilitamiento o a una merma del sentir. Consiste en la socialización de la sensibilidad y de la afectividad, y, por ende, en el surgimiento de un modo diferente de sentir”<sup>45</sup>. Si bien, el desasosiego surge cuando nos apercebimos de que, en ese parque, no hay posibilidad de creación del propio sentimiento y que quien ha determinado qué hemos de sentir en cada atracción no somos nosotros mismos. En síntesis, la alienación sensológica comienza a llamar a la puerta.

### 2.3. De la ideología a la sensología: socialización del sentir

La sensología y la ideología se cruzan cuando Perniola exige al sujeto que se afilie a “un conjunto de ideas ya pensadas y que se obligue a una relación de solidaridad emotiva con los intereses de una colectividad dada”<sup>46</sup>.

La victoria de la ideología y de la sensología consiste en la ausencia de coerción para fraguar esta inserción del individuo, esto es, ganar la batalla sin entrar en el campo de combate. Quien ha de justificarse no es el poderoso sino el heterodoxo que se niega a asumir los dictados de la mayoría y quien es reducido al marbete de *raro*.

Según Perniola, la ideología pende de los “elementos emotivos, afectivos y sensitivos, que son fundamentales para que la balanza de la opinión se incline hacia su lado”<sup>47</sup>. La sensología estudia estos conceptos no suficientemente indagados por la sociología del conocimiento.

La conclusión del autor italiano no queda en una negación del sentimiento, como vimos más arriba, sino en una socialización de la misma, esto es, en una educación sentimental, que, a diferencia de la propuesta por Schiller, nos indica qué se ha de sentir en relación con cada acontecimiento.

Una concreción de la teoría aparece en las relaciones de ayuda, de índole psicológica o pedagógica, que determinan el contenido del sentimiento o del pensamiento sano frente a los disfuncionantes. Promoverían un modelo afectivo y un compendio argumental basado en una antropología normativa de lo sano<sup>48</sup>. Estos especialistas diseñan cursos para aprender a sentir *adecuadamente* el cariño de la pareja o para descubrir lo la felicidad auténtica y con respecto a qué instancias ha de relacionarse<sup>49</sup>.

En un sentido opuesto a este reduccionismo sensológico, corren aquellas prácticas que ayudan a que el sujeto descubra sus *propias* ideas o sentimientos como la Filosofía Aplicada, que respeta y fomenta la autonomía. Vinculada con el pensamiento de la filósofa española María Zambrano<sup>50</sup>, se asevera, entre otros asertos, que filosofar consiste en *descifrar el sentir originario*. Añadamos que debería ser el propio, el creado por uno

<sup>45</sup> Ibid, p.47.

<sup>46</sup> Ibid, p.83.

<sup>47</sup> Ídem

<sup>48</sup> De aquí, no debería alcanzarse la inferencia de una oposición a estas disciplinas en todos los casos.

<sup>49</sup> Si estos cursos no se basan en una estrategia mayéutica y de descubrimiento de la verdad inherente a cada persona, serán ideológicos, puesto que determinan e imponen el contenido material de la felicidad o del amor auténtico en lugar de ayudar a los sujetos a crear/descubrir su respuesta personal. Ni que decir tiene que los cursos que no se adhieran a estas finalidades alienantes no tienen el peligro de despeñarse en este precipicio.

<sup>50</sup> Cfr. Barrientos Rastrojo, J., *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2009.

mismo, el que pertenece a cada individuo y aquel cuyo descubrimiento coincide con la conquista del propio ser. Sin duda, un proceso lejano a la máxima sensológica: “todo debe ser experimentado por todos en la forma de lo ya sentido”<sup>51</sup>.

#### *2.4. La moneda viviente y la caída de las acciones de la vocación*

Perniola traslada el sentir sensológico a la imagen de una moneda. Se enfatiza el valor de cambio sobre la dimensión esencialista propia y distinguida de cada sentimiento.

Además, se compara la *pluralidad* de objetos con la *univocidad* de la moneda. Con un billete de quinientos euros se puede acceder a un viaje, un ordenador o una cena en un restaurante de lujo para cuatro personas. Se reduce el cromatismo que ayer se insertaba en la creatividad que el sujeto imprimía en cada sentimiento.

La moneda tiene un precio pero se pierde el valor irisado de la multiplicidad por la que permite canjearla. Eso es lo que se ha perdido apocopando todo sentir en una moneda. El sentir de nuestros abuelos poseía un valor, el de la sensología tiene un precio.

Se infiere de esta teoría el “divorcio entre el sentir y la vocación”<sup>52</sup>. Antes, los sentimientos eran inéditos, se iban creando (y descubriendo) en un itinerario propio e intransferible y determinaban el estilo ontológico de cada persona. Ahora, la compra de un destino no está determinada por una selección basada en una llamada interna y como un destino<sup>53</sup> ajeno a determinaciones sociales del poderoso. Aun más inquietante que ello será que los “mejores” sentimientos (y los más apreciados) quedan determinados por el agente ideologizador.

#### *2.5. Conclusiones sensológicas. Sentir extrañado y desplazamiento de la pregunta*

En los advenedizos instantes en que el sujeto recupera su sí mismo, percibe la magnitud de lo que ha perdido: percibe “un sentir extrañado que por definición no le pertenece ni jamás podrá pertenecerle íntimamente”<sup>54</sup>, puesto que no ha creado su sentir sino que se lo han impuesto como si un ropaje usado normalizado y normalizante.

María Zambrano se congratulaba de que la democracia es el punto de partida para que la historia no estuviera en manos exclusivas de los poderosos: *hasta ahora, la historia la hacían solamente unos cuantos, y los demás sólo la padecía*. Gracias al ascenso de la conciencia social, “la historia la hacemos entre todos”<sup>55</sup>. Este optimismo se quiebra a la luz de Perniola: “la pregunta de quién siente es reemplazada definitivamente por la de quién administra y gestiona la circulación de lo ya sentido”<sup>56</sup>. Nuevamente, hay un foco elitista que diseña el sentir, el resto del pueblo es pura repetición pasiva de los dictérios del arquitecto opresor.

<sup>51</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 126.

<sup>52</sup> *Ibid*, p.56.

<sup>53</sup> Zambrano, M., “La vocación de ser maestro” en Zambrano, M.: *Filosofía y educación*, Málaga, Ágora, 2007.

<sup>54</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 58.

<sup>55</sup> Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 1996, p.19.

<sup>56</sup> Perniola, M.: *Del sentir*, op.cit., p. 67.

Si el sentir depende de la historia cultural, de prejuicios que no buscan inclinaciones maquiavélicas y beneficiosas para un grupo vivo específico, no habría nada peligroso salvo la pérdida de nuestra capacidad demiúrgica para la construcción del sentir. Ahora bien, si los sentires son gestionados por intereses mercantilistas o gubernativos que instrumentalizan a sujetos, el riesgo es obvio.

Imaginemos que los diseñadores de tan magno conciliábulo fueran los intereses neocapitalistas. Las empresas podrían impulsar en los momentos de recesión económica sentimientos de índole ecologista, altruista o de ahorro para despachar productos manufacturados en el Tercer Mundo o comprados en granjas, con el consiguiente ahorro de producción o se animará a los consumidores a comprarlos fomentando una sensación positiva ante el ahorro y las ofertas porque, con ello, se contribuye a una causa altruista o porque adquiriéndolos, a pesar de resultar un poco más oneroso, se evitan consecuencias desastrosas para el clima. En los momentos de bonanza económica, se fomentarán los sentimientos adosados a la sed por poseer la última novedad rutilante: el coche con más caballos y con mayor número de artefactos tecnológicos, el monitor con más capacidad gráfica o el Ipad con mejor conectividad a la red. Atrás quedarán los sentimientos altruistas que recomendaba comprar sólo los aparatos electrónicos *necesarios* para la vida cotidiana (justificándose en que cada uno de ellos precisaba el coltán que daba lugar a guerras e países como el Congo<sup>57</sup>). Sea cual sea el sentir, el mercado diseña el sentimiento en base a un fin específico: vender.

Ahora bien, más allá de las consideraciones éticas, este artículo es movido por las antropológicas y las ontológicas: si la capacidad y realización para crear los sentimientos y las ideas son sustraídas al ser humano, ¿dónde queda éste?, ¿cómo queda?, ¿cuál será su estatuto o posición antropológica? En definitiva, ¿cuál es el sujeto resultante?

### 3. Luces en el seno de la oscuridad

#### 3.1. *El ordo amoris scheleriano*

Responder a la pregunta ¿qué es el ser humano o la persona? ha ocupado las vidas completas de muchos filósofos. A pesar de ello, el secuestro del sujeto debería implicar alguna idea sobre la naturaleza de la persona acerca de las dimensiones no alienadas de la persona, es decir, de aquellas que son robadas ideal y sensiblemente según explicitan los autores citados arriba. Sucintamente, nos detendremos en dos autores que dibujan un fondo básico a partir del que surja la determinación volitiva del sujeto.

Max Scheler, uno de los iniciadores de la sociología del conocimiento, sugirió un principio de antropología humana en *El puesto del hombre en el cosmos*. Con un marcado acento aristotélico, apuntaba que lo idiosincrático de la planta era lo *afectivo*, es decir, verse *afectada* por la realidad y actuar en consonancia (dentro de sus limitaciones). Por ejemplo, el crecimiento de sus hojas inclinadas al sol. Por su parte, el animal se distinguía por el instinto<sup>58</sup>, en el sentido zubiriano, es decir, encadenado a la conexión estímulo-respuesta e incapaz de ver a los objetos como un *de suyo*. Por ello, el alimento no puede ser objeto de contemplación sino instrumento que calma el hambre y evita la muerte. Según Scheler,

<sup>57</sup> Cfr. Otero, E.: “Diez años de guerra por el coltán, el oro gris estratégico”, *Peatón*, León, 5/7/2008. Disponible on-line en <http://www.peatom.info/3y3/ciencia/14166/la-guerra-por-el-coltan-el-nuevo-oro-estrategico-y-negro/> (último acceso 8 de Junio de 2009).

<sup>58</sup> Cfr. Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 2003, p.62.

algunas especies animales superiores podía alcanzar la inteligencia práctica, si bien, sólo el ser humano dispone de un *espíritu* con las siguientes funciones: (1) *pensar ideas*, (2a) intuir fenómenos primarios o esencias (por medio del espíritu) e (2b) intuir *una determinada clase de actos emotivos y volitivos* por ejemplo “la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc”<sup>59</sup>. Estas instancias, permiten que el ser humano escape del enclaustramiento animal que le impide trascenderse, poseerse a sí mismo, disponer de conciencia de sí mismo y separarse de su demanda impulsiva<sup>60</sup>. La intuición de las ideas y de los actos emotivos y volitivos determina al sujeto. La ideología y la sensología nos enseñan que no sólo se vacía el contenido de esas aprehensiones sino que se satura el vacío con otras preestablecidas.

La antropología scheleriana no queda aquí. “*Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”<sup>61</sup>: así comienza uno de los capítulos del *Ordo amoris* de Scheler. El *ordo amoris* funda la elección del sujeto y los “actos de deseo y aversión”<sup>62</sup>. La toma de decisiones no se enraíza, como defendió la modernidad, en una racionalidad objetiva, sino que esa razón en una máscara de segundo nivel frente a una entidad más radical. Esta concepción de Scheler se afina en las filosofías de la sospecha de Freud, Nietzsche, Schopenhauer, Marx o Darwin que hacen zozobrar la razón como poder omnímodo.

Esta realidad despierta una luz para las devastadoras consecuencias extraídas de nuestros autores anteriores. Es posible que nos dejemos robar nuestra capacidad para experiencias los sentimientos o nuestra autonomía para crear ideas, pero la salida depende de la fidelidad a nosotros mismos. Esa lealtad al propio ser conlleva la búsqueda del principio que el propio sujeto es y aferrarse a ella para que, al mismo tiempo que lo descubre, lo cree.

Las crisis existenciales son llamadas de atención y principios de esperanza. Proyectan un reposicionamiento antropológico que cuestiona el ser anterior, hacen emerger la falsedad de lo sido y persiguen una nueva atalaya existencial más auténtica y válida para responder a las nuevas circunscripciones personales.

En síntesis, en la medida en que la devoción al *ordo amoris* relampaguee y no quede asfixiado y mientras el sujeto quiebre sus visiones cada cierto tiempo (o en todo momento), la alzada ideológica y sensológica caminará con paso inseguro y trazará senderos desdibujados por el individuo.

### 3.2. *El sentir originario*

Donde Scheler habla de *ordo amoris*, María Zambrano escribe *sentir originario*, un sentimiento previo a la emocionalidad y al pensar, una llamada o vocación cuyos ecos resuenan para devolvernos el fondo insobornable<sup>63</sup> del que no debimos partir nunca. El sentir originario indica al sujeto el camino para capturarse, actuando durante “la escala ascendente de la persona”<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Ibid, p. 61.

<sup>60</sup> Cfr. Ibid, p. 65.

<sup>61</sup> Scheler, M., *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 27. Las cursivas son del autor.

<sup>62</sup> Ibid, p. 71.

<sup>63</sup> Nos referimos al principio básico orteguiano que nunca abandona a la persona y que se manifiesta en momentos de abandono de la autenticidad para devolverlo al origen (cfr. Ortega y Gasset, J., *Obras completas 2*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 83-87.

<sup>64</sup> Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 59.

Su ausencia en el sujeto conduce al decomiso de las ideas y el sentir propio, es decir, a la mentira y la opacidad interior. Nuestra pensadora describe este embargo ideológico y sensológico en los siguientes términos.

Al recaer su mirada sobre sí, al mirarse como tal, el sujeto se encuentra opaco, porque se mira pretendiendo verse a sí mismo, y tal mirada, por su misma naturaleza, produce la opacidad, la soledad incomparable, el castigo de la falta de quietud, de arraigo, y la necesidad subsiguiente de tener que buscarse más allá del sí mismo conceptual. Estamos en las antípodas del “sentir originario”<sup>65</sup>

El sentir originario produce un tipo de conocimiento diferente al de la ideología: se es consciente de que las verdades alcanzadas le pertenecen, se borra la sensación de extrañamiento y la crisis no aparece o, cuando lo hace, no va acompañada de la sensación de falsedad. Este tipo de conocimiento es el buscado en el camino ascensional hacia el yo auténtico<sup>66</sup> y conforma la salida privilegiada del siguiente epígrafe para escapar del zulo existencial impuesto por la sensología y la ideología.

### 3.3. Sugerencias finales para un rescate

No nos resistimos a *invitar* a recorrer algunas sendas que serán desarrolladas en futuros trabajos.

En primer lugar, la solución para evitar la alienación es recuperar lo propio (frente a *alienus*, lo ajeno), es decir, comprometerse con el desarrollo del propio ser. Así, sería preciso recuperar un tiempo propio.

Giacomo Marramao, filósofo italiano, anima al regreso a un proceso filosófico que nos reimplante en nuestro presente, haciendo que el sujeto pase de una vivencia cronológica del tiempo a una kairótica. Esto se alcanza por medio de una reflexión sobre nuestras decisiones, ideas y sentimientos vividos en conexión directa con nuestra vida<sup>67</sup>.

En segundo lugar, será precisa la creación constante de la propia identidad. Esto se lleva a cabo por la construcción permanente y consciente de personas que progresivamente profundizan en la autenticidad del sujeto, que fue la apuesta zambraniana vinculada con el desciframiento del sentir originario. En este sentido, se decantaría José Ortega y Gasset con su idea de la vida como proyecto basado en el ensimismamiento<sup>68</sup>. El planteamiento de Perniola rezaría: “Hoy la alternativa [...] es la misma que conocieron nuestros abuelos: pensamiento creativo o adscripción a una ideología, acción política o burocracia”<sup>69</sup>. El pensamiento creativo tiene como objetivo más determinante la fraguación del sujeto (de sus ideas y emociones) en un constante nacimiento:

<sup>65</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 52.

<sup>66</sup> Zambrano, M., *De la aurora*, Madrid, Tabla Rasa, 2004, p. 56.

<sup>67</sup> Cfr. Marramao, G., *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008. La recuperación del yo auténtico supone también la recuperación de la necesidad de la filosofía en una sociedad contemporánea secuestrada por la ideología y la sensología.

<sup>68</sup> Cfr. Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo en Obras completas 5*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 13-164.

<sup>69</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p. 34.

El sentir alternativo es un nacimiento que se repite desde siempre, un proceso de sustitución, de generación, de tránsito incesante, a cuyo través el lugar de lo viejo es ocupado por algo nuevo que lo transmite en el tiempo, y que a su vez garantiza la permanencia de una oposición al sentir metafísico. La política, la economía, la ideología y la burocracia no han podido trincar un renacimiento perenne; ni tampoco podrá hacerlo la sensología<sup>70</sup>

El constante crear lleva a un despertar activo y constante, pues, según Zambrano “el despertar es la reiteración del nacer en el amor preexistente, baño de purificación cada despertar y transparencia de la sustancia recibida”<sup>71</sup>. “El estar despiertos parece consistir en un estar presente el sujeto a sí mismo”<sup>72</sup>. La concreción material de este espíritu supone “dar voz, cuerpo y expresión al renacimiento”<sup>73</sup> de las exhibiciones de lo aún no sentido, de lo no nacido. En suma, hay que comprometerse con el proceso de una creación, cuyo único límite sea no recaer en lo ya sentido y en un camino de profundización que asegure la autenticidad de tal creación. Zambrano y Perniola se hacen una sola voz en esta visión, pues el italiano asevera: “Contra la funesta labor de desconcierto y de ofuscación que ha desarrollado sin cesar lo ya sentido, el hacerse sentir filosófico ofrece, a todo aquel que sepa aceptarla, una simple máxima: busca siempre, para volver a germinar”<sup>74</sup>.

Si no se consigue alcanzar niveles de creatividad respetables, pueden buscarse experiencias “ajenas a la tradición occidental”<sup>75</sup>, es decir, extrañas a la alienación en que vivimos y, por ende, innovadoras y diferentes a las dadas.

La serenidad del sentir oriental y el éxtasis del sentir del mundo sureño pueden presentar una oposición eficaz a la sensología siempre que dichos sentimientos se encuadren en la contienda que, con resultados dispares, se lidia en Occidente desde hace milenios<sup>76</sup>

La creación constante se identifica, en algunos casos, con lo que Zambrano denomina una acción pura del ser, que rompe con la acomodada y somnolienta posición de aceptar lo dado sin cuestionarlo. Esa acción pura origina la transformación y/o la emergencia de un ente autónomo y alejado de falsificaciones, tal como sucedió en el caso de la Antígona:

Una acción del *ser*, pues, que la entera vigilia permite tanto como es humanamente posible. Acción verdadera en la que el protagonista se *transforma*. Ha sido llevada a un lugar que *no puede*, aunque quisiera, *abandonar*. Lo que no es el resultado, en verdad, de una decisión de la que no es posible volverse atrás.

En Antígona, su acción *es sólo en apariencia voluntaria*. Es sólo la forma que su verdadera acción, nacida más allá de la voluntad, ha tomado. Su voluntad no podría cambiarla. *Es su ser el que ha despertado*, convirtiéndola en otra para los demás, en una extraña para todos<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., pp. 128-129.

<sup>71</sup> Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 22.

<sup>72</sup> Zambrano, M., *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela, 1998, pp. 51-52

<sup>73</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., p.130.

<sup>74</sup> *Ibid*, p.164.

<sup>75</sup> *Ibid*, p.126.

<sup>76</sup> *Ibid*, pp. 126-127.

<sup>77</sup> Zambrano, M., *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 92.

Algunos afirmarán que estas posturas son demasiado exigentes para quien lleva años vegetando en lo dado. Por ello, se puede comenzar por acciones más leves como la “sistematización de la duda”<sup>78</sup> propuesta por Mannheim<sup>79</sup>. Este artefacto cuestiona la ideología operante, desenmascara el inconsciente colectivo que se nos impone<sup>80</sup> y permite conceptualizar y asumir las múltiples caras de la realidad<sup>81</sup>. Según *Ideología y utopía*, las etapas del proceso son las siguientes:

a) el miembro de un grupo abandona su posición social (ascendiendo a una clase social más alta, por migración, etc); b) la base de la existencia de todo el grupo se desvía con relación a sus normas e instituciones tradicionales; c) dentro de la misma sociedad, dos modos, o más, de interpretación, entran en conflicto, y al criticarse mutuamente se vuelven recíprocamente transparentes y establecen perspectivas con referencias unos a otros<sup>82</sup>.

La filosofía socrática no es sólo un contenido originado y dirigido al mundo de las ideas, sino una *actitud* vital que nos conduce a la generación de una *vida* filosófica, mediada por *acciones* auténticas. El socratismo propone un modo de vivir que cuestionar lo dado y establecido (ideologías y sensologías), fomenta la novedad, anhela extraer del otro su verdad y manifiesta enorme valentía y coraje decidido cuando se arriesga a indagar en sistemas que pueden cimbraer el propio sistema. Todo ello sintetiza la escapada de las manos de las imposiciones hasta aquí glosadas. Dejamos, pues, que sea la descripción, extraída de *Del Sentir*, de esta ironía la que ponga un broche final a nuestras sugerencias para huir de los peligros existenciales de la ideología y la sensología:

La ironía socrática es el ejemplo por excelencia del hacerse sentir. En primer lugar, rechaza la aspiración categórica de la metafísica, que impone una idea del saber como algo del todo separado del sentir y ajeno a la dimensión afectiva y emocional. En segundo lugar, nos pide un esfuerzo para reconocer los límites de nuestra situación y para que seamos conscientes de las dificultades, pero a la vez capaces de someterlo todo a la búsqueda filosófica, pues nada debe quedar fuera del intenso e impetuoso ataque de la interrogación. En tercer lugar, nos invita a aceptar lo que nos llega de fuera y a que acallemos nuestra identidad subjetiva, que pone trabas a la recepción inteligente de lo que nos habla con una fuerza y un vigor muy distintos. Por último, nos anima a enfrentarnos al mundo con una actitud franca y valiente, sin impertinencia, arrogancia ni provocación, sino confiando plenamente en que los frutos de esta semilla, más que compensar, superarán con creces los perjuicios que puede causar la malicia de los otros<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 44.

<sup>79</sup> Esta es una de las bases principales de la Filosofía Aplicada y de la Filosofía para Niños. El contenido de la primera disciplina puede consultarse en Menezes, F., “El problema de la orientación filosófica”, en *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*, 3 (2012), pp. 131-160 y la segunda en García Moriyón, F., “Filosofía para niños. Genealogía de un proyecto” en *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* 2 (2011), pp. 15-40.

<sup>80</sup> Cfr. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 36-37 y 41.

<sup>81</sup> Cfr. Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 86 y ss.

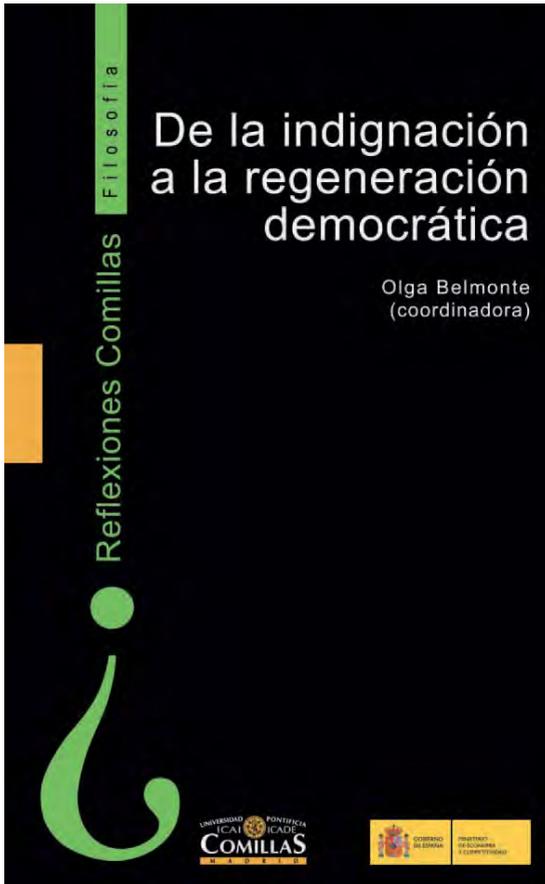
<sup>82</sup> Mannheim, K., *Ideología y utopía*, op. cit., p. 246. Podemos encontrar otra caracterización del procedimiento en la página 69. También se especifica en la página 59 cómo la entrada en mundos fundados en ideologías diferentes a las de aquel del que se sale, capacita para romper con la ideología anterior.

<sup>83</sup> Perniola, M., *Del sentir*, op.cit., pp. 163-164.



RESEÑAS  
Y  
CRÓNICAS DE  
CONGRESOS





# De la indignación a la regeneración democrática

Olga BELMONTE GARCÍA  
(Coord.)

Desde el 15 de mayo de 2011 hasta hoy, cuando la formación política surgida del 15-M, *Podemos*, ha irrumpido ya con fuerza en el panorama político español, los términos *indignación* y *regeneración democrática* se han convertido en monedas de uso corriente a la hora de nombrar aquello que la ciudadanía siente ante las injusticias causadas fundamentalmente por el bipartidismo y la corrupción reinantes en nuestro país, así como aquello en lo que aspira a transformarse esa respuesta en primera instancia aparentemente emocional. Como expresa su título, este paso es el objeto del volumen colectivo que aquí reseñamos, coordinado por Olga Belmonte y publicado en el marco del Proyecto del Plan Nacional del Ministerio de Economía y Competitividad *Los fundamentos filosóficos de la idea de solidaridad*.

La estrategia seguida por Belmonte a la hora de seleccionar y ordenar los doce capítulos del libro consiste en dividir el contenido de éste en dos grandes partes, dedicadas respectivamente al análisis crítico del actual sistema democrático –ideológicamente identificado, desde las altas esferas, con la política– y al tránsito desde el sentimiento de indignación –en constante relación de retroalimentación con la crítica<sup>1</sup>– al compromiso en

<sup>1</sup> De hecho, «en la indignación», escribe acertadamente A. del Río Herrmann en el noveno capítulo del libro, «se revela la facultad del juicio, esto es, la capacidad de *leer* en las situaciones reales concretas el daño

relación a la democracia. Ésta aparece entendida, no tanto ya como un régimen político determinado, o como una forma de gobierno concreta, sino más bien como una suerte de aspiración a la justicia que es consciente, no obstante, del carácter absoluto que le es propio, es decir, de la imposibilidad de su plena realización: su concreción sin resto alguno de injusticia amparada, ciertamente, por la ley. La justicia que queda al margen de ésta es por tanto, precisamente, aquello que suscita en el hombre la indignación *ante la ley*, que sin embargo se dice –o se pretende–, por su parte, representante de la justicia: poder que realiza el derecho.

El solo hecho de que *De la indignación a la regeneración democrática* trate de esta temática hace que el volumen sea digno de ser leído, por no decir de obligada lectura. No sólo, por cierto, en los sombríos tiempos actuales, en los que acaso cabe ya entrever una salida política al ocaso, por sobresaturación quizá, del modelo democrático implantado en Europa después de la Segunda Guerra Mundial y, en el caso de España, con posterioridad a la muerte de Franco. La Transición, otrora mistificada, parece hoy verse progresivamente enfrentada, digámoslo así, al juicio de la historia. De este juicio, cuya sentencia habrá de dictar la propia sociedad española, especialmente aquellas generaciones que por razones de edad no pudieron participar activamente en el proceso constituyente, podrá surgir un sistema que no será justo sino, en el mejor de los casos, *más* justo. Porque quizá no debamos ser tan optimistas: podrá también quedar todo como está, superficialmente maquillado, o ideológicamente camuflado, e incluso cabe, lógicamente, la posibilidad de que todo vaya a peor. Libros como el aquí reseñado deben por ello ser leídos, como decíamos más arriba, no sólo en los peores momentos sino acaso precisamente en los mejores. De lo contrario puede ya ser tarde.

Y, de hecho, *demasiado* tarde, ya que para la justicia siempre lo es: urge, apremia continuamente, incluso cuando aparentemente el reloj está en hora y parece que todo –puede que incluso España– va bien. En ocasiones, no se la puede siquiera invocar y no cabe más que el silencio, una indignación callada acerca de la cual *nos habla* –en la medida en que esto es posible– D. I. Rosales en el último capítulo del libro, tomando como punto de partida para su reflexión el último poema del mexicano J. Sicilia, caído en el mutismo como consecuencia –aunque no desde el punto de vista de la fría lógica, que nada entiende de sentimientos, ni de indignación<sup>2</sup>– de la injusta muerte de su hijo a manos de una banda del crimen organizado que, si no por la ley, no deja de estar de un modo u otro amparado por el sistema político actualmente vigente en su país: una república federal y presidencialista basada, *justamente*, en una democracia representativa.

El tema abordado por Rosales en su texto, la relación sobre el silencio y la justicia, el grito débil y torpe, incluso silencioso, de la justicia, resuena a su vez en las reflexiones presentadas por A. del Río Herrmann en el ya mencionado noveno capítulo del libro. En él su autor, apoyándose en el pensamiento de S. Weil, se hace eco, brillantemente, de la dificultad e incomodidad que suscita, para el secularizado oído contemporáneo, toda propuesta en la que la religión –acaso más exactamente la mística, o lo sagrado, en todo caso “una inspiración efectiva que no obedece a los mecanismos discursivos, pragmáticos e institucionales del poder” (pp. 172 s.)– se vincula con la profanidad absoluta de la política. De este vínculo no surge un programa alternativo, sino a lo sumo los prolegómenos a toda

injustificado que se hace a los otros hombres» (p. 163). O bien, como podemos encontrar en la aportación de R. Sharkey (capítulo octavo), sobre la relación entre indignidad y compromiso: «La indignación *es* [...] ella misma el juicio» (p. 143).

<sup>2</sup> Así lo expresa, en el undécimo capítulo del libro, A. Viñas: «Sin el gusto por la justicia y la indignación ante la humillación y el sufrimiento será difícil que alguien quiera ir a lo justo. Lo justo no sería, entonces, la consecuencia lógica de una argumentación seria, fría, sin carne, meramente racionalista» (p. 214).

política. Se trata, primeramente, de un cuidado del alma propia a la luz de las necesidades del otro, del sufrimiento del otro, como lo muestra Á. Viñas en el undécimo capítulo del libro; también de un *rescate del alma* –expresión que da título al séptimo texto, obra de Belmonte– que conduce hacia la regeneración política (democrática) al margen de toda racionalidad técnica, ofreciéndole resistencia a base de solidaridad, compasión, amor y sacrificio, cuestiones todas ellas absolutamente centrales también en la interesantísima contribución de I. Ortega, consagrada a una reivindicación de la vigencia del legado de J. Patočka y V. Havel, figuras preeminentes de la oposición checa al totalitarismo comunista (capítulo 10). Hoy, en el actual escenario de la globalización, la resistencia no se ejerce ya contra lo que J. L. Talmon denominó a mediados del siglo pasado *democracia totalitaria*, sino contra lo que el jurista y sociólogo portugués B. de Sousa Santos llama *democracia de baja intensidad*.

Tras el lúcido e ingenioso análisis de la democracia española llevado a cabo por E. Romerales en el primero de los capítulos del libro, pesimista en sus conclusiones y que apenas sí deja títere con cabeza en lo que a España como entidad política se refiere, el segundo de los textos recogidos en el volumen, obra de F. J. Martínez Contreras, está consagrado al análisis de esta cruda realidad socio-política y, con la utopía blochiana en el horizonte, a la recuperación de una alta intensidad democrática por medio de la transgresión de la escena política dominante, transgresión que apunta en último término, incluso, a romper la uniformidad del tiempo cronológico en el sentido de E. Bloch, W. Benjamin o F. Rosenzweig, entre otros. Con buen criterio, en vistas de la huella blochiana que impregna la contribución de Martínez Contreras, la coordinadora del libro i a continuación el estudio del principio teológico-político de la democracia actual a partir del concepto schmittiano de representación –tantas veces olvidado en comparación con el elemento decisionista de la doctrina de C. Schmitt– en que consiste el tercero de los capítulos, firmado por C. Llinás. Su diagnóstico sobre la sobredeterminación soteriológica de la democracia representativa, la absolutización de ésta en la forma de un *democratismo*, resulta fundamental a la hora de determinar qué pasa en nuestros días con la política o, diciéndolo schmittianamente, con lo político.

El tino con el que los textos que conforman el volumen han sido escogidos y ordenados por su compiladora sale a la luz nuevamente si consideramos el contenido de las contribuciones que siguen a la de Llinás. En efecto, cualquier lector mínimamente atento de Schmitt sabrá que su idea de *Repräsentation*, a diferencia de la mucho más habitual de *Vertretung*, alude a lo que el autor de *Teología política* denomina en otro lugar *realización del derecho*, es decir, de la idea (de justicia) a la que las instituciones políticas confieren no otra cosa que *poder*, fuerza de ley o, por decirlo esta vez hegelianamente, *realidad efectiva* (y normativa). Tal es precisamente el tema abordado, desde diversas perspectivas, por el conjunto que, dentro de la primera parte del volumen, constituyen los capítulos 4, 5 y 6 del libro coordinado por Belmonte. Así, si A. Villar lleva a cabo un concienzudo análisis de los conceptos de democracia y virtud cívica en Montesquieu y Rousseau con vistas a la dilucidación del ideal democrático moderno, P. Sanz Bayón llama la atención sobre la desviación y, por tanto, la corrupción de dicho ideal en la actualidad, precisamente aquella situación que, como nos recuerda C. Fernández en el último de los capítulos de la primera parte del libro, ha llevado a la popularización del eslogan *Democracia Real Ya* como expresión de la indignación ante el vacío, la ausencia con la que uno se topa si se propone encontrar en la realidad de nuestras instituciones políticas aquello que, no obstante –o precisamente en razón de– su vaguedad, permanece siendo en nuestros tiempos, *justamente*, el ideal político *par excellence*: la democracia.

Ficha técnica del libro:

Título:	De la indignación a la regeneración democrática.
Autores:	Olga Belmonte García (Coord.)
Editorial:	Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2014
Número de páginas:	231

Roberto NAVARRETE



# A la sombra de lo político

Violencias institucionales y transformaciones de lo común

María del Rosario ACOSTA y  
Carlos Andrés MANRIQUE  
(Comps.)

En ocasiones olvidamos que un congreso de filosofía no se limita únicamente a permanecer en una determinada estancia mientras se atiende al discurso de una serie de ponentes en diversas sesiones. Los debates, el intercambio de opiniones, el *agón* entre diferentes posturas, que es la esencia misma del congreso, siembra también semillas cuyo grato fruto podemos recoger posteriormente. Tal es el caso que se nos presenta con *A la sombra de lo político*, nacido a partir del III Congreso Colombiano de Filosofía, amparado por la Sociedad Colombiana de Filosofía y la Universidad del Valle. Vástago que surge a raíz de toda una serie de propuestas que emergen dentro de la filosofía política occidental contemporánea y que problematizan algunos de sus presupuestos predominantes, como puedan ser la concepción del sujeto, la acción, el espacio político o su configuración por parte del lenguaje. En otras palabras, nos sitúa en “la necesidad, e incluso la urgencia, de plantear alternativas, tanto de crítica como de comprensión de lo político, que permitan movilizar nuevos modos de concebir la acción y la configuración de nuestros modos de ser en común; alternativas que incluso pueden encontrarse ya allí, *a la sombra de lo político*, en sus recodos escondidos, silenciados; en lugares o motivos que tal vez han pasado desapercibidos por no hacer parte de un discurso e interpretación dominantes”.

Las reflexiones de la presente compilación abordan esta tarea desde tres ejes temáticos: la relación entre ley y violencia; la necesidad de repensar el ser en común; y la problemática para una nueva reflexión sobre los pasajes y discontinuidades entre la singularidad de la contingencia histórica, cultural y lingüística, y la posibilidad de lo

universal. Se trata de realizar una lectura crítica de la tradición de la historia de la filosofía en Occidente que nos haga ver sus aporías y contradicciones, no para establecer una ruptura radical con la tradición filosófica moderna, sino con el objetivo de enfatizar cómo en el seno de ésta se encuentra ya la desestabilización de algunos de sus presupuestos. El reto es buscar otras formas de pensamiento para otras experiencias históricas, distintas a las de la tradición occidental, como son en este caso las del contexto latinoamericano. Los movimientos sociales de Latinoamérica, o casos como el de Colombia, donde la violencia parece haber dejado de habitar el espacio de la excepcionalidad para convertirse en norma, exigen una nueva forma o un nuevo ángulo de entender la acción, la comunidad y el sujeto político,

De esta manera, la primera sección, *Violencias e interrupciones de la ley*, comienza poniendo en conversación la posición de un filósofo moderno como Hegel, para quien la ley reproduce el ciclo de violencia que pretende interrumpir, con la ya famosa denuncia a la violencia constitutiva del derecho expuesta por Walter Benjamin. En *La ley como reproducción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidades, inoperancia e interrupción*, María del Rosario Acosta parte de *El espíritu del cristianismo y su destino* (1796-1799), texto generalmente encasillado en la categoría de teológico pero en el que comienza también a construirse el pensamiento ético-político de Hegel. En su época de Frankfurt el filósofo alemán expondría ya su distanciamiento respecto a cierta concepción del derecho, elaborando una noción alternativa de comunidad política en la que se interrumpiese el interminable ciclo de violencia impuesto inevitablemente por la ley; y para ello es preciso *superar* la exterioridad y positividad de la ley judía desde el *exceso* y *cumplimiento* que supone el *mandamiento* del amor cristiano. Acosta se detiene así en esta visión crítica de Hegel y los elementos que se siguen de la violencia intrínseca de la ley, para luego explorar su respuesta, señalando hacia esa posibilidad de una comunidad distinta, que *interrumpe* y puede enfrentarse de otro modo a la violencia de la ley. Una línea que habrían seguido otros autores en nuestra contemporaneidad, tales como Derrida, Agamben, Badiou, Rancière, Hannah Arendt...

El contrapunto benjaminiano lo encontramos en lo que resta de sección. En primer lugar, Tupac Cruz se propone en *Glück/Unglück: dos conceptos según Walter Benjamin* esclarecer algunos de los conceptos clave para comprender el argumento de Benjamin contra las instituciones legales modernas en *Para una crítica de la violencia*. En este sentido se vuelve central el concepto de *destino*, para el cual resultan a su vez fundamentales los de *Unglück* (infortunio) y *Glück* (fortuna), así como el de *culpa*. Desde esta óptica, Benjamin reflexiona acerca de cómo el derecho reproduce y fija nuestra relación con la historia, confirmando una noción trágica de culpa y destino como *Unglück*, que hace del derecho pura manifestación del poder en lugar de transgredirlo. Por su parte, en *La crítica de la violencia o la violencia como crítica: una lectura de «Para una crítica de la violencia»* Andrea Mejía parte de la polisemia del término *Gewalt*, tan empleado por Benjamin, y que si bien traducimos por *poder* o *violencia* alude a sentidos separables aunque no fácilmente distinguibles; un *trueque* de nombres suficiente para hacernos pensar en el tipo de relación existente entre violencia, derecho y justicia. Benjamin acude a la noción de *soberanía* para definir una violencia radicalmente separada de la violencia jurídica, y en su división entre la violencia *mítica* (que funda el derecho), la violencia *administrativa* (que preserva el derecho) y la violencia divina, sólo esta última puede ser propiamente tomada como soberana. La crítica de Benjamin supone entonces una escisión entre la violencia divina, soberana, y la violencia jurídica; sólo a través de la crítica del derecho, así entendida, puede hacerse una crítica en el sentido último de la palabra.

Finalmente Mauricio González Rozo realiza en *Hacia una política de medios puros: Walter Benjamin y el “más acá” de la violencia legal* una imbricación entre Filosofía de la Historia y crítica de la violencia, en tanto que sólo la primera abre las condiciones para completar la segunda; vinculación para la cual es necesario además pensar *otras funciones* de la violencia, distintas de las de ser medio para fines. “Si la crítica de la violencia es ya «su filosofía de la historia», es porque la crítica no recae simplemente *desde fuera* sobre el ámbito de la violencia legal. [...] Antes bien, el sentido de la crítica de la violencia es el de una crítica immanente, que apela al principio deconstructivo que opera en el interior de la violencia legal, abriendo en y desde ella ese infinito «más acá» del derecho al que se llama justicia”. A partir de ello Benjamin introduce la idea de una esfera de medios puros, no violentos (en cuanto *no* están al servicio de fines externos a su esfera), que se reflejan en dos ejemplos analizados por González Rozo: el lenguaje y el paro o huelga general (*Streik*).

La segunda sección del libro, *Comunidades y democracias alteradas* pone a discutir a autores centrales en el pensamiento actual. María Victoria Londoño en *Acción, pluralidad y comunidad en Hannah Arendt* plantea el concepto de comunidad de la que fuera discípula de Heidegger, al tiempo que busca responder a las críticas lanzadas por Roberto Esposito y mostrar la cercanía que subyace entre ambos planteamientos a la hora de enfrentarse críticamente a las nociones de identidad y subjetividad modernas. Se parte así de la crítica de Arendt a la tradición de la filosofía política, lo que supone una crítica paralela a la comprensión tradicional de comunidad, para pasar a investigar la propuesta de pensar la acción y la pluralidad como las categorías arendtianas que portan una comprensión distinta sobre nuestro ser en común. En *La comunidad que viene “como uso” y profanación: una lectura del pensamiento de Giorgio Agamben sobre la comunidad* Adelaida Barrera Daza busca exponer la aportación de Agamben en la discusión sobre la comunidad a partir de la relación entre *La comunidad que viene* y otros de sus textos para esclarecer el sentido de su expresión *comunidad inercial*. A partir de la propuesta de *singularidad cualsea* como modo distinto de pensar la existencia humana, se intenta mostrar cómo las nociones de *uso* y *profanación* se tornan relevantes en su pensamiento acerca de la comunidad y, por último, la manera en que estas nociones se ilustran en los escritos de Agamben sobre la fotografía, pues ésta ejemplifica el espacio de inoperatividad o desobra de la comunidad, el lugar de uso y profanación de la singularidad. Aïcha Liviana Messina nos trae por su parte un atípico encuentro entre Sócrates y Nietzsche, supervisado por Blanchot en *Del justo uso del silencio en democracia: hacia el encuentro con el otro compañero: Nietzsche, Sócrates y (de paso) Blanchot*. Nos encontramos ante el hecho de que la democracia es el lugar, por definición, de todas las posibilidades de sentido, que no puede imponer su verdad ya que, en este caso, operaría con demarcaciones y exclusiones. Cómo hablar pues de la democracia sin demarcar previamente las posibilidades y cómo no renunciar a este discurso son algunos de los interrogantes que nos plantea esta postura, y a las que el ensayo trata de contestar a partir del uso del lenguaje, o mejor dicho, de los silencios, por parte de un Sócrates que, a la luz de los primeros diálogos de Platón, se convierte en pura ironía y pura ausencia (limitándose a preguntar a su interlocutor), y el consabido Nietzsche tan crítico con la democracia, entendida como el triunfo de los instintos débiles. Al suspender la dominación que ejerce el lenguaje desde el lenguaje mismo, el silencio se abre como aquello que hace posible la democracia. Por último, Diego Paredes Goicochea busca ubicar el lugar de lo político y de la política desde la perspectiva de Rancière en *Jacques Rancière y la impureza política*. En oposición a idea de una *pureza de la política*, Rancière reafirma la impureza de la política, elemento clave para comprender su teoría política y la relación entre lo político y lo social. Asimismo, partiendo de la apuesta política de «la

capacidad de los incapaces», Diego Paredes reflexiona sobre una noción de acción política que introduce una desestabilización de las jerarquías, identidades y funciones en el espacio político y social.

En la tercera y última sección, *Universalidades e historicidades* encontramos una serie de meditaciones acerca de la relación entre la singularidad de la experiencia histórica y el impulso universal de una actitud crítica frente a la fijeza de las fronteras. Carlos A. Manrique explora en *Actitud, crítica, ruptura: la reconfiguración de la esfera de lo público en la reflexión de Foucault sobre la parrhesía como modo de decir veraz* la cuestión de la parrhesía, y en concreto la parrhesía cínica, abordada por Foucault dentro de su ética del *cuidado de sí*, en pos de determinar cómo este *decir veraz* puede contribuir a un nuevo pensamiento de la esfera de lo público y a otros efectos políticos. Una reconfiguración que se da en la experiencia de cierta alteridad, que se manifiesta en cierta práctica del lenguaje y que plantea una serie de retos a la hora de pensar de otro modo lo político y el espacio del ser con y contra otros en el mundo. Diego Cagüeñas Roza reflexiona en *Mundos en la estela del desastre: esbozos para una historia de la finitud* a raíz del terremoto de Tierradentro ocurrido el 6 de junio de 1994. Si bien podemos considerar el desastre como lo infinito, la irrupción plena e irremediable, el simple acaecer, es también la experiencia límite que hace presente nuestra finitud al situarnos ante la supervivencia. La supervivencia es la finitud, lo que se da al pensar, el trabajo de la historia y del sentido. El texto delinea así “los contornos de la finitud como ese sobrevivir, esa suerte de generosidad en el venir a la presencia del mundo que persiste en la estela del desastre”. Dentro de *Malos judíos, auténticos judíos, judíos figurales: Badiou y la política de la ejemplaridad*, Sarah Hammerschlag problematiza la interpretación del Pablo revolucionario de Alain Badiou, su visión del pensamiento judío en la filosofía política contemporánea y la división a través de la cual ubica a la cristiandad del lado del universalismo y al judaísmo del lado del particularismo. A partir de estas bases, se trata de ilustrar cómo el pretendido universalismo de Badiou resulta, en última instancia, mucho más divisorio que los modos de pensar judaicos que tanto rechaza y condena debido a su tribalismo. Finalmente, el artículo *Zur Figur des Archipels (Sobre la figura del Archipiélago)* de Rodolphe Gasché reflexiona acerca de la idea de Europa. En el momento de intentar pensar qué es lo europeo, nos dice Gasché, quizá no sea posible mantener una separación nítida entre lo conceptual y lo figural. De este modo, la problemática relación entre el concepto y las figuras guiará la presente investigación acerca de una figura particular de Europa. En este sentido, la figura del archipiélago sugiere que Europa es una tarea infinita. “La tarea de Europa es lo Imposible, esto es, la tarea incesante de partir de uno mismo y trazar un camino siempre nuevo hacia el otro. Ésta no es una tarea imposible, sino una tarea para lograr lo Imposible”.

En conclusión, *A la sombra de lo político* atiende al hecho de que nos hallamos inmersos en un contexto histórico, cultural y geográfico distinto al de la tradición discursiva occidental. Ello hace preciso la creación de nuevos conceptos, así como reinterpretar y dotar de dinamismo a los ya heredados. “Nos situamos a la sombra de lo político, entonces, pero con la intención precisamente de habitar en sus márgenes, de reflexionar acerca de aquello que se oculta tras los modos institucionales de ejercer el poder, y de la potencia que late en las transformaciones e interrupciones del poder político, que surgen y se articulan desde otras miradas y concepciones de lo común”.

Ficha técnica del libro:

Título:	A la sombra de lo político. Violencias institucionales y transformaciones de lo común.
Autores:	María del Rosario Acosta y Carlos Andrés Manrique (Comps.)
Editorial:	Bogotá, Universidad de los Andes, 2013
Número de páginas:	280

Javier LEIVA BUSTOS



□

## PHILOSOPHICAL CHALLENGES OF PLURALITY IN A GLOBAL WORLD



*Edited by*

David Díaz-Soto, Delia Manzanero  
and Bianca Thoilliez

# Philosophical Challenges of Plurality in a Global World

David DÍAZ-SOTO,  
Delia MANZANERO,  
Bianca THOILLIEZ  
(Eds.).

---

Este libro retrata el contexto social presente atendiendo a su carácter plural. El tratamiento de la coexistencia de diferentes representaciones de la realidad social se opone a otras maneras de pensamiento que pretenden obtener una justificación racional única y universalmente válida de los fenómenos sociales. El campo de juego en que se mueven los siguientes artículos es el planteamiento de la posmodernidad, entendida ésta como el fin de los grandes relatos. No obstante, abordar la pluralidad del mundo global como problema supone reconocer entre la multitud de constelaciones de pensamiento del presente aquellas que, bien sea por conservar formas de pensamiento anteriores a la crítica posmoderna o bien sea por reaccionar de manera regresiva contra esta crítica, ponen en entredicho la viabilidad y aceptabilidad del planteamiento posmoderno. El principal desafío que se formula en estos artículos es cómo armonizar una pluralidad de perspectivas que contiene dentro de sí formas de pensamiento que niegan precisamente la pluralidad. Señalaremos dos aspectos metodológicos que vertebran esta obra colectiva. Por un lado se afirma el carácter interdisciplinar de los estudios realizados, afirmando a través de este enfoque la pluralidad de perspectivas desde las cuales se abordan los fenómenos sociales. A pesar de ello, se afirma la necesidad de un análisis filosófico que sirva como puente entre los análisis de las disciplinas sociales particulares. El carácter plural se refuerza además con la

diversa procedencia de los autores de este libro, quienes desempeñan su labor académica en distintas universidades europeas y americanas. Por otro lado, la obra se estructura en tres bloques, dedicados a aspectos normativos o jurídicos, tecnológicos y culturales respectivamente. De este modo, los ensayos de establecer un marco normativo común en el cual sujetos que gozan de cierta autonomía intercambian de manera razonada sus puntos de vista, se ven problematizados al analizar las formas en que las nuevas tecnologías y redes sociales participan en la construcción de la subjetividad, y así resulta cuestionada la autonomía de un sujeto previamente constituido que se enfrenta, por vía del diálogo, a un contexto social determinado. La tercera sección ejemplifica el problema en contextos culturales concretos y bosqueja algunas posibles soluciones.

En el primer apartado, Jairo Miguel Torres Oviedo aborda la teoría de la acción comunicativa como base para el entendimiento social. Retoma así la idea de razón comunicativa de Habermas y se basa en ella para proponer una pragmática formal que permita hallar reglas universales del diálogo que garanticen el intercambio lingüístico entre los participantes bajo condiciones de veracidad, sinceridad y rigurosidad. El autor añade de manera muy breve las críticas formuladas contra el planteamiento habermasiano (Anderson, Callinicos), las cuales apuntan al supuesto metafísico implicado en la propia noción de *acuerdo*: tanto la idea de asentimiento voluntario como la idea de concesión bajo coerción suponen la previa aceptación del acuerdo por parte del interlocutor. Podríamos concluir entonces que Habermas asume el acuerdo antes de la realización del propio diálogo, y de ahí el que la sinceridad, la inhibición de las connotaciones subjetivas, el respeto del turno de intervención junto al resto de requisitos del acto comunicativo, no sean sino reglas para evitar la corrupción de un discurso previamente supuesto. Deja el autor de este modo abierta la crítica a Habermas y con ello la pregunta acerca de la viabilidad de la teoría de la acción comunicativa para dar cuenta de una verdadera pluralidad de puntos de vista, que contenga opiniones fuertemente divergentes. De este desacuerdo radical entre visiones del mundo enfrentadas se ocupan Antonio Sánchez Bayón y Sebastián J. Sánchez Rivera en el segundo capítulo. Según ambos autores la sociedad actual se halla en tránsito de la agonía de los estados-nación a la nueva aldea global. *Glocal* será el término empleado para referirse a la progresiva desterritorialización política, que concentra la comunidad global en cada entorno inmediato. Los autores parten también en este caso de una idea anterior al planteamiento posmoderno, a saber el derecho de gentes ilustrado, diseñado para garantizar la paz perpetua y el consenso entre los ciudadanos de los estados cosmopolitas, para después plantear su viabilidad en el presente. De este modo se preguntan qué entidad supranacional habría que considerar hoy en día para hablar de derecho común y se presentan las principales idas enfrentadas al respecto (corriente americana frente a la corriente europea, idealistas kantianos frente a realistas schmittianos, etc). Se plantea la alternativa entre el desarrollo de un conjunto de leyes internacional (derecho internacional, *ius gentium*) y la necesidad de apelar al poder de una fuerza supraestatal. Si bien los autores se declaran defensores del derecho internacional, al cual competen ámbitos esenciales en materia de derechos humanos, medio ambiente, intervención en relación al terrorismo y conflictos armados, señalan la debilidad jurídica del mismo, por estar sometido a los cambios de la comunidad internacional. Reconocen finalmente dos posibles vías en que puede continuar el proceso de globalización: el avance en la integración dentro de una *sociedad de conocimiento*, o la disgregación y afirmación de los particularismos con el posible desencadenamiento de conflictos armados. La situación que se perfila en el segundo capítulo permite concluir, entonces, la necesidad de privilegiar determinados planteamientos para garantizar la paz y la coexistencia en un mundo global.

El tratamiento de la pluralidad retoma un carácter polémico en el tercer capítulo, donde se analizan las *paradojas democráticas* que supone el referéndum. Przemyslav Krzywoszynski recuerda los contextos históricos en que tiene lugar el uso del referéndum en Europa, su justificación teórica ligada a la idea de democracia directa o semidirecta y su vigencia en el presente en la periferia europea. La paradoja democrática que conlleva estriba en no representar la voz de la mayoría: por contravenir el funcionamiento de la democracia parlamentaria el referéndum amenaza la defensa de la libertad individual y entroniza la tiranía de la mayoría. Otras críticas señalan cómo el recurso al referéndum aminora la responsabilidad de los dirigentes (János Kis). Quizá el argumento más potente contra la calidad democrática del referéndum consista en recordar la alienación del votante respecto de la formulación de la pregunta. El autor reclama en definitiva un mayor grado de democracia participativa que refleje verdaderamente la pluralidad de opiniones, frente al asentimiento pasivo de los encuestados a una única pregunta formulada por terceros.

En el cuarto capítulo de esta sección Diana Richards tratará de las virtudes políticas necesarias para reflejar la pluralidad, destacando entre ellas la muestra de conciencia al obrar, la empatía y el respeto a la pluralidad. La muestra de conciencia consiste en el reconocimiento de los presupuestos culturales y psicológicos y del contexto social de procedencia que están implícitos en las propias acciones. La atención al contexto del cual proviene el hablante, de su temperamento o carácter, se necesita también para estimular la empatía hacia el otro y la acción orientada a lograr dicha empatía por su parte. Ambas virtudes se hallarían así en relación con la tercera, permitiendo acceder a un diálogo comprensivo con agentes que no forman parte del mismo contexto cultural. Este planteamiento suscita inevitablemente varias preguntas: ¿puede considerarse racional un discurso que prime en tal medida la persuasión frente a la defensa argumentada de los contenidos? ¿puede el contexto de procedencia llegar a justificar y explicar por completo las propias acciones? Y, concediendo esto último, ¿se mantendría el respeto a la pluralidad en situaciones en las que las acciones o el contexto de procedencia ajeno censuren, discriminen, o pongan en peligro el propio contexto? Parecería entonces que la propuesta de Richards tendría una gran utilidad para garantizar la coexistencia, de manera yuxtapuesta, de contextos culturales enfrentados. Seguiría en pie sin embargo resolver qué hacer en casos de asimilación o de integración de unos contextos culturales en otros, fenómeno muy habitual en las sociedades multiculturales, es decir, en casos en los que no se trata meramente de coexistencia sino de convivencia.

En la segunda sección se procede a analizar el impacto de los medios de masas, la tecnología y la sociedad en la constitución de la subjetividad contemporánea. Paolo Vignola retoma las consideraciones de Foucault, Deleuze, Castell, Kerckhove y Stiegler para retratar las sociedades de control. El desarrollo tecnológico conllevaría un mayor grado de perversión y omnipresencia de los mecanismos de control. El autor propone como resistencia ante estos mecanismos, el desarrollo de nuevas tecnologías del yo para hacer frente a los poderes psíquicos del mercado global que gobiernan a los sujetos, fomentando una subjetividad individual activa, distinta de la recepción pasiva de manipulación informativa. Señala así la necesidad de constituir una pluralidad social que no aniquile al individuo. El requisito de atender a la pluralidad de causas singulares discriminadas en lugar de tomar un bloque monolítico que aniquile las diferencias aparece también reflejado en el texto de Laura García Portela. En su análisis del fenómeno del terrorismo islámico reivindica un enfoque interdisciplinar, que no sea mera y exclusivamente semiótico, religioso o político, sino que atienda a todos estos enfoques, situándolos además en un contexto de relaciones internacionales. La pluralidad, al igual que sucedía en el texto

de Vignola, no ha de tomarse como un todo indisociado sino como un conjunto integrado por singularidades reconocibles. La defensa de la singularidad ante la disolución en la abstracción aparece afirmada con más contundencia aún en el artículo de Ignacio Castro. Desde las coordenadas de la filosofía existencialista de Heidegger y Sartre, se reivindica la necesidad de autoafirmación por parte del individuo ante el exceso de *desinformación*, convertido así en *sujeto responsable*. Señala además las implicaciones existenciales de la vida en una comunidad que engulla a la subjetividad singular a fuerza de abstracción: la incapacidad de hacer frente a la muerte y a la finitud. Analiza el camino de alejamiento respecto de una forma de experiencia inmediata y originaria que ha seguido Occidente, desde el cristianismo y sus diferentes secularizaciones, en las cuales se efectúa la separación del universal respecto de la experiencia concreta hasta la culminación de esta tendencia en el estructuralismo. La tendencia a la abstracción y a la elección de un representante que subsuma todas las singularidades bajo el rango de copias de un original, sería una característica compartida por las imágenes y los lenguajes naturales. Contra esta exclusión de lo singular se señala la necesidad de atender a un lenguaje originario constituido por gestos, silencios, sonidos, en el cual, contra la teoría estructuralista, el mensaje no resulta menospreciado en favor del sentido. El autor reivindica además la tarea ética y política del arte, que consiste en atender al significado antes de que se convierta en estructura o cliché. Por su carácter revolucionario u original respecto de los esquemas existentes el arte permite el acceso a dimensiones olvidadas dentro de la estructura. Este planteamiento de gran potencial crítico, que afirma lo radicalmente singular anterior a cualquier forma de generalización o abstracción, presenta graves problemas para el abordaje de la pluralidad: ¿cómo es posible la comunicación entre sujetos considerados al margen de esta estructura? ¿nos hallamos en este estadio primitivo anterior a la estructura ante singularidades ya diferenciadas? ¿o no resulta esta capacidad de aislar y discriminar gracias a la propia estructura, que se proyectaría así en el análisis de lo originario anterior al lenguaje? Este capítulo cierra la segunda sección, en la que se afirma la opresión que la cultura tecnológica de masas actual ejerce sobre la singularidad individual. Hemos señalado el potencial crítico de este planteamiento, que en cierto modo debilita los ensayos anteriores de justificar la posibilidad de una unidad homogénea de pensamiento. Se tratará en la tercera sección de ofrecer ensayos y tentativas de resolver esta cuestión.

Barbara Kazimierczak analiza tres corrientes del panorama intelectual español de finales del siglo XIX y principios del XX: el krausismo, la filosofía de Unamuno y la razón poética de Zambrano. Encuentra en ellos un interés por la razón que estaría vinculado a una actitud holista por parte del ser humano que procuraría unir la filosofía a la vida y así mostrar la posibilidad de una reconciliación entre la abstracción y la singularidad, siendo esta última la que permitiría concebir una pluralidad de formas de vida que no aniquilase las diferencias. La autora contrapone primero el papel director que la razón ostentaría en el krausismo frente a la reivindicación unamuniana del sentimiento como lo auténticamente humano. Finalmente integra ambas posiciones en el pensamiento de Zambrano, autora para quien la filosofía y la poesía se necesitan recíprocamente, siendo la primera encargada de sistematizar y la segunda de ofrecer de manera pasiva la novedad singular en un acto de creación. Continuando la reflexión sobre el krausismo en España, Delia Manzanero analiza la evolución de la doctrina del derecho de Francisco Giner, desde planteamientos muy cercanos a la filosofía del idealismo alemán y su ideal ético del autogobierno que fundamenta la valoración de la moral por encima del peso coercitivo de la ley exterior, hacia el planteamiento integrador del *Resumen de filosofía del derecho*, el cual postula la coincidencia de la ley positiva y la ley natural. Ello conlleva la atención al

contexto histórico y social, considerando que las ideas específicas son siempre relativamente históricas. Vemos de nuevo la afirmación de la búsqueda de unidad entre filosofía y vida: no hay bajo este planteamiento principios puramente teóricos desprovistos de aplicación práctica. Con la posterior indagación en el campo de la sociología (*La persona social, Filosofía y sociología*), esta disciplina será clave para explicar los fenómenos de creación de identidades y orientación de conductas. Se avanza en definitiva hacia un planteamiento institucionalista, que atiende al papel de los organismos sociales para constituir determinadas costumbres, dejando a un lado el planteamiento de una comunidad de seres espirituales conscientes de su relación común con la verdad. Delia Manzanero considera empero esta evolución no como un abandono del krausismo, sino la deriva necesaria de sus premisas si por ellas se entiende la búsqueda de las bases éticas para la ciencia de la ley del estado y de la sociedad.

Sin embargo, el desplazamiento del problema al terreno social de las instituciones no garantiza una salida exitosa a los desafíos de un mundo plural: Bianca Thoilliez plantea en su texto la legitimidad de la enseñanza de religión en las escuelas, mostrando en qué sentido este tema problematiza la distinción de Rorty entre la esfera pública y la esfera privada. No parece que la religión pueda relegarse a la condición de fenómeno privado que no invada el espacio público, ni tampoco que permita participar en el mismo cumpliendo las reglas de la racionalidad comunicativa y ofreciendo razones justificadas. La autora propone, siguiendo a William James, atender al elemento común que compartirían todas las religiones: la creencia religiosa podría definirse como convicción inexpresable que permanece como trasfondo ante la toma de decisiones. La fundamentación de una teoría del conocimiento sobre la noción de creencia supone abolir la pregunta sobre el sentido definitivo de las cosas. Ello conduciría a una revalorización del fenómeno religioso en cuanto a su capacidad para aceptar o tolerar las diferencias existentes entre los distintos sistemas concretos de creencias, contribuyendo así a lograr el acuerdo social. Además de los problemas que suscita una teoría del conocimiento basada en la noción de creencia como sentimiento inexpresable ( y no como creencia verdadera racionalmente justificable) cabe preguntar si tal abstracción del elemento común de los fenómenos religiosos garantiza la tolerancia en el contexto de convivencia de sistemas de creencia incompatibles entre sí. La apelación a tal sentimiento inexpresable para garantizar la tolerancia entre diferentes religiones supone situar la condición de posibilidad de la pluralidad en el ámbito privado.

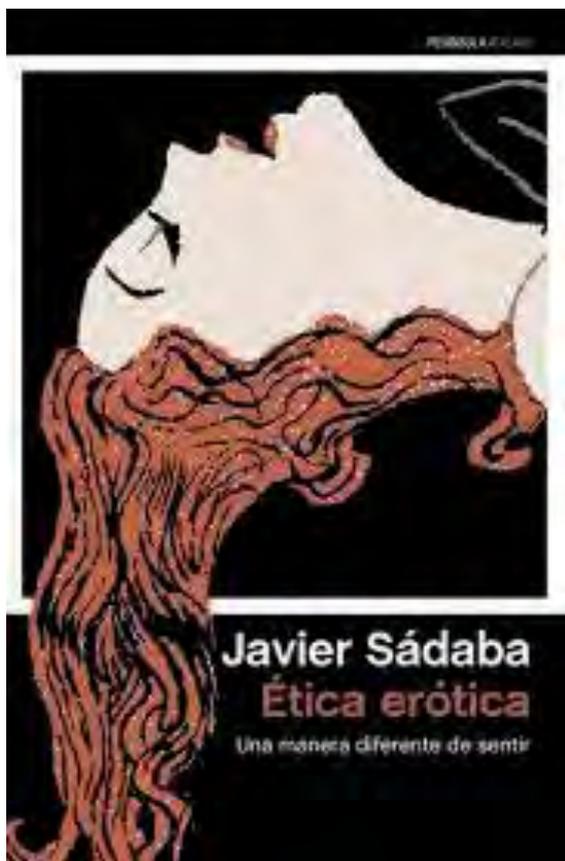
Regresando de nuevo al terreno en que se decide la coexistencia de diferentes formas de vida en un mundo plural, Katarzyna Gan-Krzywoszynska y Piotr Lesniewski plantean en su análisis de la novela *Las benévolas* de Jonathan Littell tres modos diferentes de abordar la alteridad: conflicto, aislamiento o diálogo. Decidiéndose por la tercera traen a colación la filosofía de Lévinas, y proponen además algunas reflexiones de Reyes Mate acerca de la novela, quien incide en la búsqueda de explicación del papel que juega la reducción del hombre a condición de mero objeto que se produce en el Holocausto para entender el lado oscuro de la condición humana. La experiencia del Holocausto se mantiene en el siglo XXI como límite para el reconocimiento de acciones y formas de comportamiento humanas, y funciona así como límite para la comprensión de cualquier fenómeno social. Por último David Díaz Soto presenta dos planteamientos estéticos que constituyen visiones enfrentadas acerca de cómo integrar en el presente la pluralidad de corrientes artísticas existentes a lo largo de la historia. El autor describe con agudeza la situación presente en el mundo del arte como un impasse ante un pasado denso y extendido, detenido ante la imagen de un futuro sin movimiento, en el que se siente desorientación y *llenado* con novedades que

no son necesariamente nuevas. Ante esta situación Cavell defiende el *presentismo* como compromiso ético y ontológico también con el pasado y el futuro: atender a cada detalle del momento presente supone dejar ir al pasado dejando, además, que el futuro *se tome su tiempo*, de modo que ni se permite que el pasado invada la interpretación del presente, negándolo, ni se anticipa el futuro en relación al pasado transcurrido. Desde el punto de vista estético Cavell se identificaría con el ideal romántico del genio singular que adquiere un compromiso ético con la tradición artística y busca además una proyección hacia el futuro. Meyer, por su parte, reconociendo la paradoja que supone la coexistencia del predominio de lo instantáneo con la hipertrofia de interpretación del pasado, adopta la que el autor del texto considera la verdadera opción pluralista: atención a los casos concretos, aceptando que puedan incurrir en contradicciones desde el punto de vista ético o estético. En lugar de la búsqueda de la interpretación adecuada del presente, que respete la tradición, Meyer se decanta por el mero disfrute de lo sensible, las cualidades estéticas y los diferentes productos culturales. Quedaría pendiente como desafío para el mundo global la duda acerca de la extensión de esta consideración del problema del pluralismo al resto de dimensiones de la vida social ajenos al arte, en las cuales el disfrute ante la pluralidad sigue ofreciendo resistencias.

Ficha técnica del libro:

Título:	Philosophical Challenges of Plurality in a Global World
Autores:	David DÍAZ-SOTO, Delia MANZANERO, Bianca THOILLIEZ (Eds.).
Editorial:	Cambridge Scholars Publishing, 2014
Número de páginas:	230

Teresa ÁLVAREZ MATEOS



## Ética erótica: Una manera diferente de sentir

Javier SÁDABA

El último trabajo de Javier Sádaba sobre ética, lleva por título *Ética erótica*. Provocativo título, con no menos provocativa y sugerente cubierta de gozoso perfil femenino, en tonos negros y naranjas, que recuerda, invirtiendo los colores, a la cerámica griega de origen corintio caracterizada por el protagonismo de la bella figura humana. Esa figura humana que es la única realidad existente, pero figura gozosa, como pretende Javier que sea la vida, y que nos remite con la imaginación a la cuna del pensamiento libre, a la Grecia clásica, y, también, al lugar donde primigeniamente se pretendió la libertad en los deseos. Con este libro de estos rasgos formales, preludio de un análogo contenido, Javier Sádaba parece querer ponerse el mundo por montera, y rechazando cualquier tentación de convencionalismo social, dejar volar libre su pensamiento, e invitarnos a una forma más dichosa de vivir con ética:

Si, por otro lado, hacemos caso a las neurociencias, nosotros, salvo durmiendo, e incluso durmiendo, poseemos «emociones de fondo», como las llama António Damásio. Lo que quiere decir es que nuestro estado anímico nunca es neutral, algo que ya Epicuro intuyó. Y es que siempre nos encontraremos, aunque la diferencia sea imperceptible, mejor o peor. Si

esto es así, y dado que la música de fondo influye no poco en nuestro talante diario, sería aconsejable crear las circunstancias o contextos que hagan aflorar las pasiones alegres, que decía un filósofo, quien, ciertamente, no destacaba por su alegría. De esta manera, la Vida Cotidiana sería mucho más llevadera. Y de esta manera deberíamos preocuparnos por manejarla, no dejarla al vaivén de los acontecimientos. Dicho de una forma que desarrollaremos más adelante, tendríamos que sensibilizarla, colocarla en estado de alerta y erotizarla de tal manera que las escamas de la tristeza impuesta fueran cayendo.

Lo que a grandes rasgos define el libro de Javier Sádaba, lo que para nosotros le otorga novedad, originalidad, singularidad y, sobre todo, frescura, mucha frescura, es el hecho de que con él consigue darles carta de naturaleza a los deseos, a la erótica de la vida, esa parte de la condición humana tradicionalmente tan maltratada por el pensamiento. Javier les confiere a los deseos un estatuto digno, los ennoblece y los convierte en merecedores de regir también la vida misma.

Por otro lado, creemos que *Ética erótica* plantea un discurso disonante en medio de la actual melodía armónica de la reflexión filosófica, que, tristemente, tiene mucho de reflexión políticamente correcta. En cierto modo, podemos decir que participa nuevamente de ese impulso iconoclasta que ha solido acompañar, con bastante frecuencia, al pensamiento sadabadiano. Sin embargo, debemos apresurarnos a añadir que la iconoclastia tiene cabida en el pensamiento de Javier Sádaba sin que por ello renuncie a la ponderación que también acompaña invariablemente a su obra, como buen discípulo del anciano maestro Aristóteles, siempre presente en el trasfondo de su reflexión. Y es así, fundamentalmente, porque, emulando al viejo filósofo, Sádaba maneja con acierto el don de las proporciones, y por ello, mezcla, como buen gourmet, en un guiso para paladares exquisitos (que no elitistas): deseos, sentimientos y razón, como ingredientes esenciales de esa ética feliz que nos propone.

Seguramente nos preguntaremos qué elementos de los que nos constituyen como seres humanos ganan espacio, cobran protagonismo, en esta nueva *Ética erótica* de Javier Sádaba, y la respuesta necesariamente coincide con los capítulos del libro. Ellos nos van a hablar de la sensibilidad, la imaginación, la sexualidad y el humor. Elementos que, entrelazados o fundidos, puede decirse que engendran, fruto de ese *ménage a quatre*, y permítasenos la licencia erótica, el capítulo final que lleva el bello título de “Una manera diferente de sentir”.

Con respecto a la sensibilidad, elemento que le permite incursionar en el ámbito de las neurociencias y de la biomedicina por las que Javier Sádaba se muestra enteramente seducido, llama la atención la encendida defensa que hace de los sentidos y, especialmente, del sentido del olfato. Recorre Javier, con cierta dosis de poesía, los significados metafóricos de los sentidos, y no elude hablar del sentido común, para alcanzar, en un paso más, el territorio de los sentimientos y acabar afirmando que existe *un sentimiento que a todos los globa y que consiste en sentirse a gusto con uno mismo*.

Cuando Javier se adentra en el territorio de la imaginación busca inmediatamente con su mirada el icónico mayo francés: *la imaginación al poder*, pero sobre el famoso mayo lo que queremos destacar es que, quizás, todo el contenido del libro viene a coincidir con el repetido pensamiento de Gilles Deleuze que defiende que *Mayo del 68 no tuvo lugar, está por venir*. La imaginación, seguramente, representa, mejor que ningún otro de los capítulos de esta obra, algo en lo que Javier Sádaba insiste apasionadamente siempre, y es que para él somos fundamentalmente *seres de posibilidades*, la posibilidad, por fortuna, es nuestro inconmensurable horizonte vital.

Después de leer el capítulo que Sádaba le dedica a la sexualidad, la impresión que con más fuerza queda retenida en nuestra alma, y usamos *alma* entendida desde la definición que nos da el autor, como *la capacidad de vibrar con todo nuestro cuerpo, de abrir todas las ventanas de nuestro ser, de captar todo lo que, rodeándonos, nos pueda otorgar mayor felicidad*, es la de desdramatización, libertad y respeto, tres condiciones del sexo que pareciendo consustanciales a él, están mucho más por conquistar de lo que seguramente nos creemos.

Si hay alguien que defienda el humor como forma de vida es Javier Sádaba, a lo largo de su obra ha reflexionado muchísimo sobre esta benéfica capacidad tan humana, y casi podemos afirmar, tras el repaso al capítulo que le dedica en este libro, que Javier entiende el humor como el único antídoto posible contra la misma vida.

En lo relativo a esa nueva forma de sentir que propone Sádaba no podemos dejar de mencionar la interesante reflexión que realiza Javier en torno a la estética y su vinculación con la buena educación, porque el buen gusto, el saber estar y la elegancia interior tienen mucho más que ver de lo que nos pensamos con ese ideal de armonía que propugna Javier Sádaba, y que se sustenta en una compensación óptima entre deseos, voluntad y sensibilidad.

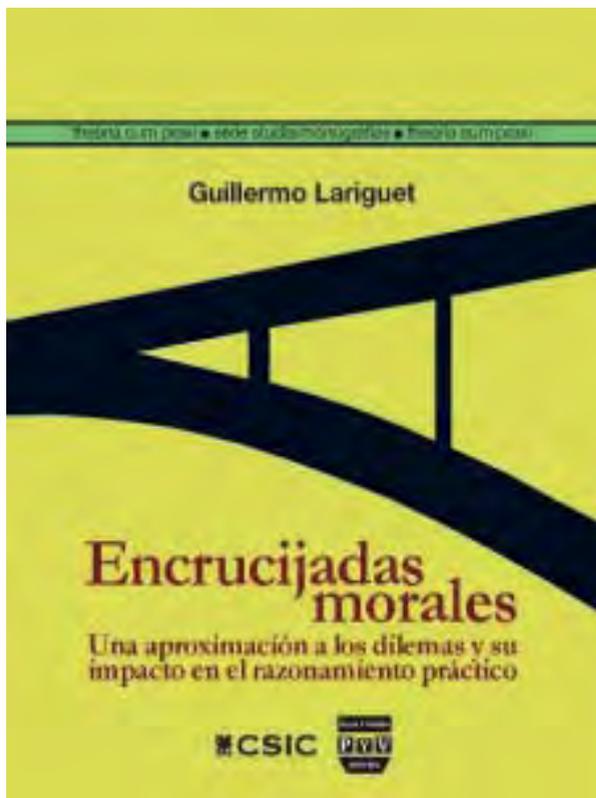
Otra interesante aportación del libro de Sádaba radica en la actualizada y renovada presencia en el texto de importantes filósofos contemporáneos. En este último aspecto que señalamos destaca singularmente la relectura que Javier hace de Wittgenstein, continua veta intelectual para él, y, concretamente, de la idea wittgensteniana de pensar con imágenes, frente a la convencional idea de concepto cerrado. Creemos que en este mismo sentido debemos remarcar las resonancias del pensamiento marcusiano que aparecen en el libro, y su relación, por ejemplo, con W. Benjamin en cuanto a la idea del endiosamiento del consumismo, dios concebido por el capitalismo inmisericorde, aun cuando a Javier lo que más le interese de Marcuse sea *El hombre unidimensional*. Es para Sádaba ese hombre *que se desposee o le desposeen, de su individualidad y se transforma en un hombre-masa*, pero ante esta triste realidad lo que Javier propugna es la conquista del difícil equilibrio entre la conciencia individual y el sentirnos coparticipes de lo que sucede en la comunidad, y así aprender a ser *uno entre todos*.

No queremos acabar sin destacar un rasgo que nos ha parecido muy simbólico de lo que pretende Javier Sádaba con este último libro suyo, esa pretensión de libertad de pensamiento, que también desea que sea contagiosa, y es que gran parte de este libro está escrito en primera persona del singular, como también lo estuvo, hace algún tiempo, su valeroso libro *Saber vivir*.

Ficha técnica del libro:

Título:	Ética erótica: Una manera diferente de sentir
Autores:	Javier SÁDABA
Editorial:	Barcelona, Ediciones Península, 2014
Número de páginas:	190

María DEL OLMO IBÁÑEZ



# Encrucijadas morales

Guillermo LARIGUET

Este texto pretende llevar a cabo una reflexión acerca de los dilemas morales y el papel que juega en la esfera práctica de los individuos. Su autor, Guillermo Lariguet, investigador adjunto CONICET de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, dedicado a las líneas de investigación de ética, filosofía de las leyes, teoría constitucional, entre otras, se interesa también por el análisis conceptual, el diálogo entre tradiciones filosóficas diferentes y se dirige por tanto a temas como dilemas morales, pluralismo de valores, virtudes morales, inconmensurabilidad, democracia deliberativa, entre otros. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *¿Puede la ética ayudar a la ciencia?* (Buenos Aires, 2014), *Estrategias filosóficas para enfrentar conflictos trágicos* (Lima, 2014), *Las fronteras de la argumentación moral. Una crítica a la ética del discurso* (2010) y este texto que presentamos *Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico* (Madrid-México, 2011).

Este texto es muestra de la preocupación que tiene el autor acerca del tema de los dilemas y conflictos morales en la medida en que los individuos se ven envueltos en ellos por situaciones en las que, de forma involuntaria, pueden encontrarse en cualquier momento de sus vidas. Ante ello el autor se plantea la posibilidad de comprenderlos desde su naturaleza y desde el cuestionamiento de su existencia. René González de la Vega, investigador de la UNAM, quien ha prologado este libro, argumenta que la posición básica de Lariguet se centra en lo que podríamos llamar un *escepticismo moral*, ya que se debate entre dos posturas fundamentales: el tratamiento de los dilemas como conflictos sin solución y la imposibilidad de poder mostrar argumentos cuando nos enfrentamos con casos de dilemas. La tesis del *residuo moral* es fundamental para la comprensión de estas cuestiones y constituye el centro sobre el que desarrolla toda la reflexión del libro. A este respecto Lariguet se cuestiona acerca del papel que juega la razón en la esfera moral de los individuos y muestra cómo los dilemas morales siempre traen consigo *residuos morales*, como pueden ser la culpa, el remordimiento, la tristeza, entre otros; siendo ellos los que de alguna forma muestran los límites de la racionalidad práctica. El autor se enfrenta en esta teoría sobre los residuos morales con la teoría de la imparcialidad, defendida por autores como Bernard Williams.

El texto está dividido en cuatro partes fundamentalmente. La primera de ellas se centra en la relación que hay entre dilemas y conflictos. Mediante una diferenciación entre conflictos teóricos y prácticos el autor muestra cómo los segundos dan cuenta de lo que llama *residuos*, reveladores de los límites que tienen los dilemas en la racionalidad práctica.

A su vez se establece un análisis de la relación que hay entre conflicto e inconsistencia donde, entre otras discusiones, surge el argumento del principio único basado en la idea de que un conflicto puede surgir no sólo cuando se enfrentan 2 reglas morales o jurídicas, sino que el surgimiento de un conflicto puede deberse al enfrentamiento de 2 acciones opuestas que vengan de un mismo individuo. Ya eso ocasionaría un conflicto basado sobre todo en la inconsistencia de 2 acciones que oponiéndose una a otra, no pueden darse en un mismo individuo al mismo tiempo.

El autor en esta primera parte relaciona la noción de dilema con el deber o prohibiciones desde lo que está o no permitido hacer. Destaca que los dilemas se pueden considerar como conflicto entre deberes *prima facie* y *all things considered*.

Se repara, además, en lo que el autor entiende por *dilemas aparentes* y/o *dilemas auténticos*. Análisis que surge sobre todo del cuestionamiento de si existen realmente los dilemas o no.

En la segunda parte del libro dedicada a los dilemas y los desafíos que se presentan ante ellos se plantean los dilemas junto a un conjunto de perspectivas que se abren en cuanto a su resolución.

Entre ellas, la que el autor considera más importante en cuanto a las herramientas teóricas que ofrece es la del balance. Esta estrategia basada en el sopesamiento, como su mismo nombre indica, en cuestiones de valores pone a flote una razón práctica limitada por cuanto nos muestra los límites de nuestra racionalidad tal como es tratada por autores como Alexy o Dworkin.

Esta estrategia viene dada por el interés de ofrecer la mejor respuesta posible ante los dilemas o conflictos que se plantean en la vida práctica de los individuos. Aquí la indeterminación basada en la no existencia de un sistema normativo por el que se pueda dar solución a diferentes situaciones que exijan una respuesta determinada, deja clara la incapacidad de nuestra racionalidad práctica para ofrecer respuesta a problemas jurídicos, morales, entre otros. Por lo que el autor se debate en la idea de poder ofrecer *la mejor respuesta posible*.

Por otro lado otra de las estrategias que puede aportar una respuesta ante la búsqueda de soluciones a los dilemas es lo que se ha llamado *sacrificio de alternativas valiosas*. En la búsqueda de soluciones a los dilemas usamos muchas veces argumentos que llevan al sacrificio de alternativas que pueden ser relevantes.

El estudio de los dilemas tiene un impacto social en la vida de los individuos puesto que todos estamos regulados por un conjunto de normas que regulan nuestro comportamiento. De ahí que los dilemas o conflictos surgen en cualquier momento en que nos veamos envueltos en situaciones que puedan promoverlos. Por ello son básicamente un resultado inevitable de esta regulación moral del comportamiento social de los individuos.

La tercera parte del texto centra la atención en el análisis de la naturaleza de los dilemas y ofrece un panorama sobre el conjunto de soluciones que se pueden ofrecer para su solución. Ante la discusión sobre la existencia real o no de los dilemas se discute acerca del modo en que se podría tratar en cada caso.

Desde la perspectiva de la filosofía moral, el autor ofrece el tratamiento que han tenido los conflictos morales, jurídicos y políticos a través de 3 tipos de ética: la ética kantiana, la ética de la virtud y la ética cristiana. Estas tres maneras de pensar los conflictos coinciden en la búsqueda de soluciones para todos los casos posibles. Aunque cada una muestra una respuesta propia ante el tema de los dilemas morales, coinciden en la minimización de sus problemas. El objetivo es mostrar cuáles son las posturas más importantes dentro de ellas en relación con la naturaleza de los dilemas y las posibilidades que existen de solucionarlos.

Tratando de ofrecer un bagaje de las discusiones o maneras de interpretar los dilemas o conflictos morales que se han venido manifestando en varios autores, Lariguet dedica un espacio dentro de esta tercera sección del texto al tema de la subjetividad de los dilemas ya que ciertas teorías entienden que se trata de *fenómenos subjetivos*. Debido a que se trata de manifestaciones que pueden ser cuestionadas como mentales de un individuo particular que esté imbricado en una situación determinada, el tema de los dilemas morales se puede prestar a ser interpretado como producto de la invención subjetiva de los individuos. Por ello el autor muestra varios factores que pueden influir en esta visión de los dilemas, entre los que se puede destacar el problema de la interpretación, por considerarlo entre los más comunes. En este caso los dilemas pueden surgir con la forma en la que se interpreta una situación determinada de acuerdo o en dependencia del sistema de valores morales o religiosos que pueda tener uno o más individuos. Es el caso que trata el autor de los testigos de Jehová que no comprenden en sus concepciones que se puedan realizar transfusiones de sangre. Con lo que ante una persona que lo necesite imperiosamente para salvar su vida puede darse el conflicto tanto en él como entre sus familiares de hasta dónde se podría considerar la situación ya que el hacer la transfusión crearía un dilema moral en cuanto al choque que ello estribaría con sus concepciones morales y religiosas en este caso.

La cuarta parte del texto está dedicada a hacer un resumen de todas las cuestiones planteadas en el mismo que a manera de consideraciones finales integran en el lector las diferentes perspectivas tratadas en el libro.

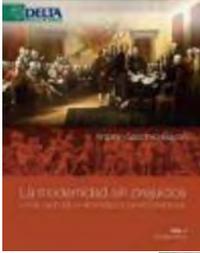
Pienso que el texto ofrece una riqueza amplia de maneras de pensar los dilemas morales sobre todo porque apunta a sus consecuencias en la vida práctica de los individuos. Con lo que si bien ofrece respuestas ante la existencia y búsqueda de soluciones de los conflictos o dilemas que pueden surgir, también el texto provoca en el lector un interés acuciado por seguir reflexionando sobre estas cuestiones con vistas a intentar entender un poco más el surgimiento de los dilemas. Sobre todo creo que el texto provoca una inquietud por detenernos a pensar en las situaciones que pueden dar origen a los dilemas para intentar evitarlos. Tanto las situaciones que originan un dilema como el conjunto de normas de comportamiento que regulan las acciones de los individuos son cuestiones que tras la lectura de este texto dejan en el lector un interés por seguir reflexionando sobre ello.

Puesto que se trata de discusiones que a todos nos compete, este texto es recomendable en todos los círculos profesionales e intelectuales, tanto en los que se desarrollan las ciencias empíricas como allí donde se desarrollan las ciencias sociales y humanísticas.

Ficha técnica del libro:

Título:	Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico.
Autores:	Guillermo LARIGUET
Editorial:	Madrid-México, Plaza y Valdés, 2011
Número de páginas:	138

Sylvia Susana RODRÍGUEZ PRIETO



# La modernidad sin prejuicios: la religión en la vida pública estadounidense

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN

Se reseña aquí la trilogía *La Modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense*, del Dr. Antonio Sánchez-Bayón, Prof. Titular de Universidad (ANECA), autoridad VIAF y colaborador de IsPE. Dicha trilogía, como indica el autor, es una suerte de breviario de cultura político-jurídica estadounidense, donde se estudia el impacto del factor religioso en el devenir de los *Estados Unidos de América* (EE.UU.), y cómo ha influido en su consolidación como potencia mundial. Se aborda así las relaciones Iglesia-Estado (del confesionalismo de las Plantaciones sureñas hasta la separación acomodaticia de la Constitución), el régimen jurídico de libertades (desde la tolerancia colonial hasta el reconocimiento y protección idéntica de la libertad religiosa y la no-discriminación tras la Enmienda Catorce, después de la Guerra Civil), así como la asistencia socio-religiosa (en temas como sanidad, educación, vivienda, trabajo, beneficencia, etc.). Incluso se va más allá, y el autor entra en otras cuestiones donde el factor religioso resulta clave, como pasa en su geopolítica y biopolítica (e.g. destino manifiesto, choque de civilizaciones, sistema IRFA), la bioética (e.g. eutanasia, aborto, clonación, crioestasis), et al. Según el autor, resulta clave atender al impacto de la religión en vida pública –pues en los EE.UU. sigue siendo una esfera social relevante–, no sólo para conocer a los estadounidenses, sino

también para saber cómo se relacionan con los demás pueblos. Su modelo sirve de referencia, bien para copiar, modificar u oponerse, además de afectar –como se ha dicho– a la geopolítica actual (tal como explica el autor, en cuanto al nuevo diseño de alianzas y el reparto del tablero mundial).

El Dr. Sánchez-Bayón es experto en Historia y Filosofía del Derecho, además de en Derecho Comparado y Confesional (e.g. Canónico, Judío). Ha sido académico visitante en las universidades de Harvard, DePaul, Baylor, etc., donde realizara buena parte de la investigación que sustenta esta trilogía (y la precuela *Estado y religión de acuerdo con los EE.UU.*, publicada en EAE, 2012). La idea central del estudio consiste en la postulación acerca de que, buena parte de la condición hegemónica de los EE.UU., es decir, su consolidación como potencia mundial, procede de la equilibrada interacción, según la cual, el Estado garantiza la no-oficialidad religiosa, a la vez que favorece el ejercicio religioso, y con él, el desarrollo de la autonomía de la voluntad ciudadana –luego, fortaleciéndose el resto de libertades públicas, como la de reunión, asociación, expresión, etc.–. A lo largo de los tres volúmenes de la obra enciclopédica, su autor, desvela la idiosincrasia estadounidense (e.g. su identidad, su solidaridad, su código comunicativo, su capital cultural), que se debe fundamentalmente, a su prototípico sistema de relaciones equilibradas entre el poder, lo sagrado y la libertad. No sólo se aportan evidencia sociales e institucionales, sino que además, se ofrece su confirmación a través del Ordenamiento existente al respecto (o sea, la rama del Derecho denominada *American Civil Church Law*, que se centra en los supuestos más característicos de las interacciones entre la Política, el Derecho y la Religión, en el seno de los EE.UU.).

La trilogía se reparte en tres volúmenes. El primero se subtitula *Vol.1 Fundamentos*, que ha sido prologado por la Directora del *Programa de Estudios Latinoamericanos* (LAS) de la Universidad de Baylor (Texas, EE.UU.), la Prof. Dra. Lizbeth Souza-Fuertes. Contiene los tres primeros capítulos, con las presentaciones (aclarándose qué es la paradoxología, el pragmatismo y el posjudeocristianismo estadounidense), el marco teórico (sobre el Estado, la religión y la secularización, y las relaciones Iglesia-Estado), y los anexos sobre la religión civil estadounidense. El segundo volumen se subtitula *Vol. 2 Normativa*, prologado por la Vicedecana de ICADE-UPCO (Madrid, España), la Prof. Dra. Salomé Adroher. Contiene los capítulos del 4 al 6, donde se trata el marco jurídico acerca de la emergencia y consolidación de la libertad religiosa (desde las primeras colonias hasta la geopolítica actual), así como los grandes litigios relativos al clero y las iglesias (e.g. mal-praxis, abusos y acosos, lavados de cerebro), sin olvidar el anexo con los principales textos iushistoricistas estadounidenses. El tercer volumen se subtitula *Vol. 3 Discursos*, prologado en esta ocasión por el Catedrático de la UAM y Subdirector Gral. Relaciones con la Confesiones, el Prof. Dr. Ricardo García (Cantoblanco, España). Se compilan los últimos cuatro capítulos (del 7 al 10), donde expone el marco psicosocial (sobre las relaciones entre las elites de poder y las bases sociales, junto con sus roles, discursos y misiones), así como el marco académicos (rindiéndose cuenta de las diversas disciplinas sobre la materia, e.g. *Church-State Studies*, *American Studies*, *First Amedment Studies*, *Cross-Cultural Studies*), concluyéndose con una serie de reflexiones acerca de la actual legitimidad, validez y eficacia del modelo relacional estadounidense; sin olvidarse los anexos donde se aportan los discursos presidenciales y sus aportaciones al legado nacional.

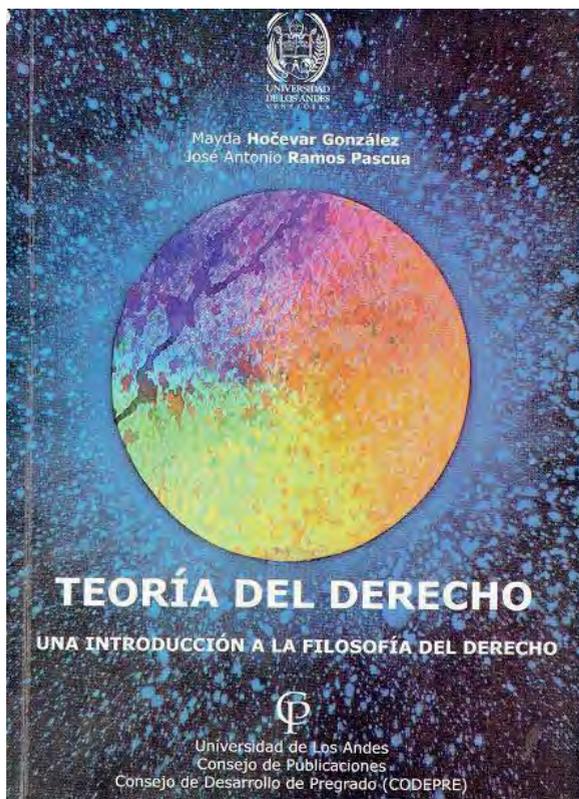
En definitiva, se trata de una trilogía llena de argumentos y evidencias, así como de sugerentes comparativas diacrónicas y sincrónicas (sobre todo, entre EE.UU. y Europa-continental), presentado todo ello en la línea habitual del Prof. Sánchez-Bayón, quien recurre a su estilo reflexivo y dialogado con el lector, invitándole a cuestionar su realidad (e.g. ¿cómo puede ser los EE.UU. un país secular con una población tan religiosa?), haciendo que se sorprenda (e.g. ¿cómo puede los EE.UU. aprobar una normativa para el resto del mundo?), así como lograr desmontar falacias (e.g. Falacia del Presidente T. Jefferson, falacia del Magistrado H. Black). Se invita a todos aquellos lectores interesados en comprender la idiosincrasia de una cultura político-jurídica dominante hoy en día, como la estadounidense, a adentrarse en este trabajo, que guía hacia un planteamiento novedoso según el cual la hegemonía de los EE.UU. se halla fuertemente relacionada con las relaciones que se establecen entre la religión y el resto de esferas sociales, configurándose así un espacio público más rico y dinámico.

Ficha técnica del libro:

Título:	La modernidad sin prejuicios: la religión en la vida pública estadounidense
Autores:	Antonio Sánchez-Bayón
Editorial:	Madrid, Ediberun / Delta Publicaciones, 2008-13. (3Volúmenes)
Número de páginas:	235 / 250 / 173

Gloria CAMPOS GARCÍA DE QUEVEDO





# Teoría del Derecho. Una introducción a la filosofía del derecho

Mayda HOCEVAR  
GONZÁLEZ, José Antonio  
RAMOS PASCUA

Nos encontramos ante un Manual sobre Teoría del derecho, que es útil para el estudio de diversas materias: Introducción al Derecho, Filosofía del derecho y Hermenéutica y Deontología Jurídicas.

Los autores son titulares de Cátedra de Filosofía del Derecho: Mayda Hocevar de la Universidad de los Andes (Venezuela) y José Antonio Ramos de la Universidad de Salamanca (España). Ambos autores son conocidos en el ámbito de la Filosofía del derecho por otras obras.

José A. Ramos Pascua (Monleras, 1959) es autor de numerosas publicaciones en revistas nacionales e internacionales sobre teoría del Derecho y de la justicia, entre las que destaca el libro titulado *La regla de reconocimiento en la teoría jurídica de H. L. A. Hart* (1989). También se ha ocupado de analizar y discutir las críticas de todo tipo que se han lanzado contra la doctrina de los derechos humanos, así como la evolución del positivismo jurídico, la importancia de los principios en el Derecho, o la imposición jurídica de la moral. Publicaciones más recientes son: *La Ética interna del derecho* (Ed. Desclée de Brouwer, 2010) y *El positivismo jurídico a examen*, (Ed. Universidad de Salamanca, 2006).

Se trata de un libro claro y de fácil acceso dado su carácter de manual para estudiantes. Sin embargo, eso no le impide ser profundo y entrar en cuestiones más de fondo con brillantez. Puede convertirse en uno de los manuales más demandados para el estudio de la materia por la claridad expositiva y por abarcar todos los subtemas relacionados con la Teoría del derecho. Es de obligada lectura para aquellos que quieran conocer la materia y adentrarse en el mundo del Derecho.

Desde el comienzo los autores hacen hincapié en una cuestión de fondo que afecta a la Teoría del Derecho desde sus orígenes en el siglo XIX. Es el tema del debate entre el Positivismo jurídico y el Iusnaturalismo. Como la teoría del derecho nace como disciplina precisamente cuando nace el Positivismo jurídico es lógico que haya a lo largo de todo el libro constantes referencias a esta polémica. Las referencias y citas de autores son variadas y abarcan a las diferentes escuelas y corrientes del derecho: desde el positivismo jurídico en su versión americana y escandinava, hasta autores más iusnaturalistas.

Contiene muchos ejemplos de la legislación venezolana y española, que proporcionan al libro frescura y actualidad.

Se trata de una obra introductoria que proporciona al lector un amplio conocimiento de todas aquellas cuestiones relativas a la Filosofía del derecho. Todos los aspectos relevantes de esta materia son tratados, algunos con más extensión que otros. Pero todos ellos de un modo claro y bastante objetivo. Menciona las cuestiones abiertas y en las que hay diversidad de opiniones pero no entra en los debates, manteniendo en todo momento una actitud objetiva propia de un manual.

El libro está dividido en 15 capítulos, agrupados en 5 partes. En ellas se abordan todos los aspectos a tener en cuenta en el estudio de la Teoría del derecho.

La primera de ellas es el concepto mismo de *derecho*, siendo una realidad cotidiana con la que nos topamos en casi todos los ámbitos de la vida, también es algo complejo y poliédrico, que va desde aspectos más utópicos hasta los más prácticos. El libro destaca el aspecto normativo del mismo y su íntima relación con la *justicia*.

El segundo gran tema del que se trata en la segunda parte es la cuestión de la *norma jurídica* que emana del derecho. Destaca el aspecto coercitivo de toda norma y por supuesto de la norma jurídica. Se tratan también todas aquellas nociones que derivan de dicha norma: hechos, actos, deber jurídico, derecho subjetivo, etc.

A continuación, en la tercera parte, trata cuestiones que afectan a la dinámica vital del derecho: resurgimiento, autorregulación, concepción del derecho como sistema orgánico (Kelsen) que afecta a su compleción relativa. De aquí también se derivan las nociones de vigencia, efectividad, valor, validez. Destaca la referencia a Alf Ross (representante del realismo jurídico escandinavo) que identifica vigencia con efectividad.

La cuestión de las fuentes no es de importancia menor porque afecta también a la concepción que se tenga del derecho y tiene algunas variaciones según la escuela de derecho a la que se pertenezca. De las Fuentes se pasa a la aplicación de las normas y a su interpretación.

La cuarta parte trata de las relaciones del derecho con la vida social y con otros fenómenos sociales como la Economía y el estado. Esta parte es interesante porque aborda un pequeño análisis de los grandes sistemas económicos del siglo XX: fisiócratas, capitalismo, liberalismo, marxismo. Es de especial importancia los comentarios que hacen los autores al Economicismo de F. Knight de la Escuela de Chicago. También lo es las referencias a los Neoliberales: Ronald Coase y Guido Calabresi. Está explicado de forma muy didáctica el Teorema de Coase: *Si el mercado fuera libre efectivamente conseguiría que los costes sociales fuesen costes propios.*

En esta parte destacamos el capítulo 13 que aborda el tema del fin de derecho: justicia, seguridad, eficiencia..., etc.

La última parte tiene dos capítulos uno sobre la Justicia y los Derechos Humanos. El primero se centra en las relaciones entre el derecho y la Justicia. En esta sección es donde más clara se ve la relación entre Filosofía y Derecho. Además es también donde más clara se ve la polémica entre el positivismo y el iusnaturalismo jurídico. Van desfilando autores desde Aristóteles, Chaïm Perelman, Marx y Charles Leslie Stevenson (representante del agnosticismo ético) que influyó en Hans Kelsen y Alf Ross. También destaca Hugo Grocio, Max Scheller y Nicolai Hartmann.

Es de especial importancia el estudio que hace del Justicialismo de J. Rawls.

Por no dejar nada sin tratar, contempla también el tema de aquellos *Derechos injustos* y su referencia al nazismo.

Y por último destacamos el estudio de la fundamentación filosófica y jurídica de los DDHH, unas de corte positivista y otras de corte iusnaturalista. Se trata de capítulo muy bien elaborado. Y tiene un enorme interés por su claridad y precisión para aquellos que quieran saber de esa fundamentación tal y como se nos presenta en la actualidad.

Ficha técnica del libro:

Título:	Teoría del derecho: Una introducción a la filosofía del derecho
Autores:	Mayda HOCEVAR GONZÁLEZ, José Antonio RAMOS PASCUA
Editorial:	Venezuela, Consejo de Desarrollo de Pregrado y Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 2013
Número de páginas:	338

Manuel SANLÉS OLIVARES





# Las Torres de Lucca

Grupo de Investigación:  
ÉTICA, POLÍTICA Y  
DERECHOS HUMANOS EN  
LA SOCIEDAD  
TECNOLÓGICA (Eds.)

Queremos dar cuenta de una nueva publicación cuyo nombre evoca un singular pasaje de Thomas Hobbes: “There is written on the Turrets of the city of Luca in great characters at this day, the word LIBERTAS” (Leviatán, XXI, 8).

Se llama *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política* y acaba de aparecer su número 1. Se trata de una publicación digital de libre acceso ([www.lastorresdelucca.org](http://www.lastorresdelucca.org)) con tirada semestral. Está editada por el Grupo de Investigación: *Ética, Política y Derechos Humanos en la Sociedad Tecnológica*, perteneciente al Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología) de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. La Revista reclama su espacio en el panorama del pensamiento en filosofía política en español e inglés, lo cual, unido a su publicación en internet, le da de entrada una considerable proyección potencial.

El número cero, que servía de presentación, fue una tentativa ciertamente muy digna que marcaba las intenciones fundacionales ilustrando algunos de los ámbitos de su temática con diversidad de enfoques. Contaba con la participación de autores solventes de muy diversas adscripciones institucionales: Jonathan Wolff (University College London), Lutz Wingert (ETH, Zurich), Pedro Francés Gómez (Universidad de Granada), Estrella Trincado Aznar (Universidad Complutense de Madrid), Felmon John Davis (Union College Schenectady, NY) y José Luis Pérez Triviño (Universidad Pompeu Fabra).

De la magnífica acogida que tuvo el número cero dan fe las estadísticas de lecturas y descargas de los diferentes artículos: más de 900 visitas de todo el mundo y descargas desde países como España, Méjico, Estados Unidos, Colombia, Argentina, Reino Unido, Venezuela o Perú.

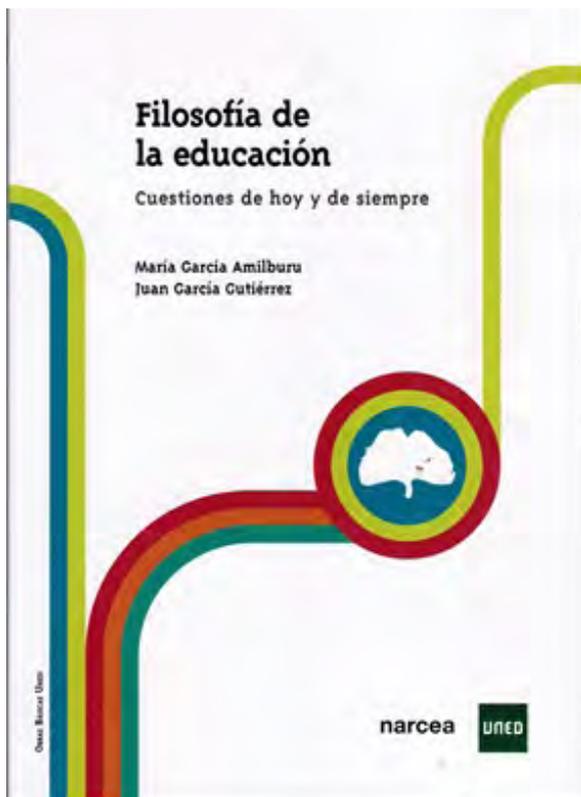
Con la aparición del número 1 (julio-diciembre 2012), el proyecto parece tomar cuerpo. Se abre con un autor de especial relevancia, Lutz Wingert, cuyo trabajo *Citizenship and the market economy. Or: what is really systemically important in democracy?*, reflexiona críticamente sobre la ciudadanía y los requisitos de un sistema democrático en el contexto de las actuales economías de mercado. Le sigue la traducción inédita al castellano de *On the Importance of Getting Things Done*, de Jane Mansbridge, que recoge la *James Madison Award Lecture*, que se imparte una vez cada tres años en el encuentro de la Asociación Americana de Ciencias Políticas (2011). Seguidamente, el artículo *Libertarians and the Catholic Church on Intellectual Property Laws* de Jay Mukherjee y Walter E. Block aborda las convergencias entre ambas doctrinas en lo atinente a las leyes de la propiedad intelectual. Se presenta a continuación la traducción al castellano de la conferencia “Inmunidad, Comunidad, Biopolítica” que el profesor Roberto Esposito impartió en octubre de 2001 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. De gran interés es también el trabajo del profesor Damián Salcedo (UCM) que se adentra en el siempre candente tema de la corrupción y justifica la conveniencia de emplear el concepto moral de corrupción profesional como modo de evidenciar las diferencias entre los enfoques jurídico y ético a la hora de tratar las faltas profesionales. Seguidamente, nos encontramos con una sección dedicada a reseñas críticas, dedicadas en este número a las obras de Judith Butler y Bernard Bailyn. El número se cierra con unas palabras de recuerdo al Doctor Honoris Causa Arturo Andrés Roig a cargo de tres filósofos americanos: Samuel M. Cabanchik, Hugo E. Biagini y Enrique Dussel. No parece un mal comienzo.

La gestación de una publicación científica internacional de filosofía política es un proyecto complejo que merece ser bienvenido siquiera sea por contribuir a mantener viva la discusión en torno a temas y problemas contemporáneos.

#### Ficha técnica del libro:

Título:	Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política
Número:	1
Edita:	Madrid, Grupo de investigación: Ética, Política y Derechos Humanos en la Sociedad Tecnológica, UCM, 2012

Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO



# Filosofía de la educación

Cuestiones de hoy y de siempre

María GARCÍA AMILBURU y  
Juan GARCÍA GUTIÉRREZ

El trabajo de los profesores María García Amilburu y Juan Gutiérrez García, titulado *Filosofía de la educación. Cuestiones de hoy y de siempre* forma parte de esa clase de libros que responden perfectamente a su título. Las razones para afirmar esto se presentan desde el cariñoso y bien fundado prefacio que les escribe el profesor Richard Pring de la Universidad Oxford. En él, destaca la importancia de este volumen por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque las cuestiones que vienen preocupando a los filósofos desde Platón hasta nuestros días “son importantes para nuestra comprensión de la educación” (p. 11); y, en segundo lugar, porque, siendo cierto lo primero, “se ha descuidado gravemente la filosofía en la formación y preparación de los docentes” (Ídem.). La pertinencia del libro se basa, precisamente, en que hay ciertos temas y preocupaciones educativos *de hoy y de siempre*, siendo el enfoque filosófico uno especialmente apropiado para acercar su complejidad a los futuros profesionales de la educación. La lectura de los diferentes apartados del libro confirma su pertinencia y excelentes virtudes para ser empleado como material de referencia en programas de formación de profesorado de diferente tipo.

El volumen se compone de 12 capítulos. En el primero, titulado *¿Qué es la 'Filosofía de la Educación'?* los autores hacen un esfuerzo por situar a la filosofía de la educación en el contexto disciplinar de las ciencias de la educación, ahondando en lo que la hace particular y distinta de, entre otras, la antropología o la teoría de la educación. Sobre esta última diferenciación, importante en nuestro contexto nacional, señalan que “la Teoría de la Educación se configura como un saber de carácter más descriptivo y demostrativo, mientras que la Filosofía de la Educación posee una intención normativa” (p. 28). El capítulo 2, *Presupuestos antropológicos de la educación*, se encarga de la educabilidad del ser humano y de su necesidad natural de crear y participar de la cultura. Se establecen distinciones fundamentales de un modo claro y preciso como, por ejemplo, entre cultura objetiva y cultura subjetiva, el yo puntual y la cultura, o *poesis* y *praxis*. Virtudes que destacan de manera especial en el apartado dedicado a explicar las dimensiones educables de las personas, en el que los autores señalan las particularidades de lo que significa *educar* cuando hablamos del organismo biológico, del conocimiento sensible, de los afectos, de la inteligencia, o de la voluntad. En el capítulo 3, *Conceptualización y ámbitos del proceso educativo*, se estudian las posibilidades de conocer el fenómeno educativo desde la perspectiva filosófica. A lo largo del mismo, se mantiene el argumento de que el proceso de indagación especulativa propio de la filosofía favorecería de manera directa al desempeño docente, puesto que colaboraría a que este tomase decisiones de manera más reflexiva y rigurosa. Para ello, se procede a analizar el concepto de educación, desde su origen etimológico, pasando por las características comunes a las diferentes definiciones existentes de educación, y las propiedades del hecho educativo. También se analizan los ámbitos y modalidades de realización del fenómeno educativo, la dimensión normativa del concepto de educación, y los procesos *no educativos* que pueden participar en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

El capítulo 4, sobre *Los agentes y los sujetos del proceso educativo*, se centra en analizar el *quién o quiénes* que protagonizan la educación, teniendo como tema central el estudio de la relación educativa. Cabe destacar la especial consideración que los autores hacen al tema de los *ambientes educativos*, en ocasiones poco estudiado cuando se aborda el asunto de los agentes educativos y sus relaciones. Como bien señalan: “La educación no es algo que puedan resolver en solitario el educador o el educando, sino que siempre acontece en el seno de una comunidad, en un contexto, y frecuentemente se vincula a diversas instituciones sociales” (pp. 66-67). Siendo también fundamental el hecho de que “más allá de la familia y la escuela existen también otros espacios que, sin ser instituciones, pueden considerarse «comunidades educativas» capaces de sostener una intencionalidad educativa colectiva” (p. 68). Los capítulos 5 y 6 sobre *La educación vista por los filósofos* se ocupan de atender las principales aportaciones educativas de *filósofos clásicos* (Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino) y *filósofos omitidos* (John N. Newman, Hans Georg Gadamer y Mortimer J. Adler) al campo de la educación. Hacer una selección de esta envergadura es un importante desafío que, en cualquier caso, los autores de este libro resuelven bien. El capítulo 7, *La Filosofía de la Educación en la actualidad*, analiza las principales tendencias contemporáneas en el estudio de la filosofía de la educación y presenta, también, las sociedades, congresos y revistas científicas que tematizan la filosofía de la educación. Dicho análisis pone de manifiesto cómo en España la filosofía de la educación es de una disciplina poco estudiada y donde es difícil delimitar un campo propio e independiente de la teoría de la educación.

El capítulo 8, *La dimensión política y el derecho a la educación*, profundiza en un análisis pedagógico de las relaciones entre política y educación. Resulta muy interesante la lectura del segundo apartado, en el que los autores aclaran las distinciones entre pasión, indiferencia y pluralismo político. Una distinción sobre la que se avanza en el capítulo 10 dedicado a *Educación y convicciones*, donde se analizan las dinámicas de participación de las convicciones y valores en el fenómeno educativo. Los autores definen las convicciones educativas “como el conjunto de creencias filosóficas, morales, religiosas, pedagógicas, y culturales que, vinculadas a un determinado agente educativo y actuando de manera particular o conjunta, determinan la densidad y la orientación de los procesos educativos” (p. 158). En el capítulo 9, sobre *La educación en las sociedades democráticas*, se indica la pertinencia de conocer, por razones pedagógicas, los mínimos sobre los que un sistema político dado puede ser considerado *democrático* y cuándo deja de serlo. Como parte de los valores conformadores de la cultura democrática, los autores destacan: el pluralismo, la libertad, la igualdad, el respeto activo y la tolerancia, el diálogo, la justicia y la solidaridad. A continuación, se exploran los diferentes modelos de formación de la identidad moral en las sociedades democráticas. Por último, en los capítulos 11 y 12 sobre *Los profesionales de la educación y Formación de profesionales y ética del quehacer educativo*, se plantea cómo el cuidado de los procesos de formación de docentes no puede dejar de lado las cuestiones deontológicas propias y específicas de esta profesión.

Cualquiera que se acerque al libro y organice sus clases apoyándose en el mismo o en alguna de sus partes, podrá entender hasta qué punto este volumen está bien planteado, es claro y clarifica. Por todo lo expuesto hasta aquí y por su bien fundado planteamiento resulta una lectura altamente recomendable para todos los interesados en el estudio de la educación.

Ficha técnica del libro:

Título:	Filosofía de la educación Cuestiones de hoy y de siempre
Autores:	María García Amilburu y Juan García Gutiérrez
Editorial:	Madrid, Narcea / UNED, 2012.
Número de páginas:	211

Bianca THOILLIEZ



# Otra educación es posible

Rodolfo Rezola (Ed.)

Prólogo de Victoria Camps

Adolfo Agúndez, Josep Bonil, Jesús Conill, Adela Cortina, Eugenio Echeverría, Xabier Etxebarria Mauleón, Félix García Moriyón, Teresa de la Garza, Walter Kohan, Juan Carlos Lago, Miguel Llofrú, Mariano López Pinar, Carmen Loureiro, Emilio Martínez, Ginés Mateo, Federico Mayor Zaragoza, Amparo Muñoz, Marta Noguezoles, Raquel (Lucas) Platero, Alicia Poza, Rodolfo Rezola, José Antonio Ruiz, Chema Sánchez Alcón, Angélica Sátilo, Fernando Savater, Juan Carlos Vila.

LAERTES



# Otra educación es posible

Rodolfo REZOLA (Ed.)

Atrevámonos a imaginar el mundo de otra manera, más humano, menos mercantilizado. Ahora, tratemos de dar un paso más. ¿Cómo podríamos llegar a él? Desde luego, muchas cosas tendrían que cambiar. Pero instintivamente nos viene una a la cabeza: debería de cambiar la educación, ya que es la base formativa de la sociedad.

Vivimos una gran crisis (no solo) económica, donde la imperiosa fuerza que desprenden los mercados agudiza nuestra agonía. Y tampoco son mejores las noticias que nos llegan desde la educación, buena prueba de ello es el anteproyecto de la LOMCE dirigida por el ministro Wert. Sin embargo, hay mucha gente que con su trabajo, silencioso o no, está tratando de cambiar el orden establecido. Movimientos sociales, la banca ética, proyectos pedagógicos, educadores, comunicadores, ciudadanos que tratan de hacer del mundo un lugar más habitable para todos, para que la convivencia entre personas sea de otra manera.

*Otra educación es posible* y es necesario que cambie. Esto es lo que quieren compartir el conjunto de voces que, dialogando acerca de ella, se han juntado aquí: Adolfo Agúndez, Josep Bonil, Jesús Conill, Adela Cortina, Eugenio Echeverría, Xabier Etxeberria Mauleón, Félix García Moriyón, Teresa de la Garza, Walter Kohan, Juan Carlos Lago, Miguel Llofríu, Mariano López Pinar, Carmen Loureiro, Emilio Martínez, Ginés Mateo, Federico Mayor Zaragoza, Amparo Muñoz, Marta Nogueroles, Raquel (Lucas) Platero, Alicia Poza, Rodolfo Rezola, José Antonio Ruiz, Chema Sánchez Alcón, Angélica Sátiro, Fernando Savater, Juan Carlos Vila. Todos los capítulos están organizados de la misma forma: dos – algunas veces tres– de estas personas comienzan una conversación a partir de una pregunta que cuestiona el orden establecido desde diferentes contextos educativos, que va reformulándose, convirtiéndose en muchas más, tomando caminos diferentes..., porque eso es conversar. Con fotos y datos biográficos se da cuenta de quiénes son los interlocutores, y un texto de alguno de ellos da lugar a que comience esa red de comunicaciones.

Anteriormente, Victoria Camps ha contribuido con sus palabras en el prólogo. En él se pregunta, principalmente, por cómo se debe educar, o como ella bien dice, por *los fines de la educación*. Ineludiblemente, una buena formación ha de apoyarse en la cultura, entendida ésta como el cultivo de la mente. Pero las dificultades para que esto se dé son varias, y algunas de gran calado: el tiempo, se necesita constancia, este es un mal al que el educador se enfrenta contra los alumnos y contra las continuas reformas educativas; el hedonismo vacío como uno de los pilares en que se ha fundamentado nuestra sociedad; cómo educar sin dominar y modelar a los alumnos; qué valores enseñarles; desde qué posicionamientos pedagógicos partir, etcétera.

Creado y coordinado por Rodolfo Rezola, *Mi balza roja* es un proyecto de investigación-acción docente filosófica que nace de la imaginación y pasión por mejorar nuestros entornos educativos haciéndolos más humanos, al cual pertenecen algunos de los autores que participan en este libro. Ellos, como nos muestra la introducción, se ven a sí mismos como *narradores de sueños de convivencia en el entorno*, por lo que inciden en la idea de cómo comunicarnos. Este es el punto de partida desde el que Rodolfo Rezola, como director-editor, ha ideado la colección de narraciones *Cartografías Imaginarias*, siendo esta obra coral *Otra educación es posible* la inauguradora de la colección. Algunas de las próximas publicaciones serán: *Filosofía y fragilidad* (2013) de Rodolfo Rezola, *Viajar para vivir, ensayar. La vida como infancia, escuela y filosofía* (2013) de Walter Kohan y *Panfleto subnormal. Informe para una Academia* (2014) de Chema Sánchez Alcón. Y cada año una de las tres o cuatro publicaciones será en coautoría, las próximas: *Creando mundos* (2014) e *Imaginando personas* (2015).

Pocas veces se han tratado los *problemas* y las posibles *soluciones* de la educación desde tan diversas y sugerentes perspectivas: el consumismo imperante, la ética empresarial, la neuroética, los mundos de Filosofía para Niños y Niñas, la inclusión de los (dis)capacitados, la discapacidad o no de la escolarización, los obstáculos de las posibles interconexiones entre educación, filosofía y emancipación, la educación para la paz, la manifestación y resistencia en las calles y plazas, la creatividad, la democracia, el feminismo...

Con todo, el libro no es un manual de instrucciones educativas. Lo que aparece en él son más bien lugares posibles, algunos todavía por explorar. Porque los autores del libro tratan de hacer, desde diferentes ópticas, ese esfuerzo mental de pensar en qué tipo de cosmos nos gustaría vivir, para que, a partir de ese repertorio de posibilidades, construyamos juntos, todos y cada uno, una educación más justa y humana, orientada a otros nuevos proyectos de vida en común. ¿Qué tipo de educación debería compartirse? ¿Cómo tendríamos que imaginarla? ¿Qué transformaríamos de la que tenemos actualmente? Son preguntas por las que se navega a lo largo de los doce capítulos, la introducción y el prólogo, porque son tiempos de transformación y, precisamente para ello, de reflexión. En este sentido, cabe remarcar que el libro quiere transmitir que no es primero lo teórico y luego lo práctico, sino que la transformación en los estilos de comunicación entre personas construye una manera de interpretar el mundo y viceversa.

Desde luego, como nos recuerda Rodolfo Rezola en la introducción, en materia de educación vivimos tiempos mezquinos. La economía neoliberal restringe mucho los límites en que puede moverse la educación, especialmente la pública. Sin embargo, también podemos agudizar el ingenio y hacer que estos tiempos sean de combate e ilusión. Se necesitan personas apasionadas que quieran transformar los entornos educativos en semilleros de personas que jueguen a favor de la igualdad de oportunidades vitales, que usen el pensamiento crítico, creativo y solidario con el resto de sus semejantes. Profesores que liberen el potencial de sus alumnos y sean liberados por estos. Legisladores que tengan más en cuenta otras formas de concebir la realidad mejores que estas en las que vivimos.

Más allá de la actualidad del tema tratado y de cómo lo hace ese grupo de personas que no se resignan a aceptar cómo les viene dado el mundo de la educación y el mundo en general, el libro tiene aún un mayor encanto por la continuidad que busca con el lector. En efecto, con su lectura comienza un viaje que parece no tener fin, porque es un viaje de lo posible, de lo alternativo, de lo *diferente* entendido como *algo mejor que* aquello con lo que ya contamos, algo que pueda ser discutido y revisable, consensuable, en el que la comunicación entre el lector y los escritores no deja de fluir. Si bien las palabras de cada capítulo terminan con un punto y final, este es poco más que anecdótico, porque la pretensión es que los lectores no se queden ahí sino que se abran a otras *cartografías imaginarias*, a otros diálogos venideros, sugeridos, en primer lugar, bajo el rótulo *Para seguir leyendo* (en el que aparecen varias propuestas de los autores de cada capítulo) y, en segundo lugar, el apartado *Para seguir pensando* (una serie de nuevos interrogantes para seguir investigando y que buscan la complicidad del lector, al que se le ofrece un apartado libre en el que puede recoger sus propias preguntas). Por último, un *Epílogo filosófico personalizado para buscadores de incertidumbres*, con el cual se trata de que las personas que estén leyendo este libro sean también escritores, que muestren sus reflexiones acerca de otros estilos posibles en la educación de las personas, y que cuestionen los mundos recibidos. Son páginas en blanco en las que se invita a soñar, reflexionar, conversar con uno mismo y con los demás, porque sería muy enriquecedor hacer del propio libro una comunidad de investigadores-narradores, y así hacer de cada libro un ámbito personal, experiencial y, en cierta medida, transformador, donde uno se dé cuenta que el lector que salió de la lectura y de la escritura fue diferente del que lo empezó.

De esta manera, el libro *Otra educación es posible* es un canto a la educación, a la filosofía como pensamiento crítico, creativo y cuidadoso, a la innovación, al lenguaje, a la comunicación, a la tolerancia, al reconocimiento de personas entre personas, a la igualdad, a la libertad, a la democracia participativa..., a esa posible sociedad del *mañana*, pero que ya *hoy* queremos comenzar a imaginar. Para empezar, porque esta obra es un ejemplo de todas estas cualidades con sus conversaciones abiertas, respetuosas, afectivas, emocionales, amistosas... responsables, sensatas y conscientes de la actualidad que nos rodea y de que un cambio en la educación es necesario y es posible.

*Otra educación es posible* es pues un libro diferente y crítico, cuestionador del orden de cosas establecido, cuya mayor utilidad reside en el amor al lenguaje humano. Esto es a lo que juegan todas las conversaciones que en él aparecen. Porque utilizando las palabras podemos salir, aunque sea momentáneamente, de la agonía en que vivimos inmersos a causa del mundo mercantilizado. Ese es nuestro modo de relacionarnos por antonomasia, y es el que debemos emplear, una vez más, para saber cómo vivir mejor en nuestros entornos. Frente a la *educación de los mercados* el editor nos invita a que hagamos *educación dialógica*. El paradigma del sistema educativo debe cambiar. Un territorio para la convivencia está por hacer y todas las personas tienen derecho a ser escuchadas.

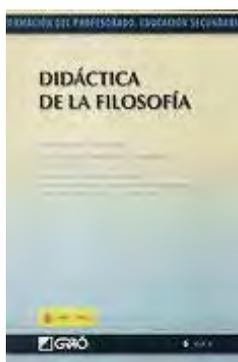
Ficha técnica del libro:

Título:	Otra educación es posible
Autores:	Rodolfo REZOLA
Editorial:	Laertes, 2013
Número de páginas:	298

Fredy BENLLOCH MARTÍ

# Filosofía. Formación del Profesorado. Educación Secundaria

Luis María CIFUENTES, José María GUTIÉRREZ (Coords.)



## I. Filosofía. Complementos de formación disciplinar

Este es el primer volumen de la colección de tres libros de los que consta esta publicación. En él se encuentra toda la parte legislativa referida a la asignatura de Filosofía y demás materias de este departamento, que actualmente está vigente. Es una ayuda a los docentes encargados de impartir estas clases puesto que realiza aclaraciones sobre temas de los que todos tenemos dudas. Es un texto muy práctico para la actualidad. El problema será cuando se publique la nueva ley de educación que actualmente se está elaborando. Según parece puede ser para el curso 2013-14, con lo que, parte de la explicación analizada en este libro quedará obsoleta. Pero en el actual curso, resulta una herramienta muy útil para el profesorado.

Una de las cuestiones importantes analizadas en este volumen son las competencias básicas que debería tener en cuenta el profesorado, señalando que el docente no debe someter a un adoctrinamiento al alumno, sino todo lo contrario, y siguiendo líneas filosóficas, ayudar al alumno a crear sus propias ideas desde la base de la libertad. Esto sería la base a considerar por el profesorado antes de plantearse las competencias básicas que aparecen en la última ley de educación.

En capítulos posteriores se realiza un recorrido por las diferentes leyes educativas señalando el papel que ha jugado la Filosofía de Primero de Bachillerato en ellas. Algo muy interesante para el profesor novel, puesto que le hace ver la situación de su asignatura durante los últimos años, y para el futuro docente que se está formando en los diversos másteres ofertados en las universidades. También se analizan los contenidos de los que se ha ido dotando a esta asignatura en esas leyes, siendo la base la búsqueda de la

Verdad y mostrando el modelo de pensar filosófico a los alumnos adolescentes. Para ello, los temas que se tratan relacionados con el ser humano como ética, antropología o psicología, ayudan al desarrollo del alumnado.

Para terminar este volumen, se analiza la asignatura Historia de la Filosofía de Segundo de Bachillerato también a lo largo de las diferentes leyes educativas. Para acabar dando diferentes didácticas sobre la enseñanza de esta materia, algo que ayudará al profesorado que comienza a dar clase.

## **II. Didáctica de la Filosofía**

Este es el segundo volumen. Comienza centrándose en el profesor de Filosofía, alguien que lo debe ser por vocación, siendo poseedor de un talento natural para enseñar y teniendo un carácter que le permita realizar bien su tarea. De esta manera, el docente será un buen comunicador haciendo llegar mejor el mensaje a sus alumnos, puesto que será algo que le brota de sí mismo. Para ayudarnos en dicha comunicación, se explican los tres tipos de didácticas que se pueden realizar: i) modelo epistemológico, que se centra en el aprender para filosofar; ii) modelo formativo, que trabaja la ejercitación y el aprendizaje del pensar; iii) modelo pragmático, que establece una relación continua de todos los elementos.

El profesor, cuando se sitúa delante de su clase para enseñar, se da cuenta de su soledad y de que el buen desarrollo de la clase depende de él. Debe tener en cuenta diferentes riesgos que se pueden dar en su aula, algunos no dependen de él como es el carácter del propio alumno y la respuesta que se encuentra de ellos; en otras ocasiones, la personalidad del docente hace que la clase se desarrolle de manera correcta o no. Ahora bien, el docente debe tener una serie de competencias para el buen desarrollo de la clase: interpersonales (ya que debe ser un buen comunicador), cognitivas (sabiendo resolver los problemas que se encuentre en el aula), e instrumentales (manejando diferentes herramientas útiles para la actual enseñanza, como por ejemplo, la informática).

En este libro de didácticas encontramos recursos muy útiles que hablan de la forma de evaluación de las diferentes asignaturas, los análisis de textos filosóficos, estrategias para enseñar a construir un discurso argumentativo y conseguir que la explicación que damos en el aula sea entendida por los alumnos.

Herramientas útiles que se dan en este texto son las referidas a la asignatura de Educación ético-cívica de Cuarto de E.S.O. El autor propone la proyección de tres películas, una por trimestre, para luego desarrollar un trabajo sobre ellas. Son películas actuales, con lo que los alumnos no serán tan reticentes a verlas, y que están relacionadas con el contenido de la materia. También, en la parte de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos de Segundo de E.S.O. se dan diferentes métodos para el desarrollo de esta materia, haciendo mucho hincapié en la importancia del trabajo de clase debido a la edad de madurez de los alumnos que nos encontramos.

Algo que hay que señalar como novedoso, puesto que en pocos lugares se habla de ella, es de las pautas que se da sobre Historia y Cultura de las Religiones, es decir, la materia alternativa a la Religión que algunos centros ofertan. Muchos docentes se ven abocados a dar esta asignatura para cubrir horas de su jornada y se encuentran ante algo totalmente desconocido. En el último capítulo de este volumen se habla del currículum de la materia, objetivos, metodología, actividades..., elementos que vendrán muy bien a los profesores encargados de impartir dicha materia.

### III. Filosofía. Investigación, innovación y buenas prácticas

El docente actual se debe adaptar a los alumnos que se encuentra en su aula. Su mentalidad, conocimiento tecnológico y motivación hacen que el profesor tenga que ver las circunstancias que rodean a su clase. La situación social que envuelve a nuestro alumno le afecta y hacen que su mentalidad sea como es. Por ello, el docente debe saber leer estas situaciones para poder desarrollar con más eficacia su trabajo.

Una de las herramientas que, como filósofo, dispone y muestra a sus alumnos es la argumentación. En este volumen, se muestran los diferentes tipos de argumentación que se enseñan a los alumnos y la utilidad de las mismas. Una base que tienen aprender para que entren en el desarrollo de nuestra clase de filosofía. También, para motivarles se deben utilizar las tecnologías de la información, puesto que nuestro alumno se basa en ellas. Es más fácil enseñar usando los medios que ellos conocen. Para ello, se dan direcciones de Web de interés para nuestra práctica y se muestran programas y herramientas informáticas muy válidas para la enseñanza de la filosofía en el aula. El uso de audiovisuales es algo que se tiene que convertir en elemental ya que nuestro alumno vive en la cultura de la imagen. En el capítulo cuatro se mencionan dos películas útiles para la materia de Filosofía y se muestran posibles trabajos y dinámicas para realizar con los alumnos y alumnas.

Para ser un buen docente hay que tener en cuenta al alumnado adolescente que nos encontramos en clase. La opinión que expresan suele estar reducida, puesto que, en muchos casos, su experiencia es todavía muy reducida. Pero, pese a ello, y para que la clase funcione, el profesor debe trabajar la motivación del alumno. Algo crucial para estas edades y para la enseñanza de esta materia. No hay que mostrar nuestra opinión, porque el alumno la puede asumir como suya, por eso, es mejor, enseñar lo que es el diálogo y hacerles ver la importancia de que cada uno defienda su opinión. De esta manera, si el alumno se siente parte de la clase, su motivación crecerá.

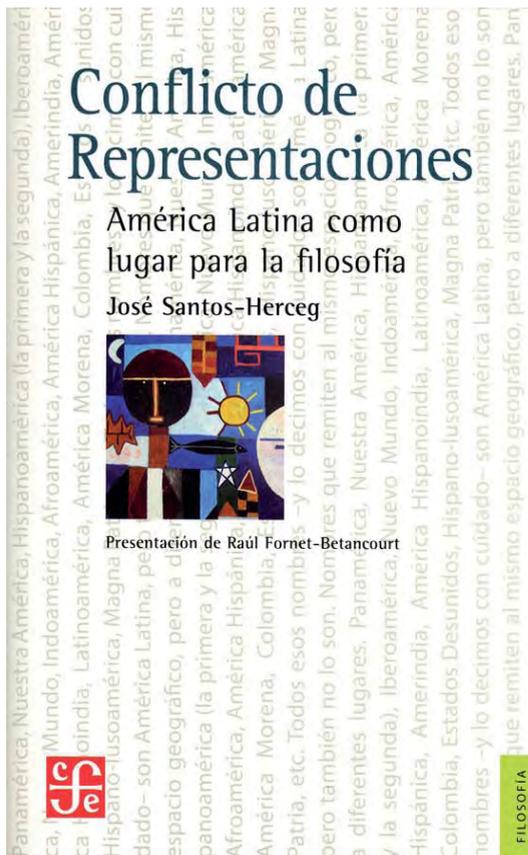
También nosotros, como profesores, somos ejemplos, ya sea de manera directa o indirecta. Por eso debemos cuidar mucho nuestra actitud en el aula y mostrar determinados comportamientos correctos. Por ejemplo, y viendo las circunstancias sociales que nos rodean, enseñar la igualdad entre hombres y mujeres. La realidad social afecta a los alumnos en este tema, por eso, en ese proceso de formación, tenemos que formar personas justas e iguales. También respecto a otras culturas. En las aulas actuales se da un porcentaje considerable de población extranjera. Por eso, enseñar el respeto mutuo es crucial para conseguir una buena convivencia. Para ello, el profesor tiene que ser mediador en los conflictos que puedan surgir. En este volumen se dan las pautas necesarias para esta mediación. Algo que debe aprender el docente novel.

También cabe destacar a lo largo de los tres volúmenes las actividades, recursos y bibliografía que aparecen al final de cada capítulo para practicar y ampliar dichos temas. Herramientas que todos los profesores valoramos, puesto que cuantos más recursos tengamos, mejor podremos desarrollar nuestro trabajo.

Ficha técnica del libro:

Volumen:	1
Título:	Filosofía. Complementos de formación disciplinar
Autores:	Luis María CIFUENTES, José María GUTIÉRREZ (Coords.)
Editorial:	Barcelona, Graó, 2010
Número de páginas:	153
Volumen:	2
Título:	Didáctica de la Filosofía
Autores:	Luis María CIFUENTES, José María GUTIÉRREZ (Coords.)
Editorial:	Barcelona, Graó, 2010
Número de páginas:	177
Volumen:	3
Título:	Filosofía. Investigación, innovación y buenas prácticas.
Autores:	Luis María CIFUENTES, José María GUTIÉRREZ (Coords.)
Editorial:	Barcelona, Graó, 2010
Número de páginas:	187

José A. VÁZQUEZ VALENCIA



# Conflicto de Representaciones

América Latina como lugar para la filosofía

José Santos-Herceg

América Latina como lugar para la filosofía

José SANTOS-HERCEG

José Santos Herceg, joven filósofo chileno, presenta sus investigaciones en torno a la filosofía latinoamericana. Como advierte el autor, su trabajo puede ser visto como una investigación acerca de la *nacionalidad* de la filosofía, que busca aclarar aquello que cualifica a la filosofía cuando se la interroga en relación con un lugar específico como América Latina, y sobre cómo la cualifica. De esta forma, en una primera instancia, el libro de Santos se centra en el debate siempre conflictivo que surge al hablar de una filosofía propiamente (originalmente) latinoamericana, debate cuyas coordenadas han girado casi siempre alrededor de su existencia, posibilidad, objeto o características.

Sin embargo el trabajo de Santos intenta dar un paso más allá en la discusión en torno a la posibilidad de una filosofía *regional*, localizada, modificando el punto de partida de su investigación: desde un comienzo y a lo largo de toda la investigación el autor aparece en primera persona, su aparecer como *sujeto* se plantea metodológicamente como el punto desde donde se articula toda su investigación. Como el propio Santos apunta en el prólogo de la investigación, lo que aparece es el propio sujeto, de carne y hueso. “A priori antropológico” en palabras del argentino Arturo Roig, “para hablar de un yo que aparece – al que se le deja aparecer– y con ello descubre afirmando que tiene valor, que lo tiene pensar y pensarse.”(p. 12) Y por ende, tiene valor pensar en sus propios problemas. De esta forma el trabajo se inicia con la conflictiva confesión del desconcierto con

respecto al propio lugar de enunciación y la propia práctica de la filosofía. Si, como asume Santos, el “espacio y el tiempo, el contexto en que se emite un discurso filosófico, es «su» lugar y, por tanto, es central para efectos de su constitución como discurso” (pp. 27-28) ¿Qué significa ser filósofo chileno, latinoamericano? ¿Cómo es posible dicha instalación?

Para Santos, lo de América Latina como lugar no tiene nada de ingenuo, simple u objetivo. Muchos de los nombres dados al continente (si es que no todos ellos) han estado cruzados por concepciones sobre qué es y/o debería ser esta tierra y sus habitantes. En este sentido la referencia a Latinoamérica no puede tomarse solamente como si designara una circunscripción geográfica de territorio, quedando libre de problemas o compromisos, sino que debe ampliarse para poder abarcar tanto la referencia espacio temporal cómo las ideas y proyecciones que se han hecho de ella y que resuenan en los múltiples nombre que se le ha dado. La hipótesis central que propone Santos en *Conflicto de representaciones* es que, de los diversos nombres y, con ello, de las diversas representaciones que entren en juego al referirse a América Latina dependerá el modo en que ésta influirá sobre la forma y realización de lo que se ha llamado filosofía latinoamericana. Para mostrarlo tomará dos de estas representaciones, por paradigmáticas y contrapuestas, a la hora de articular su discurso sobre la filosofía en América Latina: *Nuevo Mundo* y *Nuestra América*. El trabajo se centrará entonces en las diferentes formas de instalación y práctica de la filosofía que nacen bajo estas dos visiones contrapuestas de América Latina. En estas buscará el cómo se da la relación entre la filosofía y su lugar de enunciación recuperando las resonancias con las que cargan estos dos conceptos de Latinoamérica y buscando las marcas de dichas resonancias en la instalación y práctica profesional de la filosofía en el continente.

En la primera parte del libro, Santos muestra que bajo la idea de Nuevo Mundo se encuentra la representación de un lugar deseado, buscado e inventado, a la vez que conquistado y colonizado por occidente. Las marcas de este Nuevo Mundo se vislumbran en dos figuras de la filosofía latinoamericana. La primera, una filosofía colonizadora, utilizada como herramienta de dominio a través de un discurso euro-céntrico, hegemónico, cuya finalidad última es la fundamentación y justificación de la superioridad europea y el dominio colonial. La segunda, una filosofía colonizada, que se corresponde con aquella filosofía latinoamericana que se desarrolla a imagen y semejanza de una filosofía europea.

Nuestra América, que corresponde a la segunda parte, representa para Santos aquella tierra de sufrimiento y de devastación, de miseria, desigualdad, pobreza e injusticia, tierra desconocida y encubierta por el europeo, pero que es también reacción al dolor, resistencia a la dominación y búsqueda de voz propia. La filosofía nuestro-americana entonces “en tanto que aparece en el lugar de la amenaza y el dolor, pero también de la resistencia y el sueño de liberación, es una reflexión que busca reaccionar, resistir en vistas de la emancipación: es una filosofía liberadora y que persigue liberarse.” (264)

El trabajo de Santos, como hemos dicho, intenta mostrar una de las posibles maneras en que puede entenderse el cómo no da igual el lugar de enunciación de la filosofía desde una perspectiva *metodológica* que intenta reflexionar y articular su investigación desde la propia experiencia personal (y profesional) de la práctica de la filosofía. Esta perspectiva que utiliza Santos nos parece altamente provechosa y novedosa por, al menos, tres razones. La primera, porque no intenta dilucidar el qué sea en sí misma la filosofía latinoamericana, ni qué sea en comparación con la filosofía europea, sino que atiende a las propias contraposiciones, disimilitudes y diversas representaciones que de ella se tienen y que emergen toda vez que se intenta decir una palabra clara respecto de ella, mostrándonos que este conflicto se encuentra en el desarrollo mismo del continente y de la disciplina y le pertenece desde su nacimiento.

La segunda, porque al ponerse el autor sus problemas e inquietudes como criterio y punto de partida metodológico de la exposición, logra una fuerza y frescura explicativa con respecto al desarrollo de la filosofía latinoamericana, sus problemáticas, autores y debates, inusual para un libro que, por su análisis riguroso y abundante documentación, podría sin ningún problema ser tildado de una historia o panorámica de la filosofía latinoamericana. Esto se debe, en mi opinión, a que los problemas y argumentaciones que se juegan en el texto están presentados no para su contemplación o correcta exégesis, sino que están allí como problemas *realmente problemáticos* para el autor, que no pueden sino ser repensados (dándoles un *valor de uso* dentro de la biografía intelectual del autor) y que, por esto mismo, no pierden en ningún momento su calidad de pensamiento vivo, haciéndolos mucho más cercanos, comprensibles y, sobre todo, provechosos para el lector.

La tercera, finalmente, porque a través de este camino llegamos a reconocer con Santos que, como filósofos latinoamericanos, habitamos un lugar que es, a la vez, muchos lugares, deseos, problemas y prácticas diferentes, cada cual representando una forma de instalación distinta de la filosofía. Por ello, lo que en el nivel de la representación pueden ser dos o más lugares, en la pregunta metodológica (y profesional) por el cómo ser filósofo latinoamericano, se reconoce que habitamos en un solo lugar que está cruzado por estas representaciones y formas de instalación filosófica. De esta forma el conflicto no se disuelve por más que juntemos argumentos a favor de una de las formas de instalación de la filosofía latinoamericana desarrolladas en el libro, ni por la cercanía o lejanía inicial que uno pueda sentir por una de ellas, sino que debemos aprender a movernos fluidamente, como afirma el autor, entre cada una de estas representaciones. No hay contradicción alguna entre ellas porque la filosofía latinoamericana es finalmente, para Santos, una *filosofía en la tempestad*.

Ficha técnica del libro:

Título:	Conflicto de Representaciones. América latina como lugar para la filosofía
Autores:	José Santos-Herceg
Editorial:	Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010
Número de páginas:	300

Matías SILVA ROJAS





# Renovación de la filosofía social iberoamericana

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN

Se comenta a continuación una obra provocadora, de carácter humanista e innovador, rotulada *Renovación de la filosofía social iberoamericana*, que ofrece los recursos necesarios para comprender el nuevo paradigma de la globalización –sin caer en planteamientos apocalípticos ni integrados, como ya avisara Eco–, y sus categorías y unidades de trabajo correspondientes –de modo que se supere de una vez el obsoleto paradigma de la Guerra Fría, basado en un desarrollismo insostenible y de dependencias–.

El autor de la obra, Antonio Sánchez-Bayón, es Profesor Titular en CC. Jurídicas y Sociales - ANECA y Asociado - UCJC, además de investigador - LAS-Baylor Univ./ ELLSP-DePaul University/Dpto. Historia del Derecho-UNED/IsPE. El Dr. Sánchez Bayón, ha publicado más de una treintena de libros sobre Derecho, Política y Religión, recibiendo por ello varios galardones y la mención de autoridad internacional VIAF.

El presente texto ofrece, a modo de calidoscopio, una mirada crítica y colorida, por su riqueza en matices y contrastes, acerca de la época de transiciones que vivimos: estamos pasando del tiempo dominado por el Estado-nación (periodo eclosionado al final de la Ilustración) que tanta confusión trajo a los antiguos civilizados hispanoamericanos – convertidos en neobárbaros, al renunciar a su herencia cultural común y asumir en su lugar los postulados bárbaros de los nórdicos anglosajones–, hasta el momento actual, en el que parece que todo ello toca a su fin con la globalización y sus crisis transformadoras (desde la década de 1990). Con esta obra se anima a la reflexión crítica y comparada, por si los iberoamericanos de hoy pueden recobrar su vocación humanista y ofrecer así propuestas guía rehumanizadoras, resocializadoras y redemocratizadoras de la compleja realidad

social en curso. Frente al monopolio de la globalización que pretenden los nórdicos-anglosajones, imponiendo un Estado-mundo de consumo, los iberoamericanos están llamados a la revelación, desmontando falsas dialécticas (e.g. *negocio v. ocio, éxito y beneficio v. bien y belleza, consumo v. contemplación, ciencia v. religión, bienestar v. felicidad*), ofreciendo además alternativas como la interconexión solidaria (una suerte de *comitas gentium* donde todos ganan). Invita el autor así, a un viaje de descubrimiento y superación de afecciones resultantes de un alienante poder y su orden difuso –incluso confuso–, de modo que el lector logre tomar conciencia y actuar en consecuencia, trascendiendo y reconvirtiéndose con el medio social y natural del que somos parte y responsables. Ese es el sentido que el autor destaca cuando alude a la urgente y necesaria *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana*, ejercicio al que se invita a lo largo de toda la obra, mediante un diálogo constante entre el autor y el lector.

Se suscitan en esta obra, tras varias *revelaciones* –o sea, ejercicios de retirada de velos de confusión, que ocultan la realidad y, por ende, dificultan el afloramiento de soluciones viables–, una serie de paradojas, destacándose la extraña paradoja social del hombre contemporáneo: de un lado, se demora hasta lo enfermizo en sus pérdidas y en sus derrotas, en sus crisis y en sus fracasos, y de otro, contempla con altiva indiferencia el pasado, sus confines y su naturaleza. Nada cree poder esperar de él, una vez que descubrió que era una construcción suya. Ahora bien, el conocimiento de una realidad no viene dado por el simple hecho de estar en ella, ni siquiera por el hecho de formar parte de ella.

*Renovación de la filosofía social iberoamericana* consta de dos prólogos y seis capítulos. En cuanto a los prólogos, hay uno americano y otro europeo. El primero, es a cargo del Catedrático de Derecho Internacional en DePaul University (EE.UU.), el Prof. Alberto R. Coll, quien fuera Subsecretario Gral. de Defensa de la Administración Bush. El segundo, corresponde al Prof. Titular de Humanidades e Investigador del Instituto Juan de Mariana, el Doctor en Historia y en Economía León M<sup>a</sup>. Gómez. Entrando ya en la obra, el Dr. Sánchez-Bayón, otea la realidad del contexto actual de enajenación y aceptación en Iberoamérica, surgidas tras la renuncia al humanismo hispánico, aceptando nuevas etiquetas asignadas por los nórdicos anglosajones, desde una experiencia vívida, personal, derivada de una reflexión experimentada en un particular *exilio* (en el año 2010), y que generosamente nos ofrece como posible camino de redención a una sociedad que sufre una pérdida de identidad, de su cultura.

El autor, partiendo de un *galeato* a favor de Iberoamérica, su humanismo y sus cotas superiores de conocimiento, nos muestra a modo de *iter* personal (dada su trayectoria en los últimos lustros), el estado de la cuestión de la filosofía social (jurídica, política y moral) iberoamericana (española y latinoamericana), como experiencia de cognición sanadora. Así, la obra describe, en un primer término (cap. 1-3), un contexto actual de transición entre una época de declive, dominada por los Estados-nación con su positivismo formalista y el auge de otros que aspiran a una comunidad global, inspirada por el objetivo de una sociedad de conocimiento para el bien de la humanidad y del planeta en su conjunto. En este periodo de transición, como dolencia que aqueja al ser humano, se muestra el malestar social y la alienación personal, manifestados tras haber transferido aquél, sus mejores atributos, sintiendo, en su lugar, un gran vacío y no reconociéndose ya en el mundo que él mismo ayudó a construir, pero que hoy en día ya no cuenta con él, sino que se sirve de él. En relación con ello, el Dr. Sánchez-Bayón, de manera diáfana identifica cuáles son los mitos que subyacen tras dicha alienación personal, y que son: el concepto como tal de identidad, las complicadas relaciones intergeneracionales –o entre las élites y sus bases sociales–, el del *bucle melancólico*, en el que al renunciar a nuestra propia identidad,

finalmente habrá de aceptarse otra, desde la inferioridad y el conflicto, que sólo beneficia a terceros y, finalmente, el mito del hombre *glocal*, o el del *odiseo* crecido en la globalización que anhela encontrar a otro como él, dispuesto a compartir una ilusión, la de Iberoamérica, tal vez.

Sobre el contexto trazado por todos estos mitos (cap. 3), orbita la amenaza de un posible triunfo de una inteligencia fracasada (cap. 4), la cual comporta como riesgos ciertos la *oncología social*, el *síndrome narcisista sociopático* y el *teorema de la inteligencia agresiva*.

Finalmente, y como antídoto al triunfo de la inteligencia fracasada, en la obra se nos propone una hoja de ruta con una serie de medios para transitar a la sociedad del conocimiento (cap. 5-6): la desfetichización del sexo, el trabajo y la ciencia, el relanzamiento de la política, el redescubrimiento de la religiosidad, la reconciliación generacional y el reconocimiento y reconexión con la realidad.

Por todo ello, el conocimiento de la realidad Iberoamericana, no viene dada por el simple hecho de estar en ella o de formar parte de ella, sino que, según palabras del Dr. Sánchez-Bayón (cap. 6), “requiere mantener viva la esperanza y la ilusión y una mejor comunicación, para disfrutar de un conocimiento más adecuado a la perfección personal y al impulso del bien común, de modo que se avance –como realidad y no como discurso– en el bien vivir y la felicidad”.

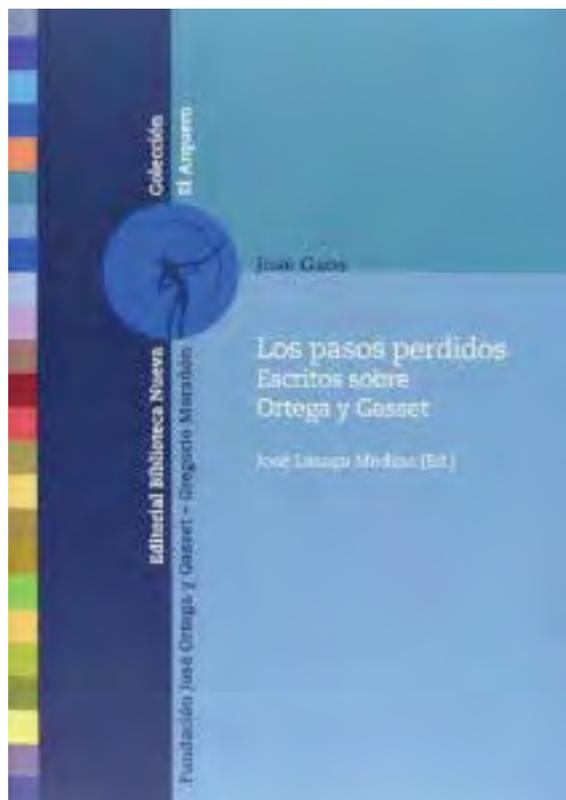
*Renovación de la filosofía social iberoamericana*, es una obra imprescindible para todo ciudadano anhelante de encontrar sus referentes, de saber qué es Iberoamérica, esto es: la ilusión de recuperar su orgullo identitario y adscribirse a un proyecto solidario de bienestar general en el que la cultura y el ocio son claves.

Ficha técnica del libro:

Título:	Renovación de la filosofía social iberoamericana
Autores:	Antonio Sánchez-Bayón
Editorial:	Valencia, Tirant Humanidades, 2013
Número de páginas:	168

Gema M<sup>a</sup> HERRANZ MORENO





# José Gaos Los pasos perdidos: Escritos sobre Ortega y Gasset

José LASAGA MEDINA (Ed.)

Era imprescindible una edición de aquellos textos que José Gaos escribiera sobre su gran maestro, Ortega, máxime desde que se ha comenzado a estudiar con un interés inusitado la obra del filósofo asturiano exiliado en México, tal y como se deduce del gran número de trabajos, investigaciones, publicaciones, jornadas, etc., que se han venido realizado, en la última década, mediante el esfuerzo de centros de investigación y universidades españolas como la Universidad de Valencia, la UNED, el CSIC, la U. de Zaragoza, la Fundación Manuel Mindán y la Universidad Autónoma de Madrid, así como en México, tanto en la UNAM como en El Colegio de México.

El profesor Lasaga –quien no necesita de presentación, pues es uno de los más rigurosos especialistas en nuestros días sobre el pensamiento Ortega—, ha elaborado con gusto y mimo, y tras dos años de intensivo trabajo, este texto que ahora nos ofrece con un excelente resultado que renovará, con seguridad, acerca del asturiano universal, así como la mejor comprensión y visión que sobre Ortega vamos alcanzando con el paso del tiempo. En el texto, y tras una magnífica introducción de medio centenar de páginas del prof. Lasaga, se recopilan en trescientas páginas la totalidad de los textos unitarios -ensayos dirigidos a la cuestión *Ortega-*, que Gaos publicó sobre Ortega, durante y después el arco de la vida del filósofo madrileño. Esta práctica obra ayudará, definitivamente, a facilitar la comprensión de la evolución interna del propio pensamiento de Gaos, del mismo modo que

obtenemos una mayor amplitud de miras para acercarnos a estudiar la percepción que tuvo Gaos sobre la evolución de la filosofía de Ortega, así como podemos completar nuestro conocimiento sobre el propio Ortega, visto y explicado por uno de sus mejores discípulos.

Antes de comenzar con el comentario al texto, es necesario señalar también que el riguroso e ingente esfuerzo del profesor Lasaga ha supuesto, incluso, el arduo trabajo de ir citando las obras de Ortega, por la edición más actualizada que sobre él tenemos (es decir, la fabulosa reciente edición de la Fundación Ortega Gasset-Marañón), citando así por esta edición las obras de Ortega que Gaos menciona a pie de página, trabajo sólo realizable por un profundo conocedor de Ortega que, con su esfuerzo, no sólo consigue reactualizar las mencionadas citas para una adecuada lectura, sino que, al tiempo, abre la posibilidad de inscribir nuestra comprensión contemporánea de la obra de Gaos en una relectura comparada con los textos escritos por el propio Ortega, facilitándonos así la apertura del sentido de las filosofías tanto de Ortega como de Gaos.

Haciendo un breve repaso de los artículos que incluye el libro, podemos afirmar con rotundidad que el libro, y tras una enjundiosa, bien elaborada y precisa introducción, inicia un apasionante recorrido por los primeros ensayos de Gaos sobre Ortega. Aquellos fueron titulados por aquél del siguiente modo [entre corchetes, año de publicación]: *La profecía en Ortega* [1946 y 1947], *Salvación en Ortega* [1955], *Los dos Ortegas* [1956], *Ortega y España* [1955], *Ortega en Política* [1957], *Ortega y Heidegger* [1961], *El Leibniz de Ortega* [1960], *La ontología de Ortega según su Leibniz* [1961], *Obras inéditas de Ortega: ¿Qué es filosofía?* [1962]. No es este el libro –pues no es su objetivo, pero plausiblemente esté en el propósito del profesor de la UNED para alguna futura ocasión–, en el que se recopilan aquellos fragmentos de obras de Gaos anteriores a los textos aquí recogidos (o posteriores; lo cual también sería interesante), publicados dentro y fuera de España, y en los que Gaos menciona aspectos del pensamiento de Ortega que incidieron explícitamente en su propia filosofía. Pero, claramente, no es el propósito del libro, y el aquí propuesto por Lasaga no sólo se cumple con toda la rigurosidad que Ortega y Gaos desearían, sino que yendo más allá, Lasaga ha conseguido con esta magnífica edición que nuestros Gaos y Ortega sean nuevamente objeto de reencuentro en la filosofía española contemporánea, para ver si así, definitivamente, estamos dispuestos a reconocer cómo *los pasos*, más que olvidados, *perdidos*, de estos dos máximos expositores del pensamiento español contemporáneo se han convertido en ya clásicos y fundamentales para el futuro del pensar en español, pues el pasado de éste bien dependerá de que lo que consideremos que pueda ayudar a hacer futuro.

Hay que comenzar, pues, con *La profecía en Ortega* [1946 y 1947; pp. 57-126], el texto más largo de los aquí compendiados, y publicado por vez primera entre México y Cuba. Se trata de un texto en el que Gaos se preocupa por hacer un exhaustivo recorrido de todos aquellos en los que Ortega pronosticaba algún futuro histórico posible, comentando Gaos muchos de los textos de quien fuera el principal de sus maestros: así, se comienza planteando la necesidad de discernir si la profecía en Ortega era algo más (allá o acá) que eso, *profecía*, o si más bien en realidad estaba interesado en establecer una morfología del profetismo histórico, al modo de Marx, Nietzsche o Spengler. Pero la “anticipación del porvenir” orteguiana solamente predice en la medida en la cual los hechos del futuro no son necesarios, sino solamente contingentes, lo cual habla muy bien de la cautela de Ortega, adoptando éste un modo de *predicción incoativa* que solamente incoa futuros –afirma Ortega– “cuya movilidad consiste precisamente en ascender y descender entre las predicciones y la posibilidad constante [...] y en desplazarse horizontalmente [...] a través de los fenómenos más cercanos a ellas, hasta los más lejanos” (p. 60). Para el

estudio de estos pronósticos orteguianos que sólo anticipan procesos plausibles, Gaos dividirá el análisis de la obra de Ortega acerca de la “profecía” en cuatro etapas (1ª: hasta 1914; 2ª: 1914-1924; 3ª: 1924-1928/1932; 4ª: 1932-[1946]), insistiendo en el paso de un cambio de sentido en la razón vital orteguiana, según el cual la primera etapa tendría tintes más biologicistas, y, a partir de 1924, historicistas. Es en este punto cuando Gaos menciona que, al propio Ortega, él le llegaría a sugerir que la originalidad de su filosofía de la vida y de la cultura no reside en *El tema de nuestro tiempo*, sino, más bien, en *Meditaciones del Quijote* – tal y como ha resaltado Lasaga en otra parte de una obra distinta a ésta que aquí brevemente comentamos. Gaos señalará en *Meditaciones* al menos 16 pasajes que contienen orteguianas *predicciones*, además de multitud de pronósticos *sitos* en otros tantos textos, es decir, vertidos en varias decenas de títulos y pasajes de la obra de Ortega que Gaos descubre y comenta, meticulosamente, demostrando así un minucioso y profundo conocimiento de la obra orteguiana publicada hasta el año en que Gaos escribe. En resumidas cuentas, se despliegan temas, autores y grandes libros de Ortega que rebosan prospecciones con cierto grado de plausibilidad –respectivamente–: (Pre)historia y Etnografía, Democracia y Fascismo, Pedagogía, Filosofía de los valores, Fenomenología, Antropología Filosófica, Personalismo, Mitología, Dios, Ciencia, “sentido deportivo y festival de la vida”, etc.; o sobre Heidegger, Scheler, Freud, Hebbel, Newton, Kant, Hegel, neokantismo, Baroja, Azorín, Mallarmé, Einstein...; o, en general: *España invertebrada*, *Deshumanización del Arte*, *La rebelión de las masas*, *Estudios sobre el amor*, *Misión de Universidad*, etc. En definitiva, todos los hitos orteguianos de los cuales Gaos analiza en qué textos de su maestro se formulan qué pronósticos.

Pero, ante todo, Gaos destaca *dos grandes cuerpos de predicciones* referidas a la historia de Occidente (p. 81): “el sentido deportivo y festival” y el tema de la rebelión “de las masas” –respectivamente, presentes durante la segunda y tercera etapa de las mencionadas. Posteriormente a esta clasificación, se repara en exponer, de forma detallada, cuáles fueron las que Ortega propuso acerca de la Ciencia –relacionando Gaos otros cerca de cuarenta pronósticos, en distintas obras–, para luego pasar a aglutinar las “predicciones más sueltas” (p. 95): las relacionadas con la política, la democracia, el bolchevismo, el fascismo, Rusia, América, el sentido deportivo de la vida, *las masas*, la deshumanización del Arte, la Edad Media, Alemania, y, cómo no, España. Finalmente, vale añadir que el jugoso estudio final que cierra este artículo, titulado *Sobre la profecía en Historia* (pp.116-126), lo subdivide Gaos en siete apartados: a) *Subjetividad y motividad*; b) *Objetividad y subjetividad*; c) *Futuridad y contingencia subjetivas y objetivas*; d) *Lenguaje, futuridad y predicción*; e) *Contingencia, predicción y profecía*; d) *Predicción, justificación y contingencia*, f) *Humanidad y divinidad*, fascinante apartado final del cual se puede *predecir* un gran interés por sus propuestas.

Le sigue *Salvación en Ortega* [1955; pp. 127-142], publicado en México, un texto en cuyo interior Gaos nos regala una halago, con palabras emocionantes impregnadas de cierto tono épico sobre el pensador madrileño. Gaos comienza comentando por qué Ortega ligó el *amor intellectualis* de Spinoza a su idea latente en *El espectador*: “yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación” –si bien es cierto que se pueden encontrar diferencias entre Spinoza y Ortega en este punto, afirma Gaos–, para luego añadir, con claro sentido de alabanza a Ortega, las palabras de aquella propuesta, y de la que todavía somos hijos, escritas en *Meditaciones*: “Colocar las materias de todo orden que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos al sol innumerables reverberaciones”, reverberaciones, insistirá Gaos, que no sólo deben ser “para el pensador, sino para otros” (p. 128), *leit motiv* éste –añade-

que fue el de la vida y pensamiento de Ortega. Asimismo, para esta oda formula comparaciones con Diderot (de quien Lanson refería que tenía “necesidad de que el pensamiento ajeno ponga en movimiento los torbellinos de su pensar”; p.128), pero también expone las referencias del propio Ortega a Anatole France, Alfonso Reyes, etc. En definitiva, Gaos hace gala, de nuevo, de su profundo conocimiento de la obra de Ortega pero también de un estudio de la Literatura –aquel que hubiera iniciado en sus años valencianos de adolescencia, cuando entabló su amistad con Aub, pasión que compartió con éste y sabemos que siempre llevó consigo, hasta aquel fatídico verano de 1969-. Asimismo, Gaos no escatima en dar buena muestra de una sensibilidad artística que también estuvo impregnada de música (aunque sólo fuera por las serenatas nocturnas que su padre daba al piano en las noches valencianas de verano), pues vemos en este texto como menciona algunas de las impresiones de Ortega sobre Debussy y Stravinsky, entre otros, y lo hace con habilidad.

Finalmente, el texto cierra resumiendo, por pluma del propio Gaos, la famosa conferencia que Gaos ofreció en el homenaje de las bodas de plata a Ortega en 1935, cuando éste las cumplía con relación a su cátedra universitaria, y la cual no sólo es antecedente de su interpretación sobre Ortega, sino incluso lo es sobre la concepción que del pensamiento hispanoamericano formulara Gaos entre 1942 y 1943, cuando sostuvo en su *Pensamiento de lengua española* que éste poseía una doble vertiente: el ser deliberadamente estético en su expresión filosófica, así como tendente al examen de ideas políticas, pedagógicas y éticas en sus textos literarios. En definitiva: bien podría argumentarse que esta idea ya la pudo atisbar Gaos cuando, en 1935, proponía que *el filosofar estéticamente* no dejaba de ser una de esas reverberaciones orteguianas. En palabras muy *orteguianas* de Gaos: “el hacer reverberar a la luz de la inteligencia personal los espectáculos en desfile por las circunstancias todas, es una forma de filosofar con peculiares valores, y por ende legítima, de buena ley, tratándose solo, como con cualquier otra, de su logro en plenitud” (p. 142).

En *Los dos Ortegas* [1956; pp. 143-155], publicado en Puerto Rico, Gaos afirma que tiene la oportunidad de corregirse a sí mismo y romper su antigua idea de 1935 sobre Ortega, la cual era demasiado parecida a la de 1955, pues la mezcla indiferenciada de ambas “no hace justicia a una dualidad que dividiría [la biografía de Ortega] por la mitad y a la veintena del 14 al 35, prolongándose su segundo miembro todo a lo largo de la veintena del 35 al 55” (p. 143). De nuevo, volverá a reflexionar sobre el pensamiento acerca de las circunstancias, ante las cuales el pensamiento reacciona *con la inteligencia, pero estéticamente*. En consecuencia, Gaos propondrá una nueva división de la vida de Ortega: a) “Mocedades”, 1902 ó 1904 – 1914; b) “Primera etapa de la plenitud”, 1914-1924; c) “Segunda etapa de la plenitud”, 1924-1936; d) Expatriación, 1936-1955, para poder afirmar que “los dos Ortegas” no serían más que el “Ortega espectador” y el “Ortega político”, que es un tema que “sigue intacto” (p. 155), y que, en todo caso, este “Ortega espectador” se habría dado durante las dos primeras etapas que acabamos de mencionar (y, de forma especial, en la segunda de ellas), y el “Ortega político” se habría dado en la otras dos (y también, afirma, sobre todo en la última de todas las etapas).

*Ortega y España* [1955; pp. 157-175], vio la luz en México, pero antes fue una conferencia leída el 21 de noviembre de 1955, apenas días después del fallecimiento de Ortega en Madrid, en el Casino Español de México. Texto rico, lleno de apreciaciones sobre la importancia de la idea de España en Ortega, y de cómo aquélla fue profundamente sentida y pensada por éste, recorrido en el que de nuevo Gaos trata las *Meditaciones del Quijote*, así como *España invertebrada*. Tras una disquisición sobre los conceptos

de “razón vital” y “razón histórica”, no exenta de la rica complejidad lingüística y conceptual de la que hace a veces desmesurada gala Gaos, acaba poniendo la balanza en la segunda.

*Ortega en Política* [1957; pp. 177-200], consiste también en una conferencia antes que un artículo escrito *ad hoc*, habiéndose impartido en el Ateneo de México (agosto de 1956), y cuya fecha de publicación fue 1957. Quizá uno de los principales frentes en política entre Gaos y Ortega yace en cómo el primero de los dos no quiso continuar en la línea política del segundo, y no sólo ya dejó, en buena parte, de seguirle en los años 30 – al poco de haber comenzado Gaos como candidato en Zaragoza-, sino que a mediados de los 50, y de forma explícita, el asturiano siempre se incardinó en una tradición, entre mucho y bastante, de raigambre liberal. Es este texto, quizá el que mejor se lea de todos los recopilados en este libro: Gaos hace un recorrido de las etapas políticas de Ortega, y reflexiona sobre las relaciones entre la Monarquía y la República con jugosas apreciaciones. Para esta rica reflexión, Gaos trata *Mirabeu* de Ortega, así como el breve pero provocativo *Democracia morbosa*, el clásico *Vieja y nueva política*. En resumidas cuentas, este artículo es crucial para comprender la posición política de Ortega (“no era, políticamente al menos, un hombre de nuestro tiempo ni para nuestro tiempo”, p. 199), pero también la de Gaos.

*Ortega y Heidegger* [1961; pp. 200-242], se dio a la imprenta en la ciudad de Xalapa (México). En este texto Gaos repasa en cómo Ortega pedía (*in mentis*) a Heidegger que continuase la línea que Ortega había abierto con sus *Meditaciones...* en 1914. Este año, en el que se cumple el centenario de *Meditaciones del Quijote*, puede ser un buen momento para estudiar a fondo las relaciones filosóficas entre Ortega y Heidegger, si bien sabemos que el primero fue un seguidor, en muchos aspectos, del segundo. Y quizá, también para estudiar las relaciones entre Ortega y Husserl (e incluso, Fink), pues no podemos olvidar que Ortega fue discípulo y amigo de Husserl, el maestro de Heidegger. Así, acerca de las influencias en Ortega de las que hoy día somos conscientes si -cual búho hegeliano-, echamos la vista atrás es importante recordar cómo los profesores de la universidad de Cornell y Columbia, Ciriaco Morón y Philip W. Silver, ya hablaron de sus tempranas influencias (Scheler, Husserl), así como Javier San Martín muy recientemente, en 2012, ha contado cómo *en España tuvimos la oportunidad de salir a estudiar a Husserl sin el prejuicio de las interpretaciones heideggeriana o gadameriana, que en los setenta no tenía prácticamente ninguna influencia, y por eso varios, entonces jóvenes, pudimos hacernos, ya por los años 70, con lo que ahora se llama el nuevo Husserl*. Este tema no es baladí, pues bien podría cambiar muchas de las afirmaciones sobre el tema que se han hecho hasta la fecha.

El texto propone un repaso, año a año, de las obras en que Ortega trató problemas directa o indirectamente relacionados con el pensamiento heideggeriano. Se trata de un riquísimo texto que desde aquí sólo podemos invitar a leer en profundidad, y a gozar, escrito para la alegría de filósofos e hispanistas.

Sobre *El Leibniz de Ortega* [1960; pp. 243-271] y *La ontología de Ortega según su Leibniz* [1961; pp. 273-307], publicadas en México, podríamos afirmar que no tenemos espacio para entrar aquí, pero también carecemos del tiempo para su trabajo, pues basta echar vistazo a la importancia de la cuestión para decidir limitarse a hacer un mero repaso de las veces que se ha planteado la relación entre el pensador de Leipzig y el de Madrid, y lo que aún se puede avanzar en ello. Así pues, fue Jaime de Salas quien en los años 80 y 90 señaló las relaciones entre Leibniz y Ortega, “pues -afirmaba- detrás de la variedad de sus intereses a ambos autores les animan preocupaciones de orden epistemológico, metafísico e incluso moral”, así como ha sido una cuestión estudiada ampliamente por Concha

Roldán, Ildefonso Murillo o Teresa Rodríguez de Lecea (quien pudo ser también editora de este excelente trabajo, pero que por distintas circunstancias, parece ser que no ha podido contribuir al mismo). Sobre la cuestión de Leibniz y Ortega puede verse: Álvarez, Luis X. & Salas, Jaime de, eds., *La última filosofía de Ortega y Gasset: en torno a "La idea de principio en Leibniz"*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2003. Pero sí cabe señalar que para un conocimiento del tema, el libro de Lasaga nos trae a nuestros días la necesidad de investigar –casi con cierto apetito desordenado–, las ideas de Gaos acerca del *Leibniz* de Ortega....A lo cual, aquí, sólo podemos invitar al disfrute de su lectura.

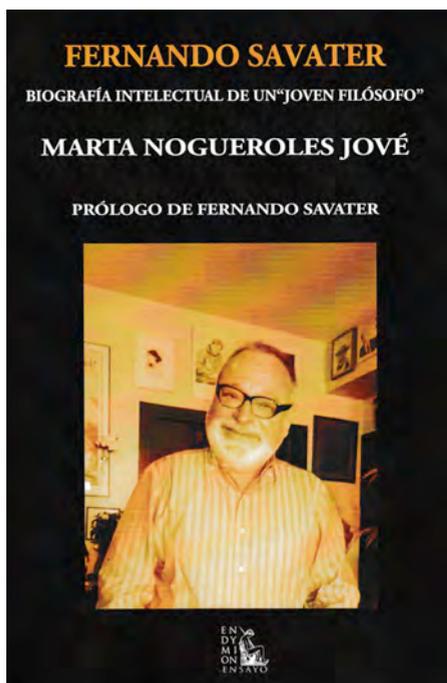
Finalmente, sobre el texto de Gaos que cierra el libro, *Obras inéditas de Ortega: ¿Qué es filosofía?* [1962; pp. 309-359], también podemos señalar que se dio a las imprentas en México, y que en él Gaos nos explica cómo su importancia se entreteje con, de nuevo, los nombre de Heidegger, Leibniz, Husserl, Hartmann, Descartes, Aristóteles, etc.; en fin, la nómina de aquellos que la componen, y acerca de los cuales Gaos nos da, como acostumbra, un análisis detallado y organizado con el que intenta clarificar cuál es la concepción orteguiana sobre la filosofía, y cuya descripción tampoco escatima palabras a insinuar alguna idea acerca de la *filosofía de la filosofía*. Sobre si Gaos coincide, o no, con las conclusiones del curso en el que Ortega disertó acerca de qué sea la filosofía, no queremos adelantar sus conclusiones. Pero podemos ver, en este último artículo del libro de José Lasaga, a uno de los Gaos más críticos con el maestro.

En definitiva, nos encontramos ante un trabajo que, más allá de meramente re-editar lo que ya publicó la UNAM, bajo la supervisión de F. Salmerón y A. Zirión (tomos IX y X de las OO.CC.), nos facilita una visión de conjunto, gracias a la argamasa de la *Introducción*, de la obra gaosiana sobre Ortega. Es así como se ayuda a la “lectura reflexiva y adecuadamente contextualizada” (p. 49) de estos dos grandes autores.

#### Ficha técnica del libro:

Título:	José Gaos. Los pasos perdidos: Escritos sobre Ortega y Gasset
Autores:	José LASAGA MEDINA (Ed.).
Editorial:	Madrid, Biblioteca Nueva, 2013
Número de páginas:	369

Héctor ARÉVALO BENITO



# Fernando Savater

Biografía intelectual de un  
“joven filósofo”

Marta NOGUEROLES JOVÉ

El Hispanismo filosófico tiene un gran vacío con respecto a las generaciones contemporáneas. Muchos de los filósofos actuales se dedican a publicar artículos de opinión en periódicos y a escribir libros lo más accesibles al público posible. Aún así en ocasiones ocurre que el público rechaza a un autor, lo desconoce o simplemente el autor no tiene la importancia que debería. Uno de los autores que está completamente infravalorado en España (en Latinoamérica es mucho más leído) es el filósofo vasco Fernando Savater.

Fruto de la reivindicación del hispanismo filosófico, Marta Nogueroles repasa, sistematiza, aclara conceptos y hace más accesible, si cabe, el pensamiento de Savater desde sus inicios hasta el año 2000. Nogueroles asegura que los cambios en el pensamiento de Savater se deben a la relación del pensamiento del autor con las circunstancias históricas que ha ido viviendo, y a la madurez del pensamiento del autor. El método de estudio de la filosofía savateriana en relación con el contexto, es algo que ya desde Ortega o Zambrano se ve como una forma de abordar las biografías intelectuales, y además es algo que se busca y se entiende como algo muy importante desde el departamento de filosofía hispánica de la Universidad Autónoma. Nogueroles con su método es clara heredera de Jose Luis Mora, su director de tesis, pero a través de esta forma de estudio, ayuda a ilustrar el pensamiento educativo de Savater, ya que como se ha dicho, lo hace aún más accesible y todo ello con un punto de vista humanístico, algo que concuerda perfectamente con el pensamiento savateriano.

Nogueroles ha asegurado en diferentes ponencias la importancia de ser *savaterólogos* y no tener que ser *savaterófilos* necesariamente, una muestra más de la reivindicación del pensamiento hispanista, que apuesta por la revisión de los textos españoles contemporáneos sin tener exclusivamente en cuenta polémicas como la de Sádaba o el problema de Savater con la banda terrorista ETA que también vienen mencionados en el libro, pero no tienen una importancia exclusiva.

Aunque la profesora Nogueroles y el mismo Savater aseguran que el pensamiento savateriano es un pensamiento cambiante, hay algunas cosas que no varían en la evolución del pensamiento: el interés por la política, la ética y la educación, que a través de la revisión de Nogueroles se pueden llegar a ver como interrelacionados a lo largo de las diferentes etapas de pensamiento savateriano que plantea la autora.

Desde sus primeras etapas, el pensamiento del filósofo vasco está impregnado de una narrativa accesible para los alumnos, vinculada directamente con la educación, de ello se tiene constancia a través de sus influencias, que pasan por Julio Verne, Melville, Defoe...narrativas que invitan a la reflexión desde un lenguaje sencillo, al que Savater añade un toque de ironía y humor para hacer suyo cada escrito.

No se puede olvidar que este *joven filósofo* está claramente influido por el Mayo del 68, una de las primeras circunstancias que Nogueroles remarca y que se toman en consideración para evaluar sus primeros escritos, identificados con una lectura ácrata y un antifranquismo que llevaron al autor a la cárcel.

La represión franquista significó un ansia de libertad entre la élite intelectual española que tiene una clara influencia en Savater, uno de los autores que no estaban de acuerdo con lo que habían vivido. También formaban parte de este círculo algunos otros como García Calvo, Manuel Sacristán, Tierno Galván, Ferrater Mora...La mayoría de ellos aún menos considerados en España que el mismo Savater. Esta época política de Savater tiene un corte de clara influencia nietzschiana.

La primera etapa de Savater se caracteriza por un pensamiento negativo, una desconfianza total del uso de la razón. El nihilismo de esta etapa savateriana se sustenta en la libertad del sujeto y en la creencia de un dios no omnipotente. Savater en esta primera etapa está claramente influido por Agustín García Calvo: en un profundo ateísmo, y en la tarea crítica específica de la filosofía, que ha de incordiar el pensamiento impuesto buscando la liberación y la lucha. Es en esta etapa cuando Savater es conocido por sus panfletos, por la vinculación con la negación de la política, que busca una reconstrucción del estado, a través de la denuncia de los mecanismos represivos del estado. Denuncia Savater la renuncia al poder, que en realidad no es más que una actitud ética, una forma de buscar hacer el bien y la felicidad personal.

De esta etapa son varios los títulos imprescindibles del autor, como *Panfleto contra el todo*, *El alma libertaria*, *Para la anarquía*, *De los dioses y del mundo*...Y su carácter libertador se ve también en la defensa de los derechos de los presos. A través de la subjetividad es como los seres humanos podemos dar salida a la dictadura del poder en la que nos vemos inmersos. Este momento político, va intrínsecamente relacionado con la ética savateriana, ya que la ética será fundamento de lo social.

A partir del intento de golpe de estado de 1981 el pensamiento político savateriano da un giro y comienza a abogar por la democracia, pero la democracia ha de estar contra la violencia política y la lógica militar. La reforma de las instituciones ha de pasar para el pensamiento savateriano por un papel intelectual que premie la convivencia y la transformación, y para llegar a esto se ha de pasar de forma imprescindible, por la abolición de la tortura y la abolición del estado clínico. Esta tortura es una tortura exclusivamente humana, ya que como es sabido a través de algunos artículos, Savater hace una defensa de la tauromaquia, que es otro de los puntos por los que es criticado. Define Savater el estado clínico como obsesionado por las drogas, y la prohibición de éstas va directamente en contra de la libertad del individuo. Además esta prohibición hace a las drogas más deseadas a la par de caras, adulteradas y por lo tanto más peligrosas.

Entramos pues, en una segunda etapa que apuesta por la ética en una sociedad que ha de ser laica, una ética trágica que está en contra de la realidad. La ética trágica es voluntad, acción y reconocimiento del otro, que va más allá del amor y que tiene como necesidad la felicidad del individuo. Si algo se echa en falta en esta etapa savateriana es una visión feminista de su visión de la madre y el padre como fundamento de la virtud, pero Nogueroles, al repasar su pensamiento no encuentra nada susceptible de una visión de este modo.

La tercera etapa que marca Nogueroles en el pensamiento savateriano, se caracteriza por una vuelta al humanismo y a ideales ilustrados que van en contra de la postmodernidad. Se trata de alguna forma de un *individualismo social* por el cual el individuo no aparece al margen de la sociedad, ni tampoco contra ésta, más bien como producto suyo. Frente a la felicidad de etapas anteriores, se busca ahora una alegría, que se consiga a través de un estado propio de humanidad. Esta humanidad savateriana es directamente heredera del humanismo de Sartre. Busca una defensa de los derechos humanos, ya que hay una oposición al egoísmo como elemento moralizador.

Es en esta etapa cuando la educación toma mayor protagonismo en el pensamiento savateriano, apostando por un proyecto de excelencia, individual y universal. En este sentido, el pensamiento savateriano es profundamente consistente, comenzando en la primera etapa por un pensamiento apolítico reivindicativo, en la segunda por la apuesta de la ética y la sociedad y culminando con la educación, que es el medio por el cual se pueden producir cambios tanto en política como en ética, apostando por las nuevas generaciones. Parece algo transversal a la educación que reivindica Savater, la mundialización de la democracia y la participación política, fomentando de esta forma la tolerancia, pero una tolerancia crítica.

En conclusión puede asegurarse que el pensamiento savateriano es mucho más que lo que actualmente se ve en televisión, algo que Nogueroles hace ver con su anexo bibliográfico, en el que se pueden encontrar los títulos firmados por Savater en diarios, introducciones, presentaciones... Algo muy útil y que invita a seguir con la idea de la revisión del hispanismo filosófico. Después del año 2000 hay una nueva etapa para Savater que pasa por la creación del partido UPyD, que el libro no incluye, pero que tienen poco sentido sin haber indagado antes en estas tres etapas anteriores que Nogueroles ilustra.

Ficha técnica del libro:

Título:	Fernando Savater. Biografía intelectual de un “joven filósofo”
Autores:	Marta Nogueroles Jové
Editorial:	Madrid, Endymion, 2013
Número de páginas:	464

Eva CONTRERAS LÓPEZ



# La interacción de la filosofía con la literatura en la obra de Miguel de Unamuno

Juan Federico ARRIOLA

Es motivo de profunda y enorme satisfacción reencontrarme con mi querido amigo y colega el Profesor Doctor Juan Federico Arriola a través de la lectura de esta nueva obra, inevitablemente ligada a su libro *La Filosofía Política en el pensamiento de Octavio Paz* que, por cierto, tuve el gusto de presentar en la Fundación Ortega - Marañón en el año 2009, lo que me hace evocar las sabias palabras de un viejo dramaturgo norteamericano, W. Layton, cuando me explicaba hace algunos años que a veces la vida rima y los acontecimientos más que casuales se convierten en causales.

El Prof. Arriola no se ha desligado desde entonces por su interés hacia la filosofía y la literatura española, lo que le convierte sin duda, desde mi punto de vista, en uno de los filósofos del derecho mexicanos con más formación, en lo que al pensamiento español se refiere. La razón de la elección de Unamuno como objeto de estudio me parece que responde no sólo a la genialidad del autor bilbaíno sino a las numerosas coincidencias entre el propio autor de esta obra y el pensador español, empezando por la llamativa convicción en ambos de la interacción y retroalimentación entre la filosofía y la literatura.

Juan Federico Arriola consigue contagiar al lector del estilo unamuniano hasta el punto de que logra que aquél vibre con el texto. Quizás por ello comience el libro con dos líneas que, de algún modo sirven de advertencia al lector:

*“cuando vibres todo entero  
soy yo, lector, que en ti vibro”*

Nos encontramos ante un libro con alma. La obra consigue, a lo largo de sus páginas, de la mano de Miguel de Unamuno, no sólo pasar revista a toda una época contextualizada con rigor, independencia y objetividad sino, lo que todavía es más complicado, logra atraer al lector a un escenario en el que, nítidamente, se refleja un Unamuno especialmente sensible con la realidad humana, en muchas de sus dimensiones más vitales.

Asimismo se descubre a través del texto de Arriola una obra de madurez intelectual y ello es así desde el momento que el autor consigue con absoluto ingenio entremezclar aspectos biográficos de Unamuno, con el contexto histórico, un análisis de sus obras, características de su pensamiento filosófico y una valoración desde nuestra contemporaneidad. Ello contribuye a que la obra gane en dinamismo y no siga un argumento lineal, una estructura o metodología ortodoxa. Bien es verdad que podría aducirse que no hay una sistematización a priori del contenido, algo que posiblemente obedece a un mimetismo involuntario del autor con el personaje que estudia, puesto que como él mismo reconoce “no es fácil encontrar un hilo conductor, porque el camino filosófico que escogió Unamuno es sinuoso” (p. 23).

El texto se divide en tres grandes capítulos en los que se respira poesía y es que, con palabras de Unamuno, “Poeta y filósofo es lo mismo...Todo gran filósofo es un poeta y todo poeta es un filósofo”.

En el primer capítulo, rotulado *La obra de Miguel de Unamuno desde la óptica de la Filosofía*, el autor analiza el tema de la interacción, en pie de igualdad y cooperación, entre la filosofía y la literatura, para ayudar a transmitir al lector cómo la obra literaria unamuniana goza de elementos filosóficos dirigidos a establecer una interesante base para la discusión de los temas humanos que más apasionaron al autor bilbaíno. Ello lo vio muy bien antes que Arriola, entre otros, Julián Marías, en su obra *La Escuela de Madrid. Estudios de Filosofía española* (1959), cuando destacaba la importancia de “la novela personal unamuniana, como eficaz método de conocimiento, base para una posible indagación filosófica acerca del ser de la vida y la persona humana” (p. 61).

A mi modo de ver, como el propio autor evidencia, resulta hartamente complicado estudiar la obra de Unamuno unilateralmente o de un modo reduccionista sólo desde la perspectiva filosófica, porque ésta constituye una importante pero insuficiente visión que exige ser acompañada necesariamente de las otras perspectivas que acompañan a los textos de Unamuno: la teológica, la filológica, la literaria, la histórica, la religiosa, cultural, etc. Como el propio Arriola recuerda, ya María Zambrano insistió en el aspecto multiforme de la obra unamuniana, el mosaico filosófico-psicológico-ético-literario, lo que no por eso la convierte en una obra carente de unidad.

Uno de los temas centrales para el pensador bilbaíno constituye, sin duda, el de la mortalidad del ser humano y la preocupación por la inmortalidad del alma humana. De ahí que *Niebla* se resalte por Arriola, con acierto, como la novela más espectacular y original, la más filosófica y a la vez, la más teatral de Miguel de Unamuno (p. 112). Pero junto a ella resulta obligado referirse también a su otra obra *Paz en la guerra*, obra cuasi autobiográfica, en la que Unamuno se enfrenta de nuevo al tema de la muerte, algo que le acompañó tempranamente con el fallecimiento de su padre y años más tarde con la guerra carlista.

Ahora bien, siendo importante estos temas no lo será menos el tema del amor, que aparece en numerosas novelas como las bien conocidas *La tía Tula* o *San Manuel Bueno, mártir*, entre otras.

Por si esto fuera poco, Arriola se adentra también en el teatro de Unamuno, al considerarlo un hermano siamés de la novela, “por la temática, por la técnica, por el carácter de los personajes desprovistos de escenografía mayúscula” (p.146), para lo que se sirve del examen de algunas de sus obras: *El hermano Juan o el mundo*, *El otro*, *Raquel encadenada*, *Sombras de sueño*. Por último, en este primer capítulo, Arriola también dedica atención a los relatos novelescos relacionados con el teatro, desde el punto de vista filosófico, en especial, los textos *El que se enterró* y *La venda*.

El segundo capítulo pretende analizar la atención que puso el escritor bilbaíno, nacido en 1864, sobre el individuo singular, el fenómeno religioso y el inevitable sufrimiento humano. Y es que como Arriola afirma, con rotundidad, *Individuo, religión y sufrimiento* constituyen tres nociones entrelazadas. Este capítulo goza de una enorme actualidad ya que plantea cuestiones filosóficas tan importantes en la sociedad de nuestros días como la de la pugna entre absolutismo y relativismo. Miguel de Unamuno nos da una auténtica lección de que ambos extremos son igualmente nocivos y lo que, a fin de cuentas, importa es no perder de vista la realidad concreta: la del hombre de carne y hueso, que existe como fin en sí mismo, como ya advirtiera siglos atrás el propio Kant. En este contexto, una obra crucial resulta *La dignidad humana*, donde el autor bilbaíno explica con lucidez lo que sería el lema de la Unión Europea de nuestros días, décadas después de su existencia: “Cuanto más se diferencien los pueblos más se irán asemejando, aunque esto parezca forzada paradoja, porque más irán descubriendo la humanidad en sí mismos” (p.181). No sólo a Unamuno le preocupó resaltar la riqueza inherente a las tradiciones culturales diversas sino que también insistió en la importancia de la democracia para la construcción del Estado actual: “Siempre me preocupó la falta de Estado. Y no hay Estado porque no hay democracia. Sin democracia, no cabe Estado digno de ese nombre. Y no hay democracia donde no hay conciencia pública, ni hay conciencia pública donde no hay ideas” (p. 455).

Junto a ello, Arriola destaca también la actualidad de Unamuno en lo que a la religión y la crisis de la fe se refiere. Como Arriola, con acierto recuerda, para Unamuno la cuestión religiosa es antropológica y filosóficamente inevitable, ya sea para afirmarla ya para negarla. Recomendaría muy especialmente de este segundo capítulo las páginas que el Prof. Arriola dedica al tema del suicidio y la muerte, desde una vertiente interdisciplinar, por haber sido asuntos de honda preocupación para Don Miguel de Unamuno, quien las describió como *realidades radicalmente solitarias*.

En el tercer y último capítulo intenta dar a conocer consideraciones diversas sobre el pensamiento y el lenguaje en Unamuno, lo que constituye una constante en obras tan importantes como *Del sentimiento trágico de la vida*, donde el autor bilbaíno dejó escrito: “Pensamos...reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros... El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común” (pp. 237-238). Me parece un acierto el interés de Arriola por resaltar que a Unamuno no le interesa el lenguaje en sí mismo, sino su trascendencia al pensamiento y al tiempo. Es más, tan importante como las palabras le parecían los silencios, que se desprendían de ellas, por constituir ambos *un binomio inseparable*. De ello dejó constancia en su *Diario íntimo* donde encontramos una interesante reflexión sobre el silencio: “No hay música más grande ni más sublime que el silencio, pero somos muy débiles para entenderla y sentirla. Los que no podemos sumirnos en el silencio y recibir su gracia, tenemos a la música, que es como la palabra del silencio, porque la música, revela la grandeza del silencio...” (pp. 266-267).

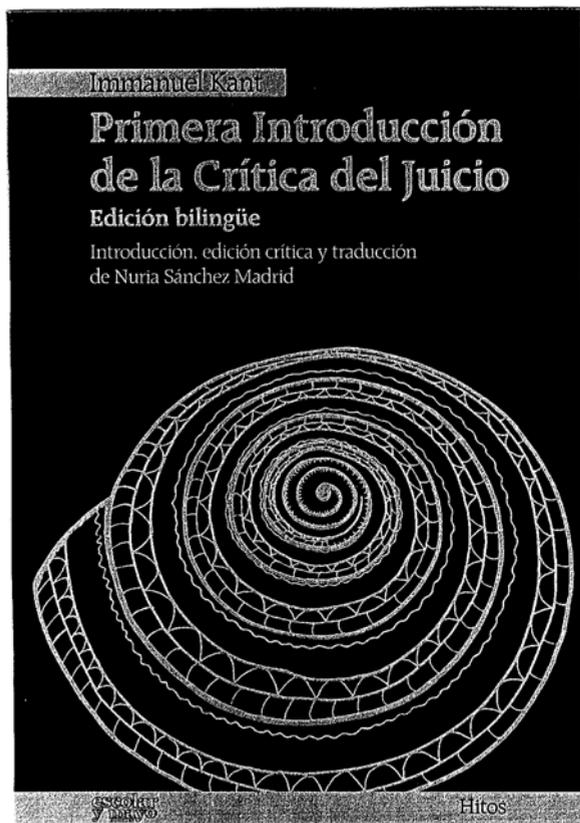
Creo que la parte más creativa, ingeniosa y original de la obra es la última en la que se recogen cinco monodialogos ficticios con Miguel de Unamuno. Me gustaría felicitar a Arriola porque a lo largo de estas páginas consigue resucitar a Unamuno para que el lector comparta la frescura de su pensamiento y sus ideas a través de la curiosidad intelectual de Arriola que ejerce de verdadero dramaturgo, otra de sus pasiones que le vinculan de nuevo con las de Don Miguel.

Por todo lo anterior, resulta fácil concluir que Unamuno constituye un verdadero referente de lo que debería ser un intelectual: en primer lugar, filólogo-filósofo rebelde, crítico comprometido con la realidad de su tiempo –incluso desde el *exilio interior* en Fuerteventura (Isla Canaria) y el destierro (Francia)-, no olvidemos que para Miguel de Unamuno sin la reflexión sobre los acontecimientos naturales no hay historia; en segundo lugar, pensador sin sistema, independiente, utópico, que no dejó de insistir nunca, bien directa o indirectamente, en que la persona está fundamentada en la idea de dignidad. Y, por ello, me gustaría terminar recordando este emotivo pasaje recogido en esta extraordinaria obra que rinde un más que merecido homenaje al pensador D. Miguel de Unamuno: “Entre la nada y el hombre más humilde, la diferencia es infinita, entre éste y el genio, mucho menor de lo que la naturalísima ilusión nos hace creer” (p.168).

Ficha técnica del libro:

Título:	La interacción de la filosofía con la literatura en la obra de Miguel de Unamuno. Un ensayo próximo al existencialismo español.
Autores:	Juan Federico ARRIOLA
Editorial:	México D. F., Porrúa Print – Por la libre Ediciones, 2013

Cristina HERMIDA DEL LLANO



# Primera Introducción de la Crítica del Juicio

Immanuel KANT  
[Ed. y Traduc. Nuria  
SÁNCHEZ MADRID]

La novedosa edición de la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio* (EE), a cargo de la profesora Nuria Sánchez Madrid, parte de la decisiva pregunta acerca de los motivos que condujeron a Kant a descartar de forma definitiva este escrito: en palabras de la editora, “esta es una propiedad de los escritos en que el contexto de descubrimiento avasalla al de la justificación” (p. 34). Además del innegable interés que tiene comparar esta primera introducción con la segunda y definitiva versión de la misma –que solucionó algunos problemas en términos de inteligibilidad y de extensión–, es preciso señalar que esta edición de la EE, destaca por algunos rasgos muy relevantes para el estudio de una obra de semejante profundidad y complejidad, o en palabras de la editora, de “densidad teórica y riqueza analítica” (p.84). Estos méritos son la edición bilingüe, que posibilita un análisis terminológico de la obra mucho más preciso, la cuidada e inteligente traducción, así como un glosario de términos, una extensa bibliografía y un aparato crítico de notas de gran utilidad para el lector. Especialmente relevante se revela el apéndice, que nos permite establecer puntos de referencia muy atractivos con la versión definitiva de la tercera Crítica kantiana, así como con algunas interpretaciones de esta obra que difieren o convergen con la sugestiva lectura realizada por Nuria Sánchez Madrid.

La EE es una obra especialmente relevante porque clarifica la estructura del pensamiento kantiano al tiempo que muestra sus puntos más oscuros y complejos; en palabras de Nuria Sánchez Madrid “su lectura transmite la vacilación y la frescura de un diálogo que el autor emprende consigo mismo con el propósito de disipar las perplejidades advertidas en la configuración del sistema” (p.11). La editora insiste varias veces en la introducción acerca de la necesidad de una interpretación directa y esclarecedora que haga justicia a los propósitos que Kant plasma en la EE, un *experimento de la razón*, tal y como es definido por ella, en el que la reflexión es la *fuerza invisible*, una fuerza “que mantiene sólidamente unida la fábrica de conocimiento del ánimo” (p.12). En esta edición también se analiza cómo la complejidad de EE no está reñida –frente a la interpretación dominante, que pone énfasis en el carácter disperso del contenido expuesto en ella– con una abrumadora coherencia interna, a menudo no comprendida o simplemente despreciada. De la misma forma, a menudo se ha realizado una interpretación más vinculada a la crítica arquitectónica del texto, así como a la articulación metódica, más que a un examen atento a sus ideas y contenidos. Sin embargo, tanto la coherencia interna como la articulación metódica están muy presentes en este escrito.

En su espléndida introducción, la editora manifiesta que “proponemos ver en la combinación de oscuridad expositiva y registro retórico que recorre la Primera Introducción el síntoma del único camino que le queda a la teoría cuando la razón no se aplica a los objetos estudiados por las respectivas ciencias, sino que se envuelve sobre sí misma, sobre su enigmática, pero irrenunciable heautonomía” (p. 17.). Esta noción clave aparece en ambas introducciones, al igual que, como señala la editora “el carácter flotante del principio trascendental de conformidad a fin, cuya validez está estrechamente unida a la facticidad del placer sentido al advertir que la naturaleza se deja pensar” (p. 58). La EE es una obra fundamental porque muestra la unidad e íntima relación entre todas las regiones del pensamiento kantiano, que tienen a la base la “técnica de la facultad de juzgar (también denominada del juicio o del discernimiento)” (p. 17), situada en una posición intermedia entre el entendimiento y la razón, posibilitando la unión entre ambos. En la *Crítica del Juicio*, Kant advertirá que *aun cuando no quepa que en un sistema de la filosofía pura sus principios constituyan una parte peculiar a caballo entre lo teórico y lo práctico, en caso de fuerza mayor se les suele adscribir ocasionalmente a uno de ambos ámbitos*. Pues bien, como pone de manifiesto con acierto la Profesora Sánchez Madrid, la EE se mueve en el ámbito de la Lógica trascendental (capacidad relativa de los principios que son independientes de la experiencia), y es presentada como un proceso azaroso de catábasis que tiene como fin completar el proyecto crítico de Kant (en contraposición a la *Einleitung* definitiva, que centraliza la atención en el sustrato suprasensible). En este sentido, la editora se posiciona en una perspectiva diferente a la de intérpretes como Marcos Sgarbi, que recientemente ha leído la tercera Crítica kantiana como una *lógica de lo irracional*. Por otra parte, cabe decir que la *técnica de la facultad de juzgar* se corresponde a la *técnica de la naturaleza*, constituyendo el núcleo del sistema de Kant, que es libre e inmanente y al que se refiere la editora aludiendo a un *pacto* que se establecería entre la *phýsis* y el *lógos*: según esta visión, “la adecuación cualitativa de la *phýsis* al *lógos* es el objetivo del concepto oriundo del Juicio” (p.71). En otras palabras, “el reflejo generado por el hecho de que la razón se contemple a sí misma devuelve una suerte de cooriginariedad de tres términos, a saber, *naturaleza, técnica y razón* o, si se prefiere, las condiciones de posibilidad del pensamiento y del sentido” (p.18). Por tanto, la técnica de la naturaleza es el principio de todas las reflexiones ya que sin ella “no podríamos orientarnos en el laberinto de la multiplicidad de leyes particulares posibles” (p.45).

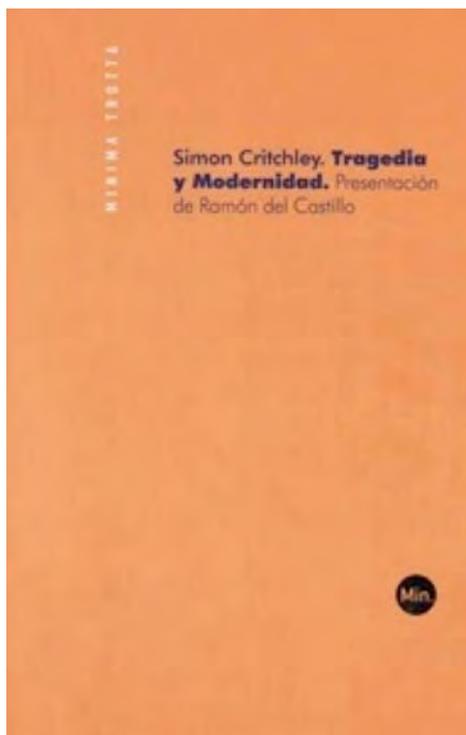
Por otra parte, la editora hace hincapié en el despliegue de la espontaneidad de las facultades del ánimo frente a la naturaleza, explicando cómo dicho límite fijado contribuye a la técnica de la naturaleza ampliando el concepto de esta última, lo que conduce a la extensión de la utilización del concepto de forma. Esta respuesta de Kant tiene una función esencial para los amantes del saber, que en palabras de la editora “pretenden hacer progresar a la filosofía por las caceras de la intuición intelectual y la pretendida comunión inmediata con inapelables contenidos verdaderos, [es decir,] lo conducen sin contemplaciones a una dulce muerte segura” (p.69). Nuria Sánchez Madrid subraya la dependencia que la razón tiene de la retórica, con el propósito de que esta le ayude en las dificultades de su fenomenología. Y sin embargo, la imagen de la técnica de la naturaleza será abandonada en la *Einleitung* definitiva por “la necesaria suposición de un substrato suprasensible y desconocido de la naturaleza” (p.21), siendo así el principio del Juicio, “la conformidad a fin de la naturaleza en su multiplicidad” (Cf. KU, Einl., AA V: 180-181), en base a las cosas que tiene la naturaleza en relación a las leyes empíricas. Como señala la editora, “la presuposición trascendental subjetiva contenida en el principio de conformidad a fin de la naturaleza transmite, asimismo, que el enlace entre la razón y la naturaleza por medio de la técnica es eminentemente lingüístico” (p.83).

En suma, esta magnífica edición realizada por Nuria Sánchez Madrid nos permite comprender los fines, el contexto y la accidentada historia de la EE, no olvidando la necesidad de introducirse en la literalidad del texto para captar los contenidos más profundos y misteriosos del mismo, su núcleo especulativo. En palabras de la editora, este pensamiento central es “el producto de una mirada artificial que garantiza la adecuación o acomodación de las formas múltiples de la naturaleza a la clasificación de las instancias lógicas de los géneros, las especies y las sub-especies” (p.36). Para Kant, la EE es la exposición más acertada para llegar a descubrir una “presuposición particular y extraña de nuestra razón” (p.37). Y la conclusión de un principio que pertenece al Juicio sirve, en palabras de la editora especialmente relevantes para nuestro contexto actual, como un “muro de contención a las pretensiones de felicidad salvaje y desmedida, casi infantil, a la que la razón aspira por naturaleza” (p. 64).

Ficha técnica del libro:

Título:	Primera Introducción de la Crítica del Juicio
Autores:	Immanuel Kant [Ed. y Traduc. Nuria Sánchez Madrid]
Editorial:	Madrid, Escolar y Mayo, 2011.
Número de páginas:	343

Luisa NIETO COROMINAS



# Tragedia y Modernidad

Simon CRITCHLEY

Simon Critchley es de esos pensadores que no dejan indiferente a nadie. Y no como consecuencia de un fenómeno aleatorio sino porque precisamente eso (no generar indiferencia, provocar, despertar reacciones) es una parte consustancial de su proyecto y trayectoria intelectual. Una trayectoria de la que Ramón del Castillo, en la nota introductoria a este *Tragedia y Modernidad*, da excelente y extensa cuenta. Veinte prolizas y deliciosas páginas por las que podemos recorrer las andanzas y vicisitudes de esta figura de la filosofía política, donde se entrelazan su semblanza intelectual con acontecimientos vitales. Sabemos de sus orígenes humildes en la periferia de Londres, su adolescencia complicada y arropada por las bandas de música y la estética *punk*, su trabajo como operario de fábrica con accidentes laborales incluidos que terminan destrozándole la mano izquierda y apartándolo para siempre de la guitarra. “Tenía dieciocho años y las drogas no sirvieron para nada, excepto para empeorarlo todo, hasta que de repente –cosas de la vida– algo que no le había interesado lo más mínimo, la filosofía, le ayudó a salir del agujero” (p. 8). Y vaya si lo hizo. Cuatro años más tarde ingresaba en la Universidad de Essex para estudiar literatura inglesa y europea. “A los veinticinco años Critchley descubre a Althusser, Foucault y Derrida a través de la asociación comunista de estudiantes de Essex, y se escapa a Francia con una novia y sin intenciones de volver” (p. 10). Allí se lesiona el oído, aprende francés y escribe una tesis dedicada a Heidegger y Carnap. Más tarde, regresa a Inglaterra y escribe una segunda tesis, esta vez, sobre Derrida y Levinas. “Para mediados de los noventa, Critchley se ha convertido en un referente en lengua inglesa de la filosofía «continental»” (p. 11).

No obstante, es su obra posterior la que le sitúa en el candelero de la escena filosófica de actualidad con títulos, muchos estos ya traducidos al castellano, como *Muy poco... casi nada. Sobre el nihilismo contemporáneo*, o *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, pasando por *El libro de los filósofos muertos*, así como *El humor*. Una situación que nos ha permitido asistir a, entre otras, su rechazo a las posiciones heideggerianas sobre la interiorización de la muerte como puerta de la autenticidad, su cuestionamiento del psicoanálisis lacaniano y su comprensión del mecanismo de sublimación, o sus acaloradas discusiones con Žižek en torno a su teoría de la comedia. Unas discusiones que para Del Castillo dejan claro que

las formas de concebir la política y las maneras de entender la risa y el llanto van de la mano. Después de todo, *todo* es una cuestión de violencia; quizás la comedia es una tragedia que acaba felizmente [o una que no acaba tan atrozmente como se esperaba, o eso parece]. Y la tragedia, quizá sea una comedia que acaba con más cantidad de sangre y cadáveres de lo que se esperaba, a veces arrasando con toda ilusión, otras dejando pequeños signos de «un más allá de la carnicería» (pp. 18-19).

Es desde aquí, y de su contacto con Judith Butler, Cecilia Sjöholm, y la escritora Anne Carson, donde conviene enmarcar el movimiento de Critchley, en el que pasa de hablar del humor a hacerlo de la tragedia. Para él, a diferencia de Žižek, “la verdadera tragedia quizás siempre tiene algo de ridículo” (p. 20), y no encarna “una concepción fatalista de la condición humana” (p. 21). La tragedia es

una forma realista de encarar reveses y desastres del pasado y del presente, sin hacerse muchas ilusiones de futuro. La mirada trágica ayuda a contemplar un panorama de permanente violencia y crueldad, y cobra consciencia de la imposibilidad de reconciliar las atrocidades humanas con un orden normativo. Representa la grandeza humana como algo que siempre acaba en nada, pero no convierte esa nada en algo grande. Logra presentar lo humano como un exceso, pero un exceso que puede servir como punto de partida para una vida en común, si no más humana, menos cruel. Los desastres continuos, el dolor y el sufrimiento infinitos, después de todo, no matan toda la esperanza de los desesperanzados. La tragedia no es una rendición, ni la define solo la catástrofe final. También es un proceso de autoconocimiento (pp. 21-22).

Y es que, sea como fuere, “ni el espíritu trágico, ni la esperanza de Critchley son una broma” (p. 25).

*Tragedia y Modernidad*, contiene, junto con la nota introductoria que acaba de comentarse, dos escritos. El primero *Filosofía de la tragedia, tragedia de la filosofía* corresponde con una conferencia presentada por Critchley en Madrid en mayo de 2012 dentro del marco del simposio *Frames of Ethics*. El segundo *Tragedia y modernidad. La lógica del afecto* es la entrevista que Todd Kesselman mantiene con Critchley, un año antes, en Nueva York. El orden, no cronológico, en que se nos presentan cae bien: leemos, en el primero, la *idea general* del libro imaginado por Critchley sobre la *Filosofía de la Tragedia* (y que entonces, esperaba publicar pronto, aunque, todavía, no hay constancia de que efectivamente vaya a hacerlo, pero sí de que sigue trabajando en ello –si visitamos los cursos que ha impartido en la *New School* de Nueva York durante el curso pasado, *ahí está*–); mientras que apreciamos, en el segundo, la *cara B* de esa idea general, los motivos y pulsiones intelectuales que ya barrunta sobre el asunto de la tragedia y que vienen a completar y matizar el primer texto. Cae tan bien, que parece casi una coda que ha viajado al futuro, por lo que conviene apreciarlos, al primero y al segundo, como una unidad.

Critchley no se anda con rodeos y enseguida, en *Filosofía de la tragedia, tragedia de la filosofía* responde directamente a la pregunta de qué quiere decir, qué significa, cuando escribe *tragedia*. Invocando a Esquilo, primer gran representante de la tragedia clásica griega, afirma que la tragedia “es someterse a un sufrimiento que puede conducir a la experiencia de una verdad que no es ni contemplativa [o sea, filosófica] ni determinista [es decir, científica], sino que surge de una experiencia visceral de los conflictos endémicos de la acción humana, conflictos que afrontamos personal y políticamente en nuestro día a día” (pp. 29-30). También, pues, desde el principio anuncia que su comprensión de la experiencia de lo trágico puede y es una condición de la vida humana que abarca tanto su dimensión individual (personal) como la social (política). Lo trágico no es triste, sino que se refiere a “una experiencia de la ambigüedad moral, de complejidad política y de divisibilidad del yo. La tragedia realza lo que es percedero, frágil y moroso en nosotros. [...] La tragedia ralentiza las cosas confrontándonos con aquello que ignoramos sobre nosotros mismos” (p. 30). La tragedia así entendida, no nos lleva a la desesperanza o la resignación moral, sino que, al contrario, descubre el “profundo sentido ético de nuestro yo en su radical dependencia de los otros” (p. 31). La tragedia, tanto la clásica como la moderna (Critchley no las ve sustancialmente distintas) comparten unos personajes caracterizados por tener que relacionarse con unos *otros* que les son extraños, y por encontrarse en situaciones a las que se han visto abocados y en las que se encuentran desorientados. “No saben cómo actuar” (p. 31). Es ante la pregunta del *¿qué debo hacer?* en que está instalada la tragedia, donde se encuentra el hilo de esperanza y posibilidades que, también, le caracteriza. La experiencia de la tragedia nos enfrenta a “la potencialidad de la acción reflexiva y su inevitable dificultad en un mundo caracterizado por la ambigüedad, donde lo correcto siempre parece estar de ambos lados” (p. 32). Tanto es así que “la tragedia es la vida del escepticismo, y el escepticismo es un indicador de cierta orientación ética en el mundo” (Ídem). Lo sorprendente, y sobre lo que Critchley quiere llamar nuestra atención es que, de hecho, toda la filosofía, el nacimiento mismo de la filosofía en Occidente y su desarrollo hasta nuestros días, se ha basado en excluir la tragedia y las experiencias que esta implica. A partir de la definición de tragedia que articula Critchley y de este diagnóstico sobre el desarrollo de la historia de la filosofía, quiere defender “la idea de que la tragedia articula una visión filosófica que cuestiona la autoridad de la filosofía misma, dando voz a lo que es contradictorio, precario y limitado en nosotros mismos” (p. 34); o, dicho de otro modo, que “la tragedia da voz a lo que sufre en nosotros y en otros, diciéndonos cómo podemos llegar a ser conscientes de este sufrimiento y cómo podemos elaborar ese sufrimiento que es el *pathos* al que estamos sometidos” (Ídem). Critchley lleva estas ideas a las tensiones (*¿tragedias?*) de la geopolítica contemporánea, deteniéndose en los casos de la conocida como *crisis de la Eurozona* y de la *lógica de la venganza tras el 11-S*. En el primer caso, tenemos una *crisis* tan crítica que los medios definen como *trágica* y en la que, para rizar el rizo, Grecia (cuna de la tragedia clásica) juega el papel protagonista. Una tragedia en la que, como en la historia de Edipo que Critchley pasa a comentar, no debe entenderse “como una simple desgracia” (p. 36), ni como “un desastre que queda fuera de nuestro control” (Ídem). Las tragedias, todas, tanto la de la Eurozona como la del propio Edipo, “muestran la manera en la que somos cómplices, al parecer sin saberlo, de la calamidad que se cierne sobre nosotros” (Ídem). Edipo no sabe que las decisiones que va tomando le están conduciendo hacia la calamidad de convertirse en un parricida y un incestuoso, pero, de hecho, las decisiones que lo llevan a esa situación, las toma él, libremente. *¿Acaso desconocer cuáles serían las consecuencias*

de sus actos, hace a Edipo menos responsable de su destino? ¿Acaso no podemos ver en la tragedia griega de la Eurozona contemporánea, también, una trama argumental formalmente similar? ¿Acaso la tragedia actual no nos confronta a las decisiones tomadas en el pasado? ¿Acaso no nos fuerza a pensar más profundamente qué está pasando, qué hemos de hacer, qué es lo que hemos hecho? Quizá, que estas preguntas no estén protagonizando la escena política y que el discurso dominante sea uno que nos presenta el panorama actual como una *situación inevitable a las que nos hemos visto abocados* (y ya está), se explique por no entender la tragedia en el sentido propuesto por Crichtley y, con ello, estemos perdiendo el horizonte de posibilidades que se abriría al abrazar la potencialidad de la acción reflexiva que entraña la tragedia.

El euro es un inmenso búmeran que está ocupado golpeando a millones de personas. Y los líderes europeos, con su ceguera, siguen actuando como si nada. Lo trágico es que sabíamos eso todo el tiempo, y colaboramos con ello de una forma arrogante, dogmática y complaciente. Por vergüenza no quisimos escuchar ni ver nada. Toda esa trágica verdad que distinguimos en los desesperados intentos por salvar la Unión Europea sin asumir responsabilidad alguna, es algo que de alguna manera nosotros mismos ansiábamos y que posiblemente terminará con la destrucción de la UE tal como la conocemos (p. 39).

Como segundo ejemplo de ceguera ante la tragedia, Crichtley se detiene en la respuesta a los atentados del 11-S. Concretamente, habla de la tragedia que conlleva la lógica de la venganza que la caracterizó, por la cual se opta por infligir dolor y sufrimiento a quien me ha hecho daño, y donde lo correcto es devolver el golpe. El mal que el otro me ha hecho me justifica a mí para hacer el mal, pero, caigo en el error fatal de no ver que quedo envuelto en una espiral de violencia sin fin. Tal es la situación vivida hace unos años, el arranque de la espiral que hoy nos sigue envolviendo. “La horrible violencia del 11-S es justificada por al-Qaeda por un acto de venganza que, a su vez, justifica la venganza de Bush tras los ataques” (p. 42). Una espiral que impide ver “que la venganza es un pésimo motivo para la acción. Cuando actuamos por venganza, lo único que recibimos a cambio es más venganza” (Ídem). Una situación especialmente curiosa, apunta Crichtley, cuando recuerda cómo Bush, ante la pregunta de qué filósofo le había influenciado más, respondió que había sido Cristo, porque había cambiado su corazón. Una respuesta no muy coherente con sus actos porque, “¿cuál habría sido la recomendación de Jesucristo en respuesta al 11-S? La contestación es clara: poner la otra mejilla” (p. 43). Y dice más: “¿Qué hubiera pasado si el gobierno americano decide poner la otra mejilla y perdonar a sus atacantes, no siete, sino setenta veces siete?” (Ídem). Que estas preguntas no formen parte del discurso político dominante acerca de la política internacional de Estados Unidos tras los atentados terroristas del 2001, viene a ser, a su vez, la prueba de la oportunidad ética perdida que supuso la tragedia del 11-S. La tragedia enseña que todo razonamiento sobre la acción “es siempre un proceso de frágil negociación en medio de un mundo irreductiblemente violento” (p. 47). Violento y politeísta, en el sentido de aceptar que vivimos en un mundo con una amplia diversidad de concepciones de lo que es bueno. Y es aquí donde llega la provocación: “a la luz del peculiar razonamiento de la tragedia, es prudente abandonar cualquier noción de monoteísmo, tanto el monoteísmo de las tres grandes religiones como el monoteísmo secular de la democracia y los derechos humanos” (Ídem). Evitando trasmutar este comentario en un *spoiler* en toda regla, dejaré que la entrevista *Tragedia y modernidad. La lógica del afecto* sea el lector quien la descubra. No sin antes, subrayar que lo que Crichtley nos propone en este pequeño volumen es cultivar una sensibilidad trágica que nos obligue “a ver nuestra implicación y responsabilidad en las luchas del

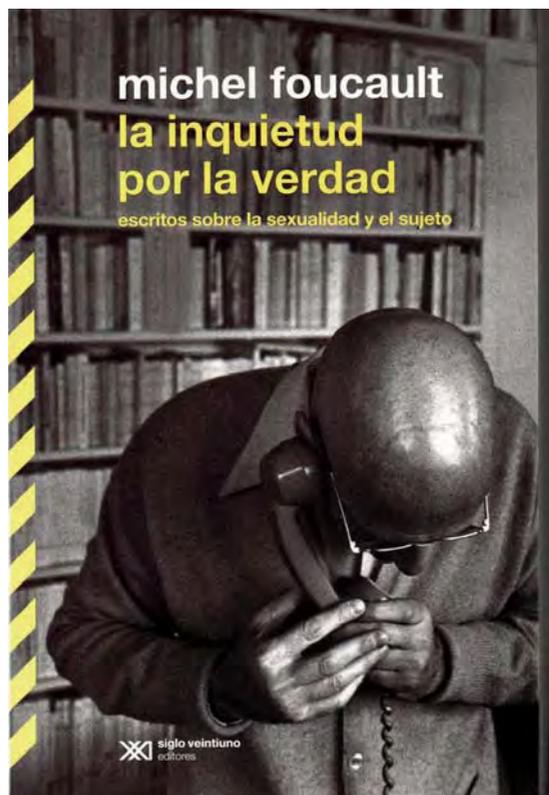
presente” (p. 50). Una sensibilidad con la que asumir y ser conscientes de que “vivimos en un mundo que es nuestra propia creación, y de que el teatro es ese mundo hecho ficción, y que podemos aprender de él. Y que lo que podemos aprender de él, es nuestra rigurosa situación moral y de ambigüedad política” (p. 64). Cabe (como es mi caso) discrepar sobre la forma que toma su defensa del *politeísmo* moral y su viabilidad, pero el ejercicio que Critchley nos propone en *Tragedia y Modernidad* (conocer lo trágico en nosotros y nuestro tiempo para redescubrir nuestra modernidad –personal y política–) es, cuanto menos, estimulante, y me parece que encontrará buena acogida entre una amplia audiencia de lectores.

Ficha técnica del libro:

Título:	Tragedia y Modernidad
Autores:	Simon Critchley
Editorial:	Madrid, Trotta, 2014.
Número de páginas:	78

Bianca THOILLIEZ





# La inquietud por la verdad

Michel FOUCAULT

Inéditos en español, los textos seleccionados de la obra *Dits et écrits* que recoge este volumen se estructuran en dos bloques, *La sexualidad* (I) y *El sujeto* (II), formados en su mayoría por entrevistas a Foucault que se llevaron a cabo entre 1978 y 1983. También se encuentran en esta edición algunos de los últimos escritos de Foucault, un texto que circuló como artículo en *Le Débat* y la introducción general al volumen II de la *Historia del sexualidad*, además de un artículo sobre la muerte del historiador Philippe Ariés y la conferencia de Foucault en la Universidad de Vermont, realizada dos años antes de su fallecimiento.

En las entrevistas, Foucault comenta sus libros tanto desde la polémica suscitada por algunos de ellos como a partir de la finalidad de los mismos y de su realización dentro de un contexto marxista reducido al debate público y exclusivo de la ciencia y la ideología. Yendo a lo estrictamente filosófico, Foucault presenta el estructuralismo, corriente en la que se le inscribe y en la que él no se incluye, como fruto de la necesidad de plantear de forma diferente la cuestión del sujeto a través de la liberación de Descartes, comenzada ya por la fenomenología. Al comentar sus propias obras, explica que ha escrito dos tipos de libros: los conceptuales, como *Las palabras y las cosas*, que tuvo un gran éxito a pesar de la crítica francesa del momento contra ese tipo de libros; y los sociales, como *Historia de la sexualidad* o *Vigilar y castigar*, cuya interpretación social y política llevó a muchos a creer que sus palabras no conformaban descripciones sino críticas, y de ahí los malentendidos y controversias generados alrededor de sus obras, hasta el punto de

que un grupo de psiquiatras franceses, tal y como relata Foucault, quiso excomulgar *Historia de la locura* por ser considerado un libro ideológico. Respecto de sí mismo, Foucault no se consideraba un filósofo, como así dice en su entrevista de 1978 con Duccio Trombadori, sino, tal y como después indicará en 1983, un docente. De este modo, señala, sus escritos no son prescriptivos, son instrumentales y soñadores, y el libro en sí es para el propio autor una acción que lo transforma y cuyo valor se da en el hecho de que el contenido no está predeterminado:

Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. Sólo lo escribo porque todavía no sé exactamente qué pensar de eso que me gustaría tanto pensar [...] Si uno supiera, cuando empieza a escribir un libro, lo que va a decir al final, ¿cree que tendría el valor de escribirlo? Lo que vale para la escritura y para una relación amorosa vale también para la vida. La cosa sólo vale la pena en la medida en que ignoramos cómo terminará (pp. 33, 231).

Sus estudios de Psicología y Filosofía en la École Normale Supérieure de París sitúan a Foucault entre el existencialismo y la fenomenología, Marx y Freud, el psicoanálisis y la antipsiquiatría (Laing y Cooper), pero lo que más le influyó no fue su formación superior, es decir y tal y como cuenta, la Filosofía como Historia de la Filosofía que estudió en la Universidad, aunque en ella encontrase a los profesores Louis Althusser y Desaniti, y a pesar de que fuesen muy fructíferas sus lecturas de Séneca, Plutarco, Jenofonte y Platón o sus conocimientos sobre Freud o Lacan. Lo que más le influyó fue, tal y como abiertamente confiesa en las entrevistas de este tomo, su relación con los psiquiátricos, su experiencia en Suecia o su puesto de psicólogo en la cárcel, aunque Foucault también nombra y reitera a Bataille, Nietzsche, Blanchot, Barthes y Klossowski para comentar las lecturas que al margen de sus estudios reglados despertaron su interés por lo marginal y le incitaron a una posición vital diferente: “Nietzsche fue una revelación para mí. Tuve la impresión de descubrir a un autor muy diferente del que me habían enseñado. Lo leí con mucha pasión y rompí con mi vida, dejé el empleo en el hospital psiquiátrico, me fui de Francia: tenía la sensación de haber caído en una trampa. A través de Nietzsche me había vuelto ajeno a todas esas cosas” (p. 235).

En la presente edición son constantes las referencias a la Segunda Guerra Mundial, la Revolución rusa de 1917 y la Revolución de Octubre, pero sobre todo lo son a la Historia no como Historia ordenada en un conjunto de acontecimientos cronológicos y cifrados en nombres, fechas y datos, sino como una Historia de la Humanidad que radica en la relación entre el pensamiento y los sucesos, la filosofía y la acción. De ahí, en definitiva, la palabra –así empleada– que se repite en los títulos del propio Foucault: *Historia de la locura en la época clásica* e *Historia de la sexualidad* 1, 2 y 3 (*La voluntad de saber*, *El uso de los placeres*, *La inquietud de sí*). Así, lo que Foucault propone es la unión del estudio de las ideas y de la sociedad:

Yo reacciono contra la ruptura existente entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores de las sociedades describen la manera en que las sociedades actúan sin pensar, y los historiadores de las ideas, la manera en que la gente piensa sin actuar. Todo el mundo piensa y actúa a la vez. El modo de actuar y reaccionar de la gente está ligado a una manera de pensar, y esa manera de pensar como es natural, ligada a la tradición (p. 236).

En este sentido, sus palabras guardan relación con su asignatura *Historia de los sistemas de pensamiento* y el modo, acorde con lo citado, en que la impartía, como así explicó en 1982 durante la entrevista de Rux Martin. Hablando de Historia, también resulta

esencial *la historia de la verdad*: “no basta con hacer una historia de la racionalidad, hay que hacer la historia misma de la verdad. Es decir que, en lugar de preguntar a una ciencia en qué medida su historia la ha acercado a la verdad (o le ha vedado el acceso a ella), ¿no habría que decirse, mejor, que la verdad misma consiste en cierta relación que el discurso, el saber, mantiene consigo mismo, y preguntarse si esa relación no es o no tiene una historia?” (p. 49).

En relación a la sexualidad, tratada en este volumen in extenso, hemos de tener en cuenta que, efectivamente y tal como se muestra en *Historia de la sexualidad y Sexualidad*, Foucault expone la sexualidad, por una parte, de manera histórica, prestando atención al significado de Historia que comentábamos, y, por otra parte, de forma esencial, es decir, examinando la sexualidad no solo en una época o en varias, sino trazando una línea histórica de la sexualidad cuyo nexo no es tanto el tiempo en sí o el propio contexto como el desarrollo analítico de lo problemático desde la Psicología, la Literatura, la Política o la Filosofía. Así, por ejemplo, su estudio de la sexualidad no se reduce a dar cuenta de la relación entre hombres y muchachos de la Antigua Grecia, la estructura de moral, placer o belleza que iba implícita en sus grupos monosexuales o el absurdo de la comparación de esa época con otras desde una perspectiva lingüística y social restringida a la época desde la que se compara; ni tampoco se reduce a contar que entonces no tenía tanta relevancia la heterosexualidad y la homosexualidad porque no se trataban como tal y lo que se tenía en consideración era la cantidad de sexo y personas con las que se mantenían relaciones sexuales o el significado de la posición de sujeto pasivo como deshonra para un hombre libre. Lo que Foucault analiza no son tanto los hechos, sucesos, o consecuencias como el significado del cambio de los mismos y las conclusiones ciertas, atemporales, que condicionan o perpetúan el comportamiento de los hombres. Un ejemplo de esto se encuentra en su análisis de los tres polos del sexo en las distintas fórmulas que propone:

Si por conducta sexual entendemos tres polos que son los actos, el placer y el deseo, tenemos la *fórmula* griega que no varía en lo que se refiere a los dos primeros elementos. En esa fórmula los *actos* tienen un papel preponderante, mientras que el placer y el deseo son subsidiarios: *acto-placer-(deseo)* [...] En cuanto la fórmula china, sería *placer-deseo-(acto)*. El acto se deja a un lado, porque hay que restringir los actos para alcanzar el máximo de duración e intensidad del placer. La *fórmula* cristiana, para terminar, pone el acento en el deseo en su intento de suprimirlo. Los actos deben neutralizarse; su único fin es la procreación o el cumplimiento del deber conyugal. El placer se excluye, tanto en la práctica como en teoría, lo cual da: *(deseo)-acto-(placer)*. El deseo es excluido en la práctica- hay que hacer callar el propio-, pero en teoría es muy importante. Yo diría que la *fórmula* moderna es el deseo, que destaca teóricamente y se acepta en la práctica, porque hay que liberarlo; los actos no son muy importantes, y en cuanto al placer, ¡nadie sabe qué es! (pp. 123-4).

En cualquier caso, más allá de un examen histórico de la sexualidad, en cierto modo teorizado en esquemas y conceptos, una de las aportaciones de Foucault estriba en su perplejidad ante la limitación que por una cuestión económica, política o social se produce en las relaciones personales:

Vivimos en un mundo legal, social e institucional donde las relaciones posibles son extremadamente poco numerosas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres. Está, por supuesto, la relación de matrimonio y relaciones de familia, pero cuántas otras relaciones tendrían que poder existir, poder encontrar su código no en instituciones, sino en eventuales soportes [...] Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido considerablemente. La sociedad y las instituciones que constituyen un almacén han limitado la posibilidad de entablar relaciones, porque un mundo relacional rico

sería en extremo complicado de manejar. [...] ¿Por qué no adoptaría a un amigo diez años menor que yo? ¿E incluso diez años más grande? En vez de destacar que los individuos tienen derechos fundamentales y naturales, deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho racional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones (pp. 116-7).

En este sentido, quizá no venga mal observar la vigencia del empobrecimiento de las relaciones personales. Tal y como hemos visto en el último siglo, todas las luchas por la liberación sexual han sido no para salirse del dominador y controlador reconocimiento institucional, público o social, sino para ser reconocidos por ese poder y para encontrar la seguridad formando parte del mismo. Así, siguiendo las palabras del propio Foucault, ¿hasta qué punto las revoluciones sexuales pueden ser ya no una liberación sino una entrada en el *rebaño*, como bien podría decir Nietzsche? ¿En qué medida los cacareados logros en materias de tolerancia y libertad, cifrada en una constante defensa que necesita ser debatida y en una clasificación de términos para designar a sujetos o relaciones, no son una violación de la intimidad y la naturalidad de las relaciones personales? ¿Por qué se exige que la tendencia sexual se haga pública y desinhibida, que la definición sexual o el tipo de relaciones que uno mantiene tengan que ser conocidas e incluso reconocidas en sociedad? ¿Qué relación hay entre el reconocimiento de un tipo de relación y la posibilidad de que al margen de su reconocimiento pueda ser posible? Desde el momento en que existe la posibilidad de cualquier relación, ¿qué indica la revolución politizada en defensa de posibilidades que siempre habían existido? ¿Sigue existiendo la necesidad de aprobación o admisión de toda conducta sexual o las últimas revoluciones están siendo, en realidad, un intento de beneficio legal, financiero y social no tanto por parte de los poderes de control —que se aprovechan— como de los propios individuos?

Foucault, que fue y sigue siendo tildado de criptomarxista, irracionalista y nihilista, muestra en el presente libro, y sobre todo en las entrevistas, un camino biográfico, filosófico, histórico y político estimulante para todo aquel que desee realizar una aproximación total y no parcial a cómo la historia y el pensamiento conforman en la vida de los hombres un recorrido tanto individual como social, y cuya vinculación expone distintas posibilidades, ya sea la persecución de intereses o la búsqueda de la verdad, que hacen que las preguntas relevantes de esta edición no sean solo las de los entrevistadores, sino también todas aquellas que el lector se plantea a medida que va leyendo las respuestas de Foucault.

Ficha técnica del libro:

Título:	La inquietud por la verdad
Autores:	Michel FOUCAULT
Editorial:	Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013
Número de páginas:	272

Alba RAMÍREZ GUIJARRO



# Razón biológica: La base evolucionista del pensamiento

Carlos CASTRODEZA

En esta obra Castrodeza analiza y contrasta las clásicas visiones del mundo, esencialista y accidentalista, para mostrar la ambigüedad en que se encuentra la “condición histórica del hombre *desde la perspectiva de Occidente*” (p. 26). Reclama a la Filosofía que aclare dicha ambigüedad a través de la *razón biológica* fundamentada en el estudio de *la base evolucionista del pensamiento*.

A lo largo del libro, describe la importancia que tiene el *individuo modal* (clase media) por ser el que más padece la *paradoja* (supervivencia-existencia), debido a su inconformismo y su afán por *comprender las cosas* emprendiendo caminos nuevos (ciencia y tecnología) para controlar su medio más inmediato, garantizando su supervivencia en *el más acá* y poder dar sentido a su existencia en relación *al más allá*. La polémica está servida puesto que, a todo ser vivo (incluido el ser humano), se le aplican los conceptos de *información, conocimiento, adaptación* (p. 16) para ser entendidos en su medio y circunstancia, porque es donde se manifiesta la diversidad y pluralidad de los mismos, haciendo que la objetivación resulte cada vez más compleja y, con ello, estén en constante revisión las teorías científicas y las filosóficas porque, según Quine, “la filosofía está en el extremo abstracto y teórico de la ciencia. La ciencia, en su sentido más amplio, es un elemento continuo que va desde la historia y la ingeniería, en un extremo, a la filosofía y matemáticas puras, en el otro” (p. 222).

La razón biológica afecta al ser humano instintivo y al racional, pero cada individuo tiene su *clase y condición* dando lugar a castas y/o clases sociales (p. 236), afirmando la ortodoxia más accidentalista que “la selección no actúa directamente a nivel social (de la especie o de la población) por lo que si del beneficio del individuo se deriva un beneficio social esto ocurre a pesar de la acción individual y no por su causa” (p. 214).

Entre todos los modos con los que cuenta para solucionar la supervivencia (mantenimiento y reproducción) y, según Castrodeza, “lo que es preferible lo determinan las circunstancias [...], sobre una base interorgánica absolutamente igualitaria” (p. 17) porque la dicotomía esencialista-accidentalista “no refleja la realidad que se pretende sino, simplemente la situación entre dos grupos de seres humanos que se sienten, respectivamente, más o menos seguros en su medio en función de su propia historia personal y social” (p. 151), formalizándola a través de dos actitudes: instintivista (primer orden) y racionalista (nivel intelectual de segundo orden) donde “los instintivistas no utilizan las palabras para precisar lógicamente sus ideas, sino más bien para señalar unas vivencias, para plasmar en palabras unas intuiciones que entran mucho más en la expresión artística que en la lógica” (p. 168).

Al final de su exposición, Castrodeza afirma que las tipologías tratadas en su estudio son “el resultado de la interacción del genotipo y el ambiente percibido, es decir, [...] estrategias de supervivencia. En todo caso, se ‘genetizarían’, valga el término, aquéllas que facilitarían más la supervivencia a través de los tiempos” siguiendo el proceso de asimilación genética que lanzó Conrad Waddington (p. 246).

En la primera mitad del siglo XIX se imprimió la palabra *scientist* para diferenciarse de los *artist* (p. 211) pero, todavía hoy, se cuestiona si esta distinción facilita o entorpece la concepción de nuestra *existencia*.

Este libro está estructurado de la siguiente manera: Palabra preliminar sobre esta edición (p. 13), Tesis global de esta obra (p. 15), Prólogo (p. 21), Introducción (para emotivos). La base evolucionista de la Ilusión (p. 26), Capítulo I. El aspecto ‘involutivo’ del proceso evolutivo (p. 39), Capítulo II. Estrategias adaptativas y eficacia biológica (p. 79), Capítulo III. ¿Para qué sirve la ética? (p. 111), Capítulo IV. Hacia una solución biológica al problema de las dos culturas (p. 153), Capítulo V. La diversidad del intelecto y su lógica biológica (p. 190), Conclusión. La base evolucionista del pensamiento filosófico (p. 235), Epílogo (para flemáticos) (p. 242), Bibliografía citada (p. 247), y un Índice onomástico (p. 263). En el año 1999, también, fue publicado por la editorial Minerva.

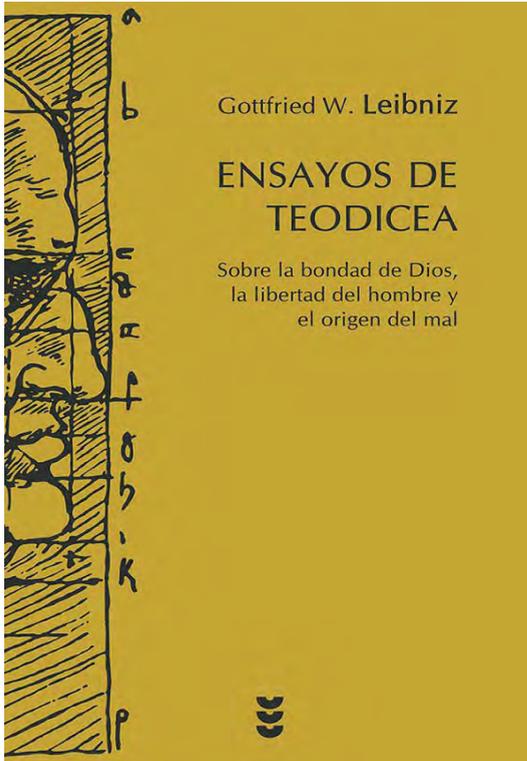
Carlos Castrodeza (Tánger, 1945 – Madrid, 2012) desarrolló su actividad investigadora en la Universidad Complutense de Madrid, en la Universidad de Edimburgo, en la Universidad de Helsinki, y en la Universidad de Leeds. Desde 1985, fue profesor en el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, de la Facultad de Filosofía (UCM). *Descanse en Paz.*

Ficha técnica del libro:

Título:	Razón biológica: La base evolucionista del pensamiento
Autores:	Carlos CASTRODEZA
Editorial:	Colección Razón y Sociedad. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011
Número de páginas:	272

Juana GARCÍA ROMERO





# Ensayos de teodicea

Gottfried W. LEIBNIZ

¿Qué importancia tiene hoy la teodicea? Habiéndose declarado el hombre libre de dogmas y dueño de la manipulación del medio, con el crecimiento exponencial de la jurisprudencia y la proliferación del acceso constante a fuentes de información, pudiendo sobornar no a Dios sino al juez, y ante las más que probables recompensas que pueden conseguirse en esta vida y no tras ella, ¿cómo leer en la actualidad los ensayos sobre teodicea de Leibniz?, ¿qué vigencia tiene la conformidad de la fe con la razón o las preguntas por los atributos de Dios? Estos ensayos plantean las posibles relaciones entre Dios y el Mundo, y la voluntad de Dios con respecto a la justicia, el bien y la libertad.

Del esquema *Yo-Mundo-Dios*, que Descartes redujo a *Yo pienso* y, con ello, dio comienzo a la modernidad en la que *Yo* es la única verdad mientras que *Dios* y el *Mundo* se ponen en tela de juicio, hasta llegar a Kant que acuñó al tiempo y el espacio la posición de *categorías* que el hombre pone, lo que no supone ya la reducción de Descartes sino la síntesis del esquema en un *yo creador*, en el que Dios no existe porque el creador del mundo no es Él sino el *Yo* que crea este mundo, parece que la actualidad se caracteriza por la muerte de Dios de la que Nietzsche habló y por una filosofía en que la cotidianidad y la mundanidad toman la importancia que en la época de los dioses no tenía para, finalmente, terminar en Heidegger con ese *Ser y tiempo* que Lévinas llamó *el discurso sobre la ausencia de Dios*.

Tal y como García-Baró menciona en la *Presentación* de estos ensayos, la cual cuenta con una nota bibliográfica de referencias amplias y selectas, resulta imposible seguir a Leibniz a partir de su momento histórico, a no ser que se tome su sistema por morada espiritual y se culmine en esa *peculiar razón*, cuya conclusión final dictará que este es el mejor de los mundos posibles, y de ahí que Dios, pudiendo elegir, haya decidido que el mundo sea tal y como es.

Lo que Leibniz propone, en contra del objetivo de una religión que no habla del alma y de Dios sino que manipula a los hombres mediante el miedo y la esperanza, es el conocimiento de las perfecciones de Dios para poder amarlo. De este modo, la meta de la religión no ha de ser la reducción de la devoción a ceremonias y fórmulas, sino la enseñanza que posibilite la contemplación de los atributos de Dios. En este sentido, baste decir que Leibniz parte de la incuestionable existencia de Dios, y de Dios como la causa de este Mundo, “No hay caos, toda la disposición de la materia viene de Dios” (p. 31), en el que la relación entre el Creador y sus criaturas radica en su concepto *suppositum*, que hace una vinculación entre el verbo de Dios y la naturaleza humana, análoga a la que se encuentra entre el cuerpo y el alma, lo que para Leibniz supone una conexión que implicando la dependencia de las partes no supone la influencia de las mismas.

Los dos laberintos que se exponen en el *Prefacio*, el origen del mal (lo libre y lo necesario) y lo infinito (la continuidad y los indivisibles), llevan a cuestionar qué noción se tiene de justicia, negando la de Trasímaco de Platón: *lo justo no es más que lo que place al más poderoso*, y qué libertad tienen Dios y el hombre, si la permisibilidad del mal supone su complicidad o si la voluntad del bien obra con independencia del mal. Parafraseando a Leibniz, los filósofos hablan de la necesidad, la libertad y origen del mal; los teólogos añaden el pecado original, la gracia y la predestinación. Con respecto a esta última, cabe detenerse en el *sofisma perezoso*, *lo que tenga que pasar pasará, se haga lo que se haga*. Leibniz distingue entre el *fatum mahometanum*, ese destino a la turca que supone la idea mal entendida de la necesidad, y el *fatum christianum*, *cumplid con vuestro deber y estad contentos con lo que pase*. Después, derriba la doctrina perezosa de la predestinación tras la consideración de la falsedad que supone creer que un acontecimiento sucederá al margen de los hechos y no precisamente porque se ha hecho lo que conduce a ellos. Y así, no habiendo predestinación *necesitante* sino *inclinante* y habiendo dejado Leibniz incólume la justicia de Dios, ¿cómo entender el mal de este mundo? “Dios, habiendo escogido el más perfecto de todos los mundos posibles, había sido llevado por su sabiduría a permitir el mal que iba anejo a él pero que no impedía que, teniendo en cuenta todo, este mundo fuera el mejor que se pudiera escoger” (p. 34).

Es importante tener en cuenta que Leibniz, a diferencia de Espinosa, no caracteriza a la primera causa o naturaleza primitiva como ciega y geométrica, sino que considera que Dios no actúa por una necesidad absoluta (lógica, metafísica o geométrica), lo hace en función y en relación a toda la belleza, la bondad y la sabiduría que contienen sus perfecciones. Así, Leibniz diferencia entre la voluntad antecedente (por previa) y consecuente (por final) para explicar la voluntad de Dios, lo cual quedará expuesto mediante el análisis y la réplica que hará al *Diccionario* del señor Bayle a lo largo de las tres partes que conforman, en extensión y contenido, el tronco de esta edición.

En su *Discurso de la conformidad de la fe con la razón*, previo a las tres partes centrales, la separación de las verdades de la razón en verdades eternas (absolutamente necesarias) y las verdades positivas (las leyes de Dios) o de la necesidad en necesidad moral (causa final) y necesidad física (causas eficientes), pone fin no ya a un conflicto entre la fe y la razón sino a las posibles contradicciones o errores que puedan hallarse, por separado, en la fe y en la razón. Del posible conflicto entre la fe y la razón, resulta interesante detenerse no solo en la pretensión de algunos, como San Agustín y Boecio, por conciliar la fe y la razón, sino también en los averroístas, que además de no sostener la inmortalidad del alma porque de ser el alma inmortal se llegaría a la metempsicosis que Aristóteles rechazaba, subsistían con una filosofía que negaba el antropomorfismo de Dios y proponía la alegoría como interpretación para la comprensión de la religión. Queda preguntarse, entonces, si existe o no un conflicto entre la fe y la razón, si la fe y la verdad son contrarias a la razón, si superan su entendimiento o si lo que llaman conflicto es una interpretación errónea de los textos sagrados. En definitiva, y para Leibniz, “la razón es un don de Dios tanto como la fe, el combate entre ellas haría luchar a Dios contra Dios [...] no necesitamos la fe revelada para saber que hay un principio único de todas las cosas, perfectamente bueno y sabio” (p. 67-8), pero “tampoco necesitamos renunciar a la razón para escuchar la fe” (p. 66), la razón y la fe lejos de ser contrarias han de servirse mutuamente, sostiene Leibniz tal y como propuso Ratzinger en su *Discurso de septiembre de 2006* en la Universidad de Ratisbona:

Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en toda su amplitud. En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias. (pp. 5-6)<sup>1</sup>.

De este modo, la fe y la razón han de complementarse y, sobre todo, emplearse de forma adecuada. Así, por un lado Leibniz aprecia que “las personas cuyo estado es poco compatible con las investigaciones exactas deben contentarse con las enseñanzas de la fe, sin preocuparse por las objeciones” (p. 68), pero por el otro hace la siguiente consideración: “Cuando alguien me propone un argumento que pretende que es invencible, yo puedo callarme obligándome sólo a probar en buena forma todos los enunciados que afirma y que me parecen dudosos en algún grado; y para no hacer sino dudar no necesito penetrar en el interior de la cosa” (p. 86). Se trata pues, no de una lucha de conceptos, y ni siquiera del triunfo de uno de ellos, sino del planteamiento de la propia duda y la importancia que tiene dudar de lo que fácilmente puede creerse, y probar, afirmar o demostrar, lo que sin complicaciones podría contradecirse.

Estos ensayos de teodicea que, como decíamos, constan de tres partes en las que Leibniz dialoga con el señor Bayle, exponen en su primera parte la pertinencia y adecuación de todo lo que compone el universo, y la permisividad sabia y bondadosa de Dios:

<sup>1</sup>[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html) (enero de 2014).

Cada cosa ha contribuido idealmente antes de su existencia a la resolución que ha sido tomada acerca de la existencia de todas las cosas. De modo que nada puede ser cambiado en el universo (como tampoco en un número) salvando su esencia, o si queréis, salvando su individualidad numérica. Así pues, si el menor mal que sucede en el mundo faltara en él, ya no sería este mundo que, teniendo en cuenta todo, ha sido estimado el mejor por el Creador que lo ha elegido (p. 101).

En este sentido, tanto el mal metafísico (la imperfección), el mal físico (el sufrimiento) y el mal moral (el pecado) son necesarios para la infinidad de mundos posibles y la determinación que ha hecho que Dios permita el mal. En la segunda parte, se muestra cómo el señor Bayle opone a las siete proposiciones teológicas diecisiete máximas. En ella, Leibniz vuelve a reafirmar lo que decía en la primera parte: “Sucede que si no hubiera más que virtud, si no hubiera más que criaturas racionales, habría menos bien. Multiplicar únicamente la misma cosa, por noble que pueda ser, sería algo superfluo, sería una pobreza [...] Ni siquiera podemos desear que las cosas vayan mejor cuando las entendemos, y sería un vicio en el Autor de las cosas si quisiera excluir el vicio que se encuentra en ellas” (pp. 177-9). Por último, la tercera parte viene a repetir el esquema de causa-consecuencia que Leibniz sostiene, al decir que “todos los acontecimientos individuales, sin excepción, son consecuencias de las voluntades generales” (p. 357). Además, Leibniz descubre que las leyes del movimiento no son absolutamente demostrables como una proposición geométrica: “estas hermosas leyes son una prueba maravillosa de un ser inteligente y libre, contra el sistema de la necesidad absoluta y bruta de Estratón o de Espinosa” (p. 314).

Los tres apéndices finales, sobre todo el resumen de la controversia, recalcan de forma clara los principios de Leibniz. Dios, a diferencia de lo que se dice en las cinco objeciones, ha tomado el mejor partido; siendo justo, bueno y libre, su obra es un bien que parte de las perfecciones del Creador. Durante las reflexiones sobre la obra de Hobbes, Leibniz no duda en insistir en que la causa del mundo es inteligente, vuelve a diferenciar entre la necesidad moral y la absoluta, reafirma la existencia de Dios:

Tenemos motivos para distinguir entre la necesidad que obliga al sabio a obrar bien, que llamamos necesidad moral y que tiene ligar incluso respecto a Dios, y esta necesidad ciega por la cual Epicuro, Estratón, Espinosa y tal vez el señor Hobbes han pensado que las cosas existían sin inteligencia ni elección y, por tanto, sin Dios, del que no habría necesidad, según ellos, ya que de acuerdo con esta necesidad todo existiría por su propia esencia, tan necesariamente como es preciso que dos y tres sean cinco (p. 367).

Por el contrario, y según Leibniz, Dios es una causa sabia que conoce las consecuencias de las decisiones previas a los sucesos, su voluntad antecedente y consecuente explican sus decisiones: “Dios quiere *antecedentemente* el bien y *consecuentemente* lo mejor” (p. 111) y “La *voluntad antecedente primitiva* tiene por objeto cada uno de los bienes y de los males en sí mismo, separado de toda combinación, y tiende a extender el bien y a impedir el mal; la *voluntad media* se dirige a las combinaciones, como cuando se une un bien a un mal [...]; pero la *voluntad final* y decisiva resulta de la consideración de todos los bienes y de todos los males que entran en nuestra deliberación: resulta de una combinación total” (p. 169).

Esta edición, cuyas notas no se limitan a comentar la traducción con cuestiones filológicas sino que además añaden información o hacen preguntas en relación al texto, conforma un escrito cuidado de importancia tanto teológica como filosófica que hace que el lector piense en las preguntas y respuestas de Leibniz, y también en las que surgen a partir de su lectura. Cabe preguntarse si la correspondencia entre Celso y Orígenes, en la que por un lado Celso deja en tela de juicio al cristianismo y por el otro Orígenes matiza los posibles errores de la concepción que se tiene de él, es todavía una disputa, o si siguen siéndolo los misterios de la Trinidad, la Encarnación y la santa cena. Del mismo modo, yendo a lo estrictamente filosófico y tomando la definición de finitud que se da en *Hermenéutica y subjetividad*<sup>2</sup>, “La finitud, como imposibilidad de trascender reflexivamente la facticidad, es el terreno común de la hermenéutica fenomenológica y la teoría de la experiencia hermenéutica comparten”, me pregunto qué es y será, ¿teodicea o finitud?

Ficha técnica del libro:

Título:	Ensayos de Teodicea
Autores:	Gottfried W. LEIBNIZ
Editorial:	Salamanca, Sígueme, 2013
Número de páginas:	415

Alba RAMÍREZ GUIJARRO

<sup>2</sup> RODRIGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trota, 2010, p. 175.





## Platón. Timeo

José María ZAMORA  
CALVO (Ed.) (Trad.),  
Luc BRISSON (Notas y  
anexos)

Ante nosotros nos encontramos con una obra única y peculiar dentro del *corpus* platónico, *Timeo*, considerada quizás la obra más importante de Platón junto con la *República*, en la que podemos apreciar su teoría cosmológica, enlazada a pequeña escala con el hombre, la música, las matemáticas y la sociedad.

Esta nueva revisión de la obra platónica se presenta en una edición bilingüe griego-español que ha sido tratada por José María Zamora Calvo, profesor titular de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM, España) y director del Grupo de Investigación *Influencias en las éticas griegas en la filosofía contemporánea*<sup>1</sup>, junto con notas, dibujos, esquemas y explicaciones matemáticas a cargo de Luc Brisson<sup>2</sup>, director del CNRS (Francia), y a la vez encargado de la edición al francés de la misma obra realizada en París, 1992<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> “Influencias en las éticas griegas en la filosofía contemporánea” es un Grupo de Investigación reconocido (F-055), en el que se enmarca el trabajo del actual proyecto de investigación, con referencia Ref. CCG08-UAM/HUM-3918.

<sup>2</sup> Luc Brisson es considerado como una de los especialistas más relevantes de Platón y el neoplatonismo. Entre su vasta bibliografía, cabe destacar:

-1974: *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon; un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck.

-1995: *Timée/Critias*, traduction inédite (avec la collaboration de M. Patillon), 2<sup>a</sup> ed., introduction et notes, Paris, Garnier-Flammarion.

- 1999: *Platon 1990-1995: Bibliographie*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, avec Frédéric Plin.

Esta edición es un trabajo cuidadoso y refinado, en donde el texto original se encuentra vinculado al español en cada página, hecho que ayuda a la comprensión del diálogo, tanto para el estudiante, como para el profesional, ya sea filólogo, historiador, literato o filósofo. Ambos textos, tanto el original íntegro como su traducción al castellano, aportan una base firme basada en los manuscritos precedentes de John Burnet en su *Platonis Opera*, tomo IV, Oxford, 1902 en la edición del original griego y Henri Estienne, para su traducción. Cabe destacar que la obra de Burnet es la más completa y fidedigna, ya que conserva el uso del participio y el vocabulario arcaico de la época<sup>4</sup>, hecho que es posible gracias a que el *Timeo* es uno de los pocos trabajos de la antigüedad griega clásica que sobrevivieron en latín (gracias a Calcidio<sup>5</sup>) durante el Medievo. Por ello, Burnet hace un excelente trabajo al comparar los fragmentos encontrados con el latín y crear un texto enriquecedor y fiable. Zamora utiliza de buen haber dicho texto al editar un libro con *testo greco a fronte*, que ayuda a la comparación y a la localización rápida de los términos más utilizados por Platón, los cuales configuran su *corpus* filosófico al hablar de la creación del mundo y su dialéctica.

Edición a la par dadora de sus predecesores e innovadora, al contener una extensa introducción rica en referencias y la explicación completa del libro y sus divisiones. Las explicaciones dadas por Zamora, junto a las notas de Brisson, son tan aclaratorias o más que el propio relato, ya que el *Timeo* es un diálogo con una prosa compleja que necesita una explicación educativa para ser entendido. La actividad docente de Zamora hace que la introducción adquiera un matiz didáctico y esclarecedor. Al sumarlo con los anexos de Brisson, ciertos aspectos de la obra se vuelven más sencillos para aquél que este buscando un estudio pormenorizado.

El *Timeo* se encuentra dividido tradicionalmente en los tres problemas que replantea Platón en esta obra, a saber, el problema cosmológico o el origen del universo, su estructura física o material, y por último el problema escatológico unido a la naturaleza humana, relacionada directamente con la *politeia* perfecta, que se replantea sólidamente en la obra precedente, *República*, y concretamente, en el mito de Er<sup>6</sup>. En dicha introducción, por una parte, el autor habla de la obra en conjunto: la problemática general (pp. 27-114), su estructura (pp. 114-119), la datación concreta de la obra (pp. 119-122), las influencias (pp. 122-126) y la conservación y elección del texto (páginas finales de la introducción). Por otra parte, dentro de la primera sección, Zamora centra cada problemática concreta del texto y la desarrolla en profundidad, para que a la hora de leerlo, no nos encontremos con dificultades mayores.

- 2007: *Platon 1995-2000: Bibliographie*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, avec Benoît Castelnerac y Frédéric Plin.

- 2005: *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid, Abada Ediciones.

<sup>3</sup> Referencia incluida en la nota de pie de página precedente.

<sup>4</sup> Velásquez, O., "El *Timeo* de Platón: reflexiones sobre la trama gramatical y lingüística de su texto y las complejidades de su interpretación y traducción", *Boletín de Filosofía* XLII, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2007, pp. 369 - 385.

<sup>5</sup> El manuscrito en latín data del siglo XII y actualmente pertenece a la Bodleian Library, Oxford. Una buena edición que presenta el texto latín original sería la de Moerschini, C. (ed.) (trad.), "*Calcidio. Commentario al "Timeo" di Platone (testo latino a fronte)*", con la collaborazione di Bertolini, Marco; Nicolini, Lara; Ramelli, Ilaria, Bompiani, Il Pensiero Occidentale, Milano, 2003.

<sup>6</sup> El mito de Er es considerado de carácter escatológico debido a las connotaciones del relato en sí. Si esto se la añade a que es tratado en el Libro X, último libro de la *República*, y que el orden natural a seguir sería El *Timeo* con el relato sobre la Atlántida como primera parte del relato, la unión entre *polis* perfecta (*Rep.*) basada en la *polis* ideal (Atlántida), el ser humano (microcosmos) y el universo (macrocosmos), quedaría sólidamente establecida.

El primer propósito del *Timeo* es teológico, es decir, dar una explicación en forma de relato-mitológico<sup>7</sup> del origen del mundo y de los φαινόμενα del ser humano<sup>8</sup>. Desvirtuándose de la tradición griega impuesta por Hesiodo en su famosa *Teogonía*, Platón se aleja de los múltiples dioses antropomorfos que limitan al poeta griego en su visión<sup>9</sup>, se acoge a la tradición presocrática de Anaximandro<sup>10</sup>, que unificó los dioses a una única potencia<sup>11</sup>, y aporta a su vez un nuevo avance: no sólo habla de la Idea de Bien como perfecta, única, y la forma más pura de la ideas inteligibles, sino que además presenta al *Demiurgo* como el artesano que ordena la χώρα (entendida como material espacial indeterminado que es le receptáculo del devenir), de la manera más semejante a las ideas y concretamente a la del Bien, ya que todo aquello que se produzca siguiendo como modelo el bien, tendría que estar producido por una infinita bondad, y a su vez, ser la imagen imperfecta presente en el mundo sensible. Por ello *Demiurgo* se presenta como un ser bondadoso, y da razón de la inteligencia y diseño presente en el universo. Diseño concebido solamente gracias a la matemática<sup>12</sup>, entendida como instancia mediadora, junto con la χώρα y el alma del mundo (como eros en el *Banquete*) entre lo sensible y lo inteligible, lo humano y lo divino. Cabe destacar, dentro de la matemática, la geometría por encima de la aritmética, ya que estaba en crisis desde la aversión pitagórica por lo inconmensurables, de ahí el lenguaje geométrico del *Timeo*<sup>13</sup>.

El segundo propósito de esta obra es trazar una relación estrecha entre universo e individuo<sup>14</sup> a través del alma, desde la más ínfima composición hasta las grandes ideas que habitan el Hiperurano. Siempre fiel a su dualismo platónico<sup>15</sup>, el *Timeo* también hablará en su parte final sobre el ser humano en concreto, la composición de su cuerpo y una explicación racional de las diferentes enfermedades conocidas en la época.

<sup>7</sup> Utilizamos la palabra “relato” o “mito” acorde a la Introducción de Zamora: “En resumen, decir que el *Timeo* es un mito quiere decir: por un lado, la descripción del origen del universo que hace Platón en el *Timeo* es un relato, y no una exposición argumentara que sigue las normas del método hipotético-deductivo; y, por otro, en la medida en que Platón se refiere al origen del universo, su discurso no puede pretender ser verdadero, sin que pueda considerarse también falso (ningún testimonio nos permite decidir sobre ello). En virtud de estos dos criterios, uno interno (relato) y otro externo (ni verdadero ni falso) el *Timeo* puede ser considerado un mito” (p. 27).

<sup>8</sup> Véase la introducción de Lee, D., *Plato. Timaeus and Critias. Translated with an introduction and an appendix on Atlantis*, London, Penguin Books, 1965. Lee también habla del *Timeo* al decir que el poder detrás del universo es el que tiene un propósito divino. Posteriormente ese “propósito divino” será transformado en Providencia para Proclo, en su obra *Sobre la Providencia y Diez Problemas sobre la Providencia*.

<sup>9</sup> Aunque Platón hace una invocación recurrentemente tradicional a los dioses griegos al decir “Y nosotros, que nos disponemos a hablar sobre el universo, cómo se generó o si es inengendrado, debemos, a no ser que estemos completamente desviados, invocar a los dioses y diosas y suplicarles que todo lo que digamos sea en primer lugar conforme a su pensamiento y, en segundo lugar, conforme al nuestro” [27d-28a], podemos ver que posteriormente habla de *Demiurgo* como único moldeador del universo.

<sup>10</sup> Kirk, G. S.; Raven, J. E., Schofield, Y M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, García Fernández, Jesús (ed. versión española), 2ª ed. ampliada, Madrid, Editorial Gredos, 1987.

<sup>11</sup> Broadie, S., *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

<sup>12</sup> Para un estudio más profundo sobre la matemática en Platón, véase la tesis doctoral de Lanza González, H., *Los cinco poliedros regulares convexos en el Timeo de Platón y en la tradición platónica. Matemática, ontología, dialéctica, discurso y divinidad*. Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2009.

<sup>13</sup> Se puede pensar que *Timeo* (Locri, Magna Grecia, Italia, Siglo V a. c.), fue elegido por Platón como personaje de este diálogo debido a su carácter pitagórico, y por ende relacionado con las matemáticas en las que se basó Platón, a la par que se piensa que *Timeo* realizó una serie de escritos sobre el alma humana y la naturaleza física. De esta manera, Platón elegiría un personaje real que le ayudaría como parangón a la temática de este ensayo, ya que trata sobre la relación del macrocosmos y el microcosmos, las matemáticas que relacionan ambos términos, la estructura material del universo y el ser humano.

<sup>14</sup> Correlancia directa entre el macro y el microcosmos.

<sup>15</sup> “¿Qué es lo que siempre es y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca es?” [28 a] (p. 197).

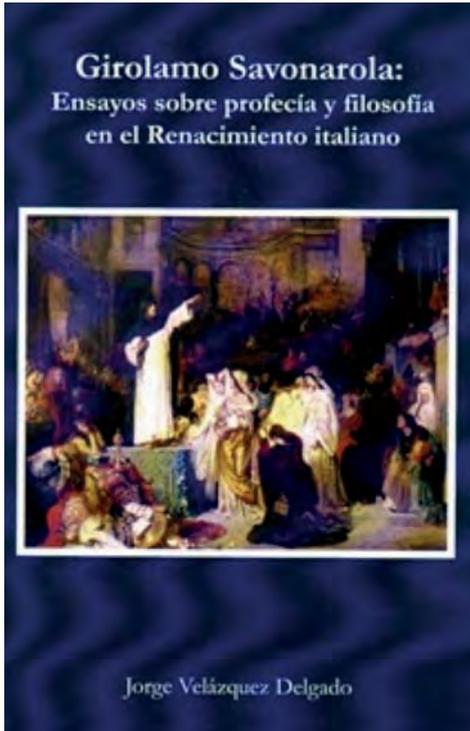
*Timeo*, entre otras muchas cosas, es una revisión de las condiciones de posibilidad de la *República* y un *tour de force* de gran influencia ya en el mundo griego<sup>16</sup>, posteriormente en los Neoplatonistas y ya en el cristianismo a través del Dios del Génesis, tomando al Demiurgo como el dios-creador. El *Timeo* ha influido tanto en el pensamiento occidental a lo largo de la historia, que nos encontramos continuas revisiones y nuevas perspectivas en la modernidad, como esta nueva versión en español, una de las ediciones más cuidadas y perfeccionista, que será referencia para los estudios posteriores de Platón, tanto en filosofía como en otros ámbitos académicos.

Ficha técnica del libro:

Título:	Platón. <i>Timeo</i>
Autores:	José María ZAMORA CALVO (Ed.) (Trad.), Luc BRISSON (Notas y anexos)
Editorial:	Madrid, Abada Editores, 2010
Número de páginas:	472

Sonsoles COSTERO QUIROGA

<sup>16</sup> Véase Dillon, J., "The *Timaeus* in the Old Academy", en *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Reydams-Schils, Gretchen J (ed.), Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2003, pp. 80-94.



# Girolamo Savonarola:

## Ensayos sobre profecía y filosofía en el Renacimiento italiano

Jorge VELÁZQUEZ DELGADO

Girolamo Savonarola, el *Sócrates de Ferrara*, el *dios de los filósofos* y *filósofo de la divinidad*, amén de *profeta del «nuovo seculo»*, según Giovanni Nesi. Es el protagonista del nuevo libro de Jorge Velázquez Delgado, *Girolamo Savonarola: ensayos sobre profecía y filosofía en el Renacimiento italiano*. Esta obra continúa investigaciones dadas a conocer en 1998, *¿Qué es el Renacimiento? La idea de Renacimiento en la conciencia histórica de la modernidad*; y en 2006, *Bajo el Círculo de Circe. El imaginario político de Nicolás Maquiavelo*. La continuidad e interés en esta etapa del desarrollo histórico-político, por parte del autor, es dilucidar sobre las características individuales y contextuales, que posibilitan el surgimiento de una nueva concepción del ser humano y su estar en el mundo, social y personalmente.

El Renacimiento, de acuerdo con los argumentos de Velázquez Delgado, aparece como un cuadro de claro-oscuros donde se conjuntan la exégesis filosófica, la retórica religiosa, el paganismo, la indagación de la historia para forjar un nuevo sentido a las exigencias políticas antagónicas, y el levantamiento de bloques ideológicos y culturales que permitan la pervivencia de regímenes de gobierno. Este, es un periodo en disputa entre fuerzas políticas y religiosas, concretamente en Florencia; el cual, nuestro autor aborda con las herramientas hermenéutico-filosóficas, aunadas a una racionalidad histórica, que tienden al desciframiento del *telos* que sigue inquietando a filósofos, historiadores, teóricos de la política y sociólogos de la cultura.

Así, el Renacimiento y sus personajes, además de ser realidades históricas, son objetos de interpretación, es decir, funcionan como motivos para que el autor despliegue sus referentes filosóficos, históricos y hermenéuticos y vierta un discurso cuyo sentido se desplaza de lo político a lo religioso, y de aquí a lo filosófico e histórico, para ir precisando los distintos niveles en que el personaje, Girolamo Savonarola, y los hechos, se engarzan, tanto

en el simbolismo de la época como en el *continuum* que el ejercicio del poder ha adquirido en Occidente, en especial a partir del enorme paradigma que representa Niccolò Machiavelli y su contraparte Girolamo Savonarola.

El libro en estudio, *Girolamo Savonarola: ensayos sobre profecía y filosofía en el Renacimiento italiano*, estructura su objeto de investigación en planos ascendentes, que van de lo categórico de un periodo de la historia y su sustento *intelectual*, a la dilucidación del pensamiento y actuar del *protagonista*. Es decir, el autor parte de una caracterización histórico-filosófica de *El problema del Renacimiento*, para después precisar las *Oscilaciones históricas del Humanismo en el Renacimiento* y colocar a *Florenia: centro del mundo* en el espacio-tiempo de la discusión y análisis político, religioso y cultural. Los siguientes capítulos *La lira de Orfeo*, *Herejía y ortodoxia: cuestión de límites*, *El universo mágico y maravilloso en la carcajada de la modernidad*, *Florenia: entre el acantilado y el remolino*, culminan con *Girolamo Savonarola: la balada del profeta de hierro rojo*. Todo esto muestra la situación política de Florenia a finales del siglo XV, a través del pensar y la acción de Savonarola y Maquiavelo. Así, Velázquez Delgado da la pauta para abordar el pensamiento del sacerdote dominico desde distintas aristas y con variadas metodologías y contextos.

El autor realiza su investigación a partir de una lectura histórica y objetiva de un periodo del Renacimiento, representado por Girolamo Savonarola, personaje del quehacer político, admirado y repudiado en su tiempo y en las generaciones posteriores. Su marco conceptual es la filosofía política; así, ve su objeto de estudio, Savonarola, como “un hombre con grandes dotes políticas. Un dirigente en el sentido en que Maquiavelo llegó a establecer tal cosa. Es decir, un condottiero con hábitos de sacerdote dominico. Que no lleva en la mano la espada pero sí bajo el brazo su Biblia. Savonarola es así un fervoroso creyente que optó por llevar la política por el camino de la religión” (p. 14). Pues, Savonarola, como hombre de profunda fe, sabía lo que significaba ser cristiano pero, sobre todo, lo que implicaba el uso de las armas: una enorme responsabilidad política, moral e histórica. El sacerdote fue un cristiano que quiso respetar y hacer respetar la ley de Dios. Misma que entiende como justicia y respeto absoluto a la vida humana. Su ontología, está hipostasiada en la comprensión de la labilidad del ser humano: pasa del humanismo antropológico al humanismo bíblico. Sentencia el autor del texto en estudio: “Insistimos: el diagnóstico sobre las cosas de Italia era acertado, mas no el camino que sigue Savonarola para hacer frente a tan particular circunstancia histórica: la religión y la vía pacífica. No olvidemos que trató siempre de ser un cristiano coherente y elocuente” (p. 16). Recordemos que el dominico propuso, y quiso llevar a la práctica, un sistema de gobierno republicano basado en la fuerza popular y en la democracia, que diera fin o limitara el poder de los *ottimati*.

A Velázquez Delgado le interesa dilucidar sobre los acontecimientos históricos que desembocaron en la crisis del Renacimiento italiano, lo que él llama *momento savonaroliano*, es decir, la experiencia histórico-política que, a la par de contener su propia dinámica, marca influencias y criterios interpretativos para la posteridad.

Aquí, el autor dilucida sobre el problema del Humanismo, en tanto movimiento trascendental de la historia que permite comprender el *largo trend secular* de la misma. De igual manera, pone de relieve los procesos filosóficos, históricos y culturales que sustentaron este movimiento intelectual. Lo cual está emparentado con el problema del Renacimiento, es decir, con el inicio de la cuestión primaria de la Modernidad: la libertad del hombre y la nueva concepción del mundo, que presuponen la condición histórica y existencial del hombre. En estos linderos, tendrá cabida la llamada *crisis del*

*Renacimiento*, donde Velázquez Delgado se enfoca en el *momento savonaroliano*, esto es, en el régimen que va de 1494 a 1498 en la ciudad de Florencia, dominado por el sacerdote dominico Girolamo Savonarola. Personaje donde confluyen las tensiones medievales, la idolatría, el fanatismo religioso, la reformulación de la doctrina cristiana, pero también la búsqueda de la paz y la unidad italiana, sustentada en el deseo de construir una *república bien ordenada*.

En esta empresa, el autor pondera los proyectos de reforma política de Savonarola y Machiavelli, haciendo énfasis en que el primero considera a la religión como la vía para tal fin, mientras que el segundo concibe a la política, depositada en la imagen del príncipe, como el camino más racional para llegar a la unidad de la república.

Velázquez Delgado señala que fue un tiempo vivido sin la presencia de Dios, o mejor dicho, un periodo donde “los asuntos humanos ocurren como un extraño alejamiento de toda intervención e interferencia providencialista” (p. 34), pero también, es el lugar donde los individuos se valen de sus facultades y creatividades para transformar su entorno, para trazar senderos hacia la secularización y la construcción del Estado laico: es el espacio donde se proyecta la individualidad y la libertad de los sujetos, a la vez que se ejerce la pedagogía política del veneno y el puñal.

Por otra parte, el concepto de Humanismo, señala el autor, es una creación del pedagogo F. J. Niethammer quien, a principios del siglo XIX, “lo impone como criterio de investigación para determinar los horizontes y límites de una época histórica” (p. 44) que retoma los valores greco-latinos. Pues, en las centurias que abarca el Renacimiento, lo que se entendía por humanista era quien ejercitaba los *studia humanitatis*, es decir, quien se apegaba al estudio de la lengua, la lógica, la poesía y la historia.

El Humanismo es compromiso crítico que, al valorar las cosas del hombre, lo libera, mediante la negación de dogmas y doctrinas cerradas. Es una sociedad que quiere hombres unidos por un vínculo y una cultura común, partícipes de la *res publica*. Nuestro autor ve al Humanismo como un ensamble de los tiempos de la historia, con sus respectivos vaivenes o luchas por la libertad e igualdad. Concediéndoles una continuidad en la que el sincretismo juega un papel fundamental.

Ya en el enfoque político del sacerdote dominico, Velázquez Delgado señala: El joven Girolamo pensaba que vivía en un mundo de bestias. En una sociedad alejada de Dios. Que en el fondo era inaceptable la simulación que reflejaban todas aquellas magníficas obras de arte referidas a inconfundibles motivos religiosos.

Y, en términos formales, Girolamo Savonarola no fue un humanista. Pero tampoco fue alguien que no reconociera y no se reconociera en los valores del humanismo. Los acepta. Particularmente aquellos que forman parte del ideal cívico que subyace en su peculiar concepción política. Es decir, a la forma más influyente y determinante del humanismo florentino.

Con la república popular, Savonarola pretende terminar con la política del veneno y el puñal, y fincar las bases de la legitimidad; en oposición al despotismo, la simulación y tiranía principesca; y, a la vez, que esto sirva como un frente contra las potencias extranjeras que hostigaban a Florencia. Nos dice el autor: “lo que *il frate* quería era evitar que Italia, empezando por Florencia, cayera en manos de los bárbaros. Es decir, que fuera sometida perdiendo con ello el bien más preciado de todo verdadero humanista, de todo republicano y de todo verdadero patriota: la libertad” (p. 51).

Al respecto, el sacerdote dominico concibe la política y la religión como una misma fuerza pero, su república no presupone aún el Estado laico, sólo la posibilidad de llevar la vida civil a una situación en la que impere la paz y armonía social. “En esto radicaba su famosa salvación de Florencia. Proyectando un pacifismo que, a la vez de respetar la libertad de los ciudadanos, hiciera innecesario el recurso de las armas” (p. 54).

Velázquez Delgado atribuye la soledad de Savonarola al deseo de reflexionar sobre las cosas torcidas del mundo, y contemplar la posibilidad de arreglarlas. Mas, el camino que le queda es enfrentar la realidad, hacerlo mediante la acción política, una vez establecidos los límites de la profecía; pero él no era un hombre de acción, era un predicador que, a través de la palabra, acusa a los individuos de haber convertido la vida civil en una cárcel. “Y las cosas de la religión, en objeto de una desbordada pasión iconoclasta. Para él, la ciudad estaba infectada por la irreverencia con la cual eran tratadas las cosas de la piedad y la gracia” (p. 63). Sin embargo, en ese ambiente de paganismo y auto complacencias eclesíásticas, empezará a gestarse el *hombre nuevo*.

Con lo anterior, la profecía y la facticidad, lo que es y lo que debiera ser, se confrontan en el pensamiento y en la acción, en la vida y los deseos; pero juntos, hacen caminar la historia, perfilan al *nuovo uomo*, al individuo que, conociendo la historia y el temperamento de los hombres, hace lo posible, de acuerdo con su doctrina, para transformar su *realidad*. A veces, quedando sólo en los entretelones de la historia y el mito, como puede percibirse al sacerdote dominico Girolamo Savonarola, gracias a la investigación de Jorge Velázquez Delgado.

Ficha técnica del libro:

Título:	Girolamo Savonarola: ensayos sobre profecía y filosofía en el Renacimiento italiano
Autores:	Jorge Velázquez Delgado
Editorial:	s.l., Del Lirio, 2013
Número de páginas:	223

Silvestre Manuel HERNÁNDEZ



# I Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Los retos de la filosofía en el siglo XXI

RED ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA

El pasado mes de septiembre (del 3 al 5) se celebró en Valencia el *I Congreso internacional de la REF* (Red española de Filosofía). El lugar elegido para este primer congreso fue la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València. Allí tuvimos la oportunidad de reflexionar, dialogar y discutir sobre *Los retos de la filosofía en el siglo XXI*. La imagen que representaba el evento en los carteles del Congreso nos ayuda a comprender la intención que había de fondo en su planteamiento. En ella podíamos reconocer unos puntos sin orden aparente, unidos por líneas. De entrada me recordó al *rizoma*, del que hablaba Deleuze.

A lo largo de la historia del pensamiento, la imagen del árbol de la ciencia ha imperado en los intentos de desarrollar un sistema que abarcara todas las ciencias. La metáfora del árbol nos remite a una estructura en la que hay unas raíces, un tronco y unas ramas y el crecimiento se da en una dirección determinada. Se trata de una imagen que intenta representar la totalidad de los saberes, que se sostienen sobre la base de una ciencia que se considera madre del resto de ciencias.

En cambio el rizoma no posee una estructura arbórea y su crecimiento no sigue una dirección prefijada, sino que se mueve y crece de un modo caótico. Esta metáfora del rizoma, que utiliza Deleuze, no remite a una jerarquía de saberes, sino a la posibilidad de elaborar un pensamiento y una escritura rizomática, en la que no hay jerarquías ni puntos absolutos. Las categorías que introduce esta metáfora son la conexión, la heterogeneidad, la multiplicidad, la ruptura y la cartografía (como método de análisis). Todos estos elementos estuvieron muy presentes en la estructura y en los contenidos abordados en el Congreso.

## 1. El (no)lugar de la Filosofía

En el I Congreso de la REF se nos planteó el reto de pensar el siglo XXI reconociendo inicialmente que el mundo en que vivimos, más que un todo organizado, es un caos indisponible, al que nos podemos aproximar desde múltiples perspectivas, conectando diversas disciplinas, reconociendo la heterogeneidad de las vivencias, rompiendo con esquemas reduccionistas y recorriendo las realidades concretas a través de cartografías en las que no podemos anticipar (al modo científico) el resultado de tales aproximaciones. Por tanto, el reto que se le plantea a la Filosofía en este nuevo siglo, como bien plantea la REF, no es solo temático, sino que es también metodológico.

La conferencia inaugural del Congreso, titulada *Tierra de nadie. Filosofía y sociedad global*, a cargo de Antonio Campillo Meseguer (Presidente de la REF), ahondaba en el (no)lugar de la Filosofía en la sociedad global en que vivimos. ¿Puede la Filosofía elaborar una reflexión capaz de contribuir a que el mundo sea un lugar habitable para todos? Para responder a esta cuestión, la Filosofía debe preguntarse antes cuál es su lugar. Campillo dirá que la Filosofía se encuentra *en tierra de nadie*. ¿En qué sentido?

En el Derecho Romano, la expresión *tierra de nadie* designaba a la tierra que carecía de dueño. Pero hoy en día hay muy pocos lugares que no pertenezcan a nadie. En el occidente moderno, esta expresión pasó a designar las tierras conquistadas en América (era la designación previa de estas tierras, que justificaba su posterior colonización). También en la época moderna se llamará *tierra de nadie* a la frontera entre dos Estados en conflicto. A partir de este concepto, en la época contemporánea se considera *tierra de nadie* a los 20 mil km de murallas que separan las fronteras de Estados en conflicto. En total hay actualmente 47 fronteras, que han llevado a 51 millones de personas a vivir en *tierra de nadie* (refugiados, desplazados...).

En las últimas décadas ha aparecido un nuevo sentido de la expresión *tierra de nadie*, que nace del esfuerzo por recuperar los lugares de la tierra que deberían pertenecer a todos, y por tanto, no pertenecer a nadie: el mar, el patrimonio cultural de las ciudades, los bosques... Hay lugares que deberían ser patrimonio común de la humanidad y permanecer salvajes, intocables, sin explotación, preservando así un cierto carácter sagrado. Pero no solo nos referimos a lo tangible, también entraría en esta categoría lo intangible: determinadas obras de arte, descubrimientos científicos, las lenguas, sistemas de pensamiento... Derrida habló en este sentido del *derecho a la Filosofía*, considerándola así un bien universal.

Pero no se trata de defender la Filosofía como si se tratase de un monumento del pasado, sino una realidad viva y cambiante. Podemos decir que la Filosofía se encuentra en *tierra de nadie* en lo que se refiere al reparto territorial de los diferentes saberes especializados. La Filosofía ha tenido siempre, y sigue teniendo, la tarea de transitar los diferentes puentes entre las disciplinas, inspirada en su vocación *cosmo-polí-ética*: trata de ofrecer claves para la relación con el mundo, para pensar la sociedad y reflexionar sobre la condición humana.

La Filosofía quedará siempre incompleta si se identifica o se reduce a una de las disciplinas que tratan de comprender la realidad humana. La Filosofía debe situarse en *tierra de nadie* entre las distintas dimensiones de la existencia. No puede limitarse a añorar un pasado glorioso, pero tampoco puede reducir su presente al cultivo de una parcela propia e inaccesible al resto de disciplinas. La Filosofía debe atender a los retos que plantea el siglo XXI, en el ámbito cultural, social, político, económico... Para ello, debe

superar su propia fragmentación y articular las tres dimensiones de la existencia: pensando el mundo, examinando la vida y analizando las posibilidades de organización social.

Desde esta perspectiva, en la que se asume el carácter heterogéneo del mundo en que vivimos, la Filosofía se aproxima a la universalidad no como algo dado, sino como una perspectiva que debe ser tejida recorriendo las diferentes racionalidades, disciplinas, culturas... y situándose respecto de ellas en *tierra de nadie*. El filósofo se vive a sí mismo como un apátrida, exiliado, en un sentido metafórico, pues la vida en el exilio auténtico es incomparable con este tipo de exilio elegido y vocacional. En el exilio forzado hay una condición sobrevenida, que no solo destierra, sino que *aterra*, a quien la encarna<sup>1</sup>.

## 2. Los retos de la Filosofía en la sociedad global

Desde la Red española de Filosofía se intenta situar a la Filosofía en este territorio fronterizo, que no pertenece a nadie, pero precisamente por eso, es común a todos. Se trata de una red sin núcleo (como el rizoma), en la que cada elemento puede relacionarse directamente con el resto de elementos de la estructura. Desde esta perspectiva se renuevan tanto los temas como el ejercicio de la Filosofía, en diálogo con el pasado, respondiendo a los retos del presente y favoreciendo la transformación futura del mundo. La Filosofía no se limita a teorizar, sino que trata también de transformar. Con esta intención el Congreso abarcó diversas áreas, a través de diferentes metodologías: sesiones, simposios, talleres, presentaciones y expresiones artísticas.

La vida filosófica se realiza en quienes recorren la vida atentos a la pregunta que en cada momento interrumpe y desborda las seguridades y las facilidades de la vida cotidiana. ¿Cuál debe ser hoy la pregunta que interrumpa las comodidades de nuestra vida, que cuestione los lugares comunes de nuestra forma de vivirla? ¿Qué mirada puede ser hoy la que nos permita ir más allá de las meras opiniones y nos sitúe en el terreno de las cuestiones más radicales? El filósofo debe atreverse a preguntar allí donde normalmente no miramos: allí donde la normalidad nos impide reconocer la diferencia, allí donde el discurso generalizado impide reconocer la pluralidad de perspectivas.

La Filosofía, como señalaba Derrida, se sitúa en los márgenes (de la normalidad, de las facilidades), en esa *tierra de nadie* de la que hablábamos, es en este territorio en el que pueden surgir preguntas nuevas que permitan abrir nuevos caminos. En muchas de las comunicaciones que pudimos escuchar, quedó patente que el encuentro con otras culturas, generaciones, lenguas, religiones, señala las lagunas propias de cada cosmovisión, las insuficiencias o las riquezas de cada perspectiva. Estos encuentros con otras realidades nos ayudan a tomar conciencia, por ejemplo, de palabras, sentidos o gestos que no existen en nuestra propia lengua, o en nuestra cultura. El encuentro con la diferencia provoca una perplejidad que despierta la mirada filosófica.

En una sociedad totalitaria, la Filosofía entendida de este modo no es posible, pues la normalidad, la disciplina y la ceguera respecto de lo otro (lo diferente) vuelve el aire irrespirable, para quien trata de encontrar otro punto de vista, de ensayar otra mirada. Cuando no hay espacio para la conciencia, la reflexión, la disidencia y la crítica, la Filosofía muere y la Historia de la filosofía no puede más que certificar su defunción. La Filosofía solo puede mantenerse viva cuando en la masa informe que vive reproduciendo hábitos, opiniones y deseos, se abre una grieta, un cuestionamiento que resquebraja el

<sup>1</sup> Tomo esta noción de *aterrado* de la presentación que hizo en el Congreso Arturo Aguirre Moreno de la obra colectiva *Tres estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política*. EDAF editorial/ Universidad Autónoma de Puebla. México. 2014.

edificio conceptual sobre el que se sostienen las conductas mecánicas y monótonas.

Una sociedad enriquecida por el encuentro entre diversas culturas, una sociedad en la que es posible la perplejidad, porque nos permitimos (y nos atrevemos a) descubrir modos de vida y sistemas de pensamiento diferentes, es una sociedad en la que puede en cualquier momento surgir la pregunta, el cuestionamiento, el misterio que mantiene viva la mirada filosófica. ¿Significa esto que en una sociedad global, en la que hay tanta confrontación y diversidad cultural, estamos en el mejor de los escenarios para la reflexión filosófica?

No parece que necesariamente sea así, quizá porque este mundo global tiende también a globalizar comportamientos (a imponer un *modo de hacer* las cosas) y a unificar pensamientos, de modo que cada vez las sociedades se parecen más, tanto en sus expresiones más acomodadas, como en sus regiones más empobrecidas. Pero por otro lado, también cabe preguntarse por qué, en el caso de que la sociedad global sea un escenario privilegiado, no hemos sido capaces de situar la Filosofía a la altura de los tiempos, arrojando un poco de luz sobre ellos. Para que surja la pregunta filosófica, debemos reconocer la insuficiencia de lo dado, el carácter vacío de las satisfacciones inmediatas, la superficialidad de las opiniones más generalizadas y debemos indignarnos ante injusticias que permite o favorece el sistema, o que cometen impunemente personas con nombre propio.

Desde los márgenes, en tierra de nadie y favoreciendo las conexiones, el reconocimiento de lo plural, denunciando las injusticias, la Filosofía no puede quedar al margen de las instituciones, pero tampoco debe quedar ahogada por ellas. La Filosofía debe acompañar los procesos y los cambios sociales generando espacios de debate y diálogo intercultural, interdisciplinar, interreligioso, intergeneracional... Esto no impide que se produzcan discusiones filosóficas en el marco de la academia, con un contenido más técnico, que permitan perfeccionar las metodologías y ahondar en los análisis.

Precisamente en el Congreso tuvieron cabida estos dos enfoques: el práctico y el teórico, recogiendo así la pluralidad de perspectivas que encontramos entre quienes se forman en Filosofía y se dedican a cultivarla. Llevadas al extremo, tanto la concepción de la Filosofía como una actitud vital al alcance de todos, como la concepción de la Filosofía como una tarea reservada a los académicos, pueden suponer el final de la presencia social de la Filosofía. Por un lado, nadie la estudiará si se convierte en un saber demasiado académico y alejado de la vida y los problemas cotidianos; por otro lado, la Filosofía desaparecerá si no hay una formación académica y rigurosa que permita preparar a los futuros filósofos (a los que se les supone algo más que la actitud filosófica ante la vida). Lo que mantiene viva a la Filosofía es la presencia y el enriquecimiento de ambas perspectivas.

La respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, la comprensión del mundo o la búsqueda de la verdad no pueden darse al margen de la vida concreta y el contexto en que ésta se despliega. Tratar de definir la vida humana alejándose de la vida concreta es intentar definirla dejando de pensarse y sentirse un ser humano concreto. Tampoco podemos atender a lo peculiar de la existencia humana si nos atenemos únicamente a los registros cuantitativos de los que disponemos: datos biológicos, geográficos, sociológicos...

Los registros son importantes, pero insuficientes para expresar la complejidad y la riqueza de la existencia humana. Es la atención a lo cualitativo la que permite reconocer el carácter peculiar y único de cada ser humano. La recopilación de datos no genera espontáneamente una perspectiva filosófica, es nuestra tarea introducirla entre tanta información y tanto cálculo estadístico. Es otra mirada la que permite reconocer y defender el carácter sagrado de cada existencia concreta, de modo que no quede diluida y silenciada en un mar de números y porcentajes anónimos.

Simone Weil es una de las primeras filósofas que más claramente denunciaron en la filosofía contemporánea los sistemas de dominación, que anulan la existencia individual y atentan contra la dignidad del ser humano. Emilia Bea presentó magistralmente en su participación en el Congreso el sentido que la Filosofía tenía para esta autora: hay que denunciar los sistemas que atentan contra la dignidad humana, pues toda escritura que no diferencia entre el bien y el mal y no denuncia las injusticias, en el fondo es cómplice de los sistemas de dominación. La necesidad de pensarlo y escribirlo todo, propia de una filósofa vocacional, le ayudó a distinguir entre lo que significa saber y lo que implica saber con toda el alma. Ésta es la Filosofía que necesitamos en España, una Filosofía que no se limite a saber, sino a comprender el sentido y las implicaciones prácticas de lo que sabe.

### 3. La Filosofía y sus circunstancias

Victoria Camps dictó la conferencia plenaria de clausura del Congreso, titulada *La Filosofía ante la precariedad*. La intención de la filósofa española no fue analizar la situación de la Filosofía en España, sino analizar filosóficamente el concepto de *precariedad*. Para comprender la circunstancia, la Filosofía debe atender a los conceptos con los que se describe la situación concreta que se está viviendo en cada momento. La precariedad es un problema global, por lo que Camps considera que la Filosofía está llamada a analizarla. En esta aproximación al fenómeno de la precariedad, reconoció la importancia de atender a las Ciencias Sociales, por lo que elaboró un discurso en diálogo, sobre todo, con la Sociología.

La experiencia de la precariedad la encontramos en el empleo, en la educación, en la sanidad, y también en las relaciones personales. Vivimos en una sociedad en la que predomina una subjetividad individualista, fundamentada en un ideal moderno de libertad, autonomía y racionalidad que deja de lado otras dimensiones importantes de la existencia humana. Estos ideales de libertad y autonomía tienen en su base el derecho a la propiedad, que según Camps llevan al sujeto a considerarse dueño de sí mismo y del fruto de sus manos. Pero la precariedad actual ha puesto en crisis el derecho a la propiedad y nos ha obligado a replantearnos qué significa ser dueño de uno mismo y en qué sentido podemos hablar de propiedad.

Vivir precariamente exige pedir al otro aquello de lo que se carece, por lo que obliga a salir de sí mismo y reconocer la dependencia respecto del otro. La solidaridad entre quienes sufren la precariedad ha reactivado a la comunidad, ha revitalizado a la ciudadanía, ha permitido recuperar la confianza en el que atraviesa la misma situación o en el que se indigna ante las mismas injusticias. El capitalismo, llevado al extremo, no ha capacitado al individuo ni ha potenciado sus libertades, sino que lo ha convertido en un ser dependiente (del Estado, de los otros...). Ante esta situación, la crisis ha despertado la solidaridad y el activismo ciudadano. Tampoco se ha logrado la igualdad prometida, sino que han aumentado las desigualdades: la distancia entre los que poseen y los que no, entre los que pueden y los que no, entre los que cuentan y los que no, es cada vez más abismal.

Éste es el diagnóstico de la circunstancia actual, marcada por la precariedad y por el descontento ciudadano, que Camps sintetizó de la mano de autores próximos a la Sociología. A partir de este panorama, la filósofa señaló que estos cambios parecen anunciar un futuro en el que ya no será posible alcanzar metas como el pleno empleo. Esto ha pasado a ser una utopía inalcanzable (tal y como hoy en día está planteado el empleo). Para adaptarse a esta nueva realidad, la filósofa propone cambiar las normas y las construcciones sociales en torno a la cuestión del empleo: hay que revisar, por ejemplo, la idea de un trabajo estable y a jornada completa.

Éste es el momento en que me permito dialogar yo mismo con la filósofa, como ya lo hicieron algunos compañeros al terminar la conferencia. De las propuestas de Camps se desprende la idea de que la precariedad está vinculada a la dependencia, que es uno de los rasgos propios de la condición humana (aunque quedase silenciado en el concepto de sujeto heredado de la mentalidad moderna). Es cierto que la dependencia forma parte de la condición humana, y reconocerlo e integrarlo en nuestra noción de sujeto permitirá enriquecer nuestra comprensión de la existencia humana. Pero no es cierto, creo yo, que la precariedad, tal y como aquí se ha presentado, forme parte de la condición humana.

La precariedad que sufrimos, no solo en España y no solo en el entorno de la Filosofía, es una precariedad sobrevenida, y no como una catástrofe natural, sino por decisiones humanas concretas y razonadas (calculadas). Esta precariedad no es algo que debamos acoger, tratando de encontrar en ella el lado bueno de nuestra circunstancia. Sufrimos una precariedad que es el resultado de una determinada visión del mundo, propia de quienes hasta ahora han tenido el poder de transformarlo. Una determinada racionalidad, en la que se identificaba lo bueno con lo más eficaz y con el máximo beneficio, ha dado lugar a unas prácticas que nos han conducido a la situación actual. La precariedad ha sido el resultado de decisiones humanas, más o menos intencionadas, por lo que no es algo que forme parte de nuestra propia existencia (como tampoco la opulencia).

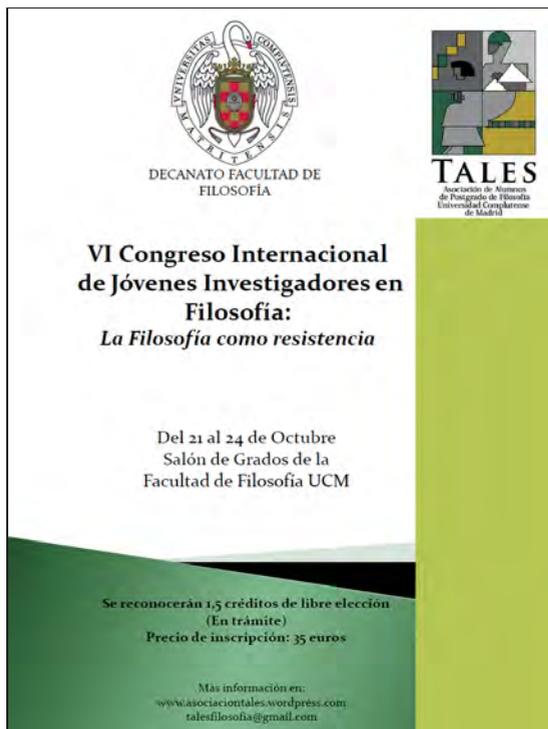
Por un lado, no creo que sea adecuado identificar en este contexto la precariedad (debida a malas prácticas humanas) con la dependencia (propia de nuestra condición humana). Pero tampoco creo que ante la situación actual la solución o la respuesta deba ser tratar de encontrar lo positivo (resignándonos estoicamente a asumir que las cosas no pueden ser ya de otro modo: ya no podremos, por ejemplo, lograr el pleno empleo).

Las decisiones que han tomado personas con nombre propio han tenido consecuencias nefastas, no es nuestra labor adaptarnos a las circunstancias, sino denunciar lo que nos ha llevado a ellas y tratar de ofrecer claves para iniciar un nuevo rumbo, menos deudor de presiones económicas, y más acorde con las tareas verdaderamente humanas: la búsqueda de la felicidad, el bien y la verdad; una búsqueda emprendida no contra los otros, sino tejiendo una red capaz de vincularnos más allá de nuestras diferencias. Creo precisamente que la REF nos convocó a esta búsqueda en su I Congreso en Valencia y nos anima a continuarla en el II Congreso, en Zaragoza (2017).

Ficha técnica del evento:

Título:	I Congreso de la Red española de Filosofía. <i>Los retos de la Filosofía en el siglo XXI</i>
Organizadores:	Red Española de Filosofía
Lugar:	Universidad de Valencia
Fecha:	Del 3 al 5 de septiembre de 2014

Olga BELMONTE GARCÍA



# VI Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía: *La Filosofía como resistencia*

Un año más, y ya son seis, se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid el Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía; tuvo lugar del 21 al 24 de octubre de 2013

En la organización, como de costumbre, los jóvenes investigadores de la Asociación de Alumnos de Postgrado *Tales* en colaboración con el Vicedecanato de Posgrado, Investigación y Biblioteca.

El Congreso fue inaugurado por el Decano de la Facultad, D. Rafael Orden, coorganizador del Congreso desde sus orígenes, que supo recoger el sentimiento de todos los presentes al loar el papel del Vicedecano Fernando Rampérez, quien hasta este año venía realizando un extraordinario papel en la organización de este y otros eventos académicos que dinamizan la Facultad.

Como viene siendo habitual, los organizadores del Congreso proponen temas de debate filosófico amplios que dan pie a que puedan ser interpretados desde diferentes perspectivas filosóficas. Si en anteriores convocatorias los lemas propuestos fueron *Tensiones y límites en Filosofía* (2012), *Paradojas y otros abismos* (2011) *Emergencias del mundo contemporáneo* (2010) *Pensamiento poliédrico* (2009) *Filosofía en el siglo XXI* (2008), en esta edición el lema del Congreso fue *La Filosofía como resistencia*.

El *call for papers* que se lanzó tuvo una acogida notable, con un buen número de propuestas de diferentes universidades nacionales e internacionales (de más de ocho países) en las que se ofrecían diferentes ángulos de este debate. La heterogeneidad temática hizo articular el Congreso en torno a diferentes mesas de trabajo: Ética, Filosofía política, Estética, Historia de la Filosofía, Filosofía Iberoamericana, Teoría del conocimiento, Psicoanálisis, Filosofía y Educación y Estudios de género.

El profesor Miguel García Baró, fue el encargado de pronunciar la conferencia inaugural. Ante un nutrido número de asistentes, quien fuera antiguo profesor de la Facultad, dio cuenta del papel de la Filosofía ante los retos clásicos y actuales y ayudó a sentar las bases de cómo podía entenderse que la Filosofía está llamada, entonces y ahora, a resistir.

A partir de ahí, el Congreso sirvió como espacio de discusión en torno a muy variados temas y líneas de investigación que orbitaban, de un modo más o menos directo, alrededor de la resistencia. Se habló de resistencia al capitalismo, del derecho de resistencia en Pufendorf, de ateísmo, del papel de la filosofía en el sistema educativo, de las resistencias a la cultura hegemónica, del determinismo y el tiempo, del teatro, el cine, la imagen, el arte pictórico, la filosofía krausista, el papel de los jueces, el desacuerdo, el cosmopolitismo, la democracia, la biopolítica, la sexualidad y la norma, el feminismo, el ecologismo y hasta del papel del café en el desarrollo de la ciencia.

Lo enriquecedor de este tipo de Congresos es la posibilidad de debatir sobre asuntos que aunque pertenecen a muy diversas disciplinas comparten un mismo hilo: ser el resultado de las investigaciones vivas, muchas de ellas aun en curso y no cerradas que, a pesar de su carácter provisional, o tal vez a causa de ello, interpelan a los oyentes a debatirlas, discutir las y ampliarlas. Por eso, no es de extrañar que la participación de los asistentes en los turnos de preguntas excediese en muchos casos lo que los organizadores habían previsto para su desarrollo. En todo caso, la viveza de los debates y las réplicas de los ponentes marcan el tono de estos congresos e hicieron olvidar algunas de las incomodidades del evento, debido a unas imprevistas obras de acondicionamiento de la planta baja de la Facultad.

La conferencia de clausura corrió a cargo de Luis María Cifuentes, quien analizó el papel de la Filosofía en la Enseñanza Secundaria desde los tiempos de la Transición hasta nuestros días, lo cual puso de relieve que las actuales pugnas por defender las asignaturas de Filosofía dentro del currículo académico es una tarea constante desde entonces hasta ahora.

En consonancia con el lema propuesto, la propia celebración de esta sexta edición es ciertamente también un ejercicio de resistencia. En ese sentido, es destacable cómo, a pesar de la renovación generacional, la estructura de la Asociación de investigadores Tales ha sabido mantener con vida su proyecto más complejo.

Los organizadores ya han empezado a trabajar en la edición de las actas del Congreso, que serán publicadas en formato digital en la *Revista Tales* (ISSN: 2172-2587).

Saludamos iniciativas como estas que contribuyen a la promoción y difusión de las trayectorias de muchos jóvenes investigadores en Filosofía y a poner en contacto a investigadores, que por lo general, mantienen existencias comunicadas.

Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO

# 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 20 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.

2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.

3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.

4. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evaluación participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/*Abstract* (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/*Keywords* en inglés y español.

6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.

6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la

obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.

6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.

6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:  
**revista.bajopalabra@uam.es**

También puede registrarse en nuestro sitio web y recibirá instrucciones por mail:  
**www.bajopalabra.es**

## **Proceso de Evaluación y Selección de originales**

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de Noviembre de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.
4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

## **Advertencias**

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

# PUBLICATION PROCEDURES

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

## Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 20 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.

2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.

3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.

4. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

5. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas ("..."). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.

6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, "Chapter", *Work' title*, Edition's city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., "Lo que dijo a Goethe un capitán", *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work's title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.

6.4. When not only the work's title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say "Idem."

6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].

Originals should be sent by email to:  
**revista.bajopalabra@uam.es**

Authors can also register in our Web site in order to receive instructions by e-mail:  
**www.bajopalabra.es**

### **Evaluation Process and Originals' Selection:**

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of November of each year.
2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.
3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.
4. The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

### **Warnings**

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

## LISTA DE EVALUADORES 2013-2014

Álvarez Gálvez, Íñigo	Universidad de Chile (Chile)
Aboussi, Mourad	Universidad de Granada y Euroma R&D Projects SLU, (España)
Álvarez Andrés, Ignacio	Kolleg Schöneberg, Berlín, (Alemania)
Campbell, Meghan	Oxford University, (Reino Unido)
Castañeda, José	Universidad Minuto de Dios - Bogotá (Colombia)
Chinchón Álvarez, Javier	Universidad Complutense de Madrid, (España),
Cifuentes, Luis María	Presidente Sociedad Española de Profesores de Filosofía, (España)
Del Castillo, Ramón	Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, (España)
Elizalde Frez, María Isabel	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Forero Reyes, Marcela	Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, (Colombia),
Frapolli, María José	Universidad de Granada, (España),
García Medina, Javier	Universidad de Valladolid, (España)
García Pérez, Rafael	Universidad Carlos III Madrid, (España)
Garrán, José María	Universidad de Salamanca, (España),
Gil Cantero, Fernando	Universidad Complutense Madrid, (España),
González Marín, Carmen	Universidad Carlos III Madrid, (España),
Hierro, Liborio,	Universidad Autónoma de Madrid, (España),
Hermida, Cristina	Universidad Rey Juan Carlos, (España),
Isabel, Ximena	Universidad Metropolitana Caracas/UAM, (Venezuela-España)
Laudó Castillo, Xavier	Universitat de Barcelona, (España),
Lizaola, Julieta	Universidad Nacional Autónoma de México, (México D.F.)
Marrone, Caterina	Universidad La Sapienza de Roma, (Italia),
Mejía, Andrés	Universidad de Los Andes - Bogotá, (Colombia)
Megino, Carlos	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Muñoz Corcuera, Alfonso	Universidad Complutense Madrid, (España)
Navarete, Roberto	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Núñez Vaquero, Álvaro	Universidad Carlos III Madrid, (España),
Novella Suárez, Jorge	Universidad de Murcia, (España)
Orsi, Rocío	Universidad Carlos III Madrid, (España)
Ortega, Iván	Universidad Pontificia Comillas, Madrid, (España)
Pérez Neira, David	Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, (España)
Pinilla, Ricardo	Universidad Pontificia Comillas Madrid, (España)
Quirós Álvarez, José Luis	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Reyero García, David	Universidad Complutense Madrid, (España)
Reyes Linares, Pedro Antonio	Universidad Jesuita de Guadalajara, (México)
Rocco, Valerio	Universidad Autónoma de Madrid, (España)
Rodríguez Palop, María Eugenia	Universidad Carlos III de Madrid, (España)
Romero Sánchez, Eduardo	Universidad de Murcia, (España),
Sánchez Madrid, Nuria	Universidad Complutense Madrid, (España)
Santana, Carlota	Universidad Distrital Francisco José de Caldas, (Colombia)
Triviño, Rosana	Instituto de Filosofía del CSIC, (España)
Vall Thomas, Joel	Bennington College, Vermont, (EE.UU.)
Vázquez Verdera, Victoria	Universitat de València, (España)
Vázquez Romero, José Manuel	Universidad Pontificia Comillas, Madrid, (España)
Velasco, Gonzalo	Universidad Autónoma de Madrid, (España)



## PETICIÓN DE INTERCAMBIO

\*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

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

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista *Bajo Palabra*, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (\*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

**Dirección de Canje**  
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES  
Hemeroteca C/ Freud, 3  
Universidad Autónoma de Madrid  
Campus de Cantoblanco  
28049 Madrid (ESPAÑA)  
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64  
Email: [revistas.biblioteca.humanidades@uam.es](mailto:revistas.biblioteca.humanidades@uam.es)

## **EXCHANGE REQUEST:**

\*This form can also be filled online

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

*Institution:*

*Address:*

*Country:*

*Telephone:*

*Email:*

*We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:*

*In Exchange of our Academic Journal - Serie (\*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):*

*Exchange Address:*

**Exchange address**  
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES  
Hemeroteca C/ Freud, 3  
Universidad Autónoma de Madrid  
Campus de Cantoblanco  
28049 Madrid (ESPAÑA)  
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64  
E-mail: [revistas.biblioteca.humanidades@uam.es](mailto:revistas.biblioteca.humanidades@uam.es)