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 – 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

UAM
UNIVERSIDAD AUTONOMA
DE MADRID

Bajo palabra
ISSN: 1576-3935

ISSN: 1576-3935
Copyright: M-4343-2008
http://www.bajopalabra.es

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 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

UAM
UNIVERSIDAD AUTONOMA
DE MADRID

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: Clasifcación Integrada de Revistas Científcas
- 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
- I2OR. International Institute of Organized Research
- 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 (no)
- REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
- BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
- AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue (Reino Unido)
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
- Catálogo SUDOC (Francia)
- OCLC WorldCat (mundial)
- 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
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directorio y recolector de recursos digitales
- 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.

**Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida este año en el Catálogo SUDOC (Francia), *Nuevo Portal de Revistas electrónicas* UAM, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), International Institute of Organized Research (I2OR) y OCLC WorldCat. Actualmente se ha solicitado su inclusión en *Philosophy Journals Index,* CARHUS, SCOPUS y *Arts and Humanities Citation Index* (ISI).

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: Classifcation Integrated Scientifc 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
- I2OR. International Institute of Organized Research
- 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 scientifc production
- UNIVERSIA LIBRARY
- E-REVISTAS. Plataforma de Open Access de Revistas Científicas Electrónicas (CSIC)
- REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
- REBIUN. NETWORK OF UNIVERSITY LIBRARIES
- VIRTUAL LIBRARY OF BIOETCHNOLOGY FOR THE AMERICAS
- AL-DIA. SPECIALIZED JOURNALS
- COPAC. National, Academic and Specialist Library Catalogue (United Kingdom)
- ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Germany)
- SUDOC Catalogue (France)
- OCLC WorldCat
- 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
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- HISPANA. Directory and collector of digital resources
- 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 Catálogo SUDOC (Francia)*, Nuevo Portal de Revistas electrónicas* UAM, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), International Institute of Organized Research (I2OR) and OCLC WorldCat. The journal is currently under the indexing process with *Philosophy Journals Index,* CARHUS, SCOPUS and *Arts and Humanities Citation Index* (ISI).

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 / *Editor in Chief*	Delia Manzanero (Universidad Autómona de Madrid, España)
Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*	David Díaz Soto (FECYT/Freie Universität Berlin, Alemania)
Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction*	Elena Trapanese (Universidad Autómona de Madrid, España)
Responsable edición inglés / *Responsible for the English Edition*	Diana Richards (University College London, U.K.), Patrick Harnett-Marshall (Bennington College, Vermont, USA)
Diseño de Cubierta / *Covert Design*	André Luis Barreiro Santana (Universidade Católica do Salvador, Brasil)
Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*	Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Carlos Rivas Mangas, (Universidad Complutense de Madrid, España - Aix-Marseille Université, Francia), Carlos Javier González Serrano (Universidad Complutense de Madrid, España), Diego Fernández Peychaux (Academia Nacional de Ciencias – CONICET, Argentina), Iván de los Ríos (Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile), Isaías Ramos Gil (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Joaquín Gómez Sánchez-Molero (Universidad Complutense de Madrid, España), Marcos Alonso (Universidad Complutense de Madrid, España), Marta Nogueroles Jové (Universidad Autómona de Madrid, España), Roberto Dalla Mora (Universidad Autómona de Madrid, España), Shipman, Antony (Bennington College, Vermont, USA)

Comité Científico / ***Scientific Board***

Abánades, Jorge Ruíz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Aprile, Alessandro (Goethe-Universität de Frankfurt am Main, Alemania), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Bogoya, Camilo (Université de Marne-la-Vallée, Francia), Botello, Rebeca (Universidad Carlos III Madrid, España), Cabrerizo Romero, Sergio (Universidad Carlos III Madrid, España), Cárdenas Cortés, Sofía (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casas, Teresa (Universidad Carlos III Madrid, España), Cueva Fernández, Ricardo (Universidad Carlos III Madrid, España), Cuiñas, María (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), de Iaco, Moira (Universidad de Bari, Italia), Esteban Enguita, José Emilio (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Figueroa, Rodrigo (Universidad Andrés Bello, Chile), Gacharná Muñoz, Javier (Universidad de Barcelona, España), 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), 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), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Rodríguez, Carla (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Orgaz, César (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España), Rouyet, Ignacio (Quint Wellington Redwood, España), Sánchez Bayón, Antonio (Universidad Camilo José Cela/ Instituto Superior de Protocolo y Eventos), 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)

S U M A R I O / C O N T E N T S

Páginas / *Pages*

Editorial 11-14

ARTÍCULOS / ARTICLES

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

Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt 17-29
Edgar STRAEHLE PORRAS

La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva 31-44
Andrew BUCHWALTER

El doble de ley 45-60
José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO

Buscando el valor de la claridad de las normas: Algunas reflexiones desde el pensamiento de Lon L. Fuller 61-70
Fernando CENTENERA SÁNCHEZ-SECO

¿Puede la moral ser racional? 71-84
Julen IBARRONDO MURGUIALDAY

Razones de fundamentación de la participación democrática e internet 85-94
Antoni ABAT NINET y Josep MONSERRAT MOLAS

El desafío de Thomas Hobbes: unidad y pluralismo 95-106
Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX

Ti Esti State-Terrorism? 107-122
Zoi ALIOZI

El rol de las heurísticas sociales en la deliberación 123-134
María G. NAVARRO

El desarrollo de la doctrina de la "Ley natural" en los maestros de la Universidad de Évora 135-144
Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA

Animal demasiado humano 145-154
Juan David MATEU ALONSO

Páginas */ Pages*

II. Metafísica y Epistemología / Metaphysics and Epistemology

Creer en el mundo, creer en el futuro: Deleuze y la «gran política» del pensamiento 157-166
Julien CANAVERA

La Mentira Como Principio Epistemológico 167-175
Alberto FERRER GARCÍA

Constructing Narratives as Becoming 177-184
Juan José MOSQUERA RAMALLO

Estrategias de inteligibilidad y donación de sentido 185-192
Manuel OROZCO PÉREZ

Intento Luego Creo 193-200
Ernesto CASTRO CÓRDOBA

Una posibilidad para pensar la "violencia ontológica": la cuestión de la "alteridad" en la figura del "colonizado" 201-209
Beatriz PODESTÁ

Negatividad y acontecimiento. Una puesta en diálogo entre Adorno y Heidegger desde la hermenéutica de Gianni Vattimo 211-220
Daniel MARIANO LEIRO

III. Estética y Teoría del Arte / Aesthetics and Art Theory

Ciencia e imaginación en la apreciación estética de la naturaleza. Una aproximación a la obra de Tim Birkhead y John Baker 223-236
Fernando ARRIBAS

Lo prometeico de la naturaleza dionisíaco-apolínea en la forma de sentir y pensar de la poesía de Goethe 237-245
Francisco ALBANESE PASTENE y Rubén LEAL RIQUELME

IV. Filosofía de la Educación y Pedagogía / Philosophy of Education and Pedagogy

Un diálogo antisocrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Levinas 249-258
Jaime LLORENTE CARDO

Filosofía del aula inteligente del S. XXI: críticas urgentes y necesarias 259-269
Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN

V. Filosofía Española e Iberoamericana / Spanish and Iberoamerican Philosophy

El realismo español: palabras y cosas 273-290
José Luis MORA GARCÍA

La libertad de conciencia en J. M. Blanco White. Para una crítica a las Cortes de Cádiz 291-304
Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ

Entre el dolor y la utopía: España en el corazón de Adolfo Sánchez Vázquez 305-314
Manuel LÓPEZ FORJAS

Filosofar con el pulso ardiendo: El trasvase poético de la filosofía de Sánchez Vázquez 315-323
Axel PÉREZ TRUJILLO

RESEÑAS / BOOK REVIEWS 325-424

Ana CARRASCO CONDE, *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling*, por Mª Inés LÓPEZ DEL PINO, p. 327. — Francisco Javier ARIZA LAMA, *aletheia. Ontología Hermenéutica Unificada*, por Aurelia PREVOST, p. 331. — Franz ROSENZWEIG, *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia,* por Eugenio MUINELO PAZ, p. 335. — Mar CABEZAS, *Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios morales*, por *Adrián ALMAZÁN GÓMEZ*, p. 339. — Calixto A., Plumed MORENO, et. al., *Ética y modelos de atención a las personas con trastorno mental grave*, por Sergio RAMOS POZÓN, p. 343. — Héctor ARÉVALO, Gerardo BOLADO y Francisco LA RUBIA (Eds.), *Entre Europa y América: Estudios de Filosofía Contemporánea en Lengua Española,* por Manuel LÓPEZ FORJAS, p. 347. — José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO (Coord.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, por Manuel LÓPEZ FORJAS, p. 353. — Rafael ALTAMIRA CREVEA, *Giner de los Ríos. Educador*, por Helena NADAL SÁNCHEZ y Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ, p. 357. — Ricardo PINILLA BURGOS, *Krause y las artes*, por Helena NADAL SÁNCHEZ y Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ, p. 363. — JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica. Ensimisma-miento y alteración*, por Carlos Javier GONZÁLEZ SERRANO, p. 365. — Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA (Eds.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, por Walter FEDERICO GADEA, p. 369. — Concha ROLDÁN PANADERO, *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*, por Manuel SANLÉS OLIVARES, p. 373. — VV.AA, Paideía. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica, por J. A. DELGADO, p. 377. — Johann MOST, *La peste, la Bestia y el Monstruo*, por Elina IBARRA, p. 381. — Mauricio PILATOWSKY, *Las voces desterradas: reflexiones en torno a los imaginarios judíos*, por Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA, p. 385. —Viola GHELLER, *Ricerche a confronto. Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente,* por Juan Carlos BARRASÚS HERRERO, p. 389. — Michalle GAL, *Aestheticism. Deep Formalism and the Emergence of Modernist Aesthetics,* por María Teresa ÁLVAREZ MATEOS, p. 393. — Germán CANO, *Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas*, por Julián ARROYO POMEDA, p. 397. — Gianfranco PECCHINENDA, *Ser Ricardo Montero*, por Vito GALEOTA, p. 401. —ASOCIACIÓN DE JÓVENES HISPANISTAS de la Universidad Autónoma de Madrid, *II Jornadas de investigación literaria. Philobiblion,* por Manuel LÓPEZ FORJAS, p. 407. — CIEJYP-UCJC-COLPOLSOC, *XV Jornadas internacionales de Derechos Humanos*, por Gema María HERRANZ MORENO, p. 413. — Valerio ROCCO LOZANO y María DEL ROSARIO ACOSTA (Directores), *Violencia y abstracción en el idealismo alemán*, por Javier LEIVA BUSTOS, p. 415. — Delia MANZANERO y Marta NOGUEROLES JOVÉ (Directoras), *La violencia y sus formas*, por Carlos RIVAS MANGAS, p. 421. ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA, *Memoria de Actividades*, p. 425.

NORMAS DE PUBLICACIÓN / PUBLICATION PROCEDURES 447-450

LISTA DE EVALUADORES / LIST OF REFEREES 451

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST 453-454

EDITORIAL

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.000

"Palabra. Es difícil no reempezar a escribir por ella, con ella. Inscribirse en lo que los otros tantos, tantos otros, vienen diciendo empieza por ser un acto de reconocimiento. Y no sólo a los que la han preservado, sino a los que la hacen nacer y crecer en cada ocasión, en la transmisión que la recrea. Somos de palabra, en la palabra".

Ángel GABILONDO

La conmemoración del X aniversario de la publicación del primer número de la revista de Filosofía *Bajo Palabra* (2005-2015) resulta una ocasión privilegiada para reflexionar sobre su sentido más radical, sus tiempos fundacionales, recapitular lo conseguido, celebrar su salud editorial y posicionarse frente al futuro. Por esta razón, en este número y para que quede como memoria, y no como simple recuerdo, de todos aquellos colegas y amigos que de modo generoso y entusiasta han participado en nuestra Asociación, se anexa un documento informativo con las Actividades realizadas durante estos diez años por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (pp. 425-446 de este nº 10 de la revista), donde se rememora la evolución de esta Asociación con materiales gráficos y audiovisuales que acompañan a esta publicación y que resumen muy bien los fines, las líneas directrices, los avances y las metas logradas por una comunidad filosófica activa y vigorosa cuya labor ha sido reconocida por otras asociaciones e instituciones filosóficas dentro y fuera de nuestro país.

En el año 2005 veía la luz el número cero de la Revista de Filosofía *Bajo Palabra*, un volumen que comenzaba su andadura con el citado texto de un notable filósofo español, D. Ángel Gabilondo, por aquel entonces, nuestro profesor de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid y posteriormente Rector de la UAM, quien tuvo a bien aceptar la invitación que le dirigimos un grupo de estudiantes de Filosofía de participar en esta revista con una colaboración que ha resultado ser mucho más que un artículo. Nos pareció un gesto de una enorme generosidad y gentileza por su parte que nos honrara aceptando dicho encargo en los modestos orígenes de esta publicación, a quienes se refería el Director del Departamento de Filosofía, D. Jorge Pérez de Tudela como "las primeras gotas de rocío que un día se convertirían en el Amazonas", pues su estímulo y apoyo fueron cruciales en el momento fundacional de lo que se anunciaba como el inicio de una II época de la revista *Bajo Palabra*. La inmensa gratitud que sentíamos como estudiantes por nuestros profesores nos animó a emprender esta empresa, movidos por las cálidas palabras de D. José Luis Mora García, profesor del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, quien nos instó a retomar aquella cabecera que había quedado en los cajones y que recuperamos con entusiasmo para darle vida propia. Una idea corregida y crecida, no sabemos si amazónica, pero sí ha sido capaz de alumbrar al menos un caudaloso y fecundo río de centenares de estudios inéditos y originales, cuyas aguas esperamos que sigan fertilizando los ásperos parajes en que los jóvenes investigadores en Filosofía muchas veces tienen que desarrollar sus investigaciones, un camino que los avatares de la crisis trata de horadar sin demasiado éxito.

Transcurridos diez años desde su puesta en circulación, encontramos la inspiración de nuestros maestros en toda la literatura publicada en esta revista, un influjo general sin el cual no se comprendería el contexto de sus orígenes, con José A. Vázquez Valencia y Alfonso Berrocal capitaneando la iniciativa, ni el clima intelectual en que se fundó.

La revista *Bajo Palabra* ha sido y es fundamentalmente relación, por cuanto ha procurado facilitar nuevos espacios y posibilidades para entrelazar, vincular, unir, para aunar nuevas voces y voluntades. Es la expresión del deseo de muchos estudiantes, investigadores y profesores de universidades nacionales e internacionales de estrechar lazos y conocerse mejor, y de producir juntos más y mejores estudios, representantes de las más diversas tendencias filosóficas, si bien, aunados en unos valores y fines comunes y movidos por el reforzamiento del quehacer filosófico.

No quisiéramos dejar pasar este aniversario de la publicación Bajo Palabra sin hacer una breve reflexión acerca del sentido que la misma tiene en el horizonte de nuestra universidad. Las instituciones, aun cuando parecen estar dotadas de una especie de destino propio e independiente, como toda realidad histórica humana, no son en el fondo sino la suma de los sueños, los esfuerzos y la creatividad de todos los que de ella forman parte. En tal sentido, la Universidad Autónoma de Madrid ha sabido cuidar muy bien ese potencial que anidaba en sus estudiantes, procurándoles un entorno y una plataforma de difusión que ha permitido a sus investigadores y profesores llevar a cabo unos propósitos comunes y recuperar esas energías, valiosísimas e inestimables que, de no ser por la existencia de este tipo de plataformas editoriales y por los organismos institucionales de la UAM, habrían supuesto una pérdida irremisible.

Por ello, deseamos expresar nuestro más sincero agradecimiento al Vicerrectorado de Estudiantes, al Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales, al Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español y al Departamento de Filosofía, por el apoyo y el estímulo que han sabido dar a todos los estudiantes e investigadores que trabajamos en este proyecto y por su sensibilidad ya demostrada hacia los fines de una revista consagrada a la Filosofía.

Una publicación que queremos seguir compartiendo con quienes aman este cuidado por la palabra, este aprender, esta voluntad de transformación, *este enigmático desafío*, como expresara magistralmente D. Ángel Gabilondo. Este año, junto con el presente número 10 se publicará también un número 11 con un monográfico especial dedicado a «Antonio Rodríguez Huéscar: una vocación filosófica» editado por Jesús M. Díaz, José Lasaga Medina y José Emilio Esteban Enguita, en colaboración con el Proyecto de Investigación FI 2009-11707 "La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía a la altura de los tiempos", la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional a Distancia y la Fundación José Ortega y Gasset.

Asimismo, les anunciamos que el próximo año 2016 se publicarán dos volúmenes de la revista *Bajo Palabra*: el número 12 habitual de secciones temáticas abiertas, al que quedan cordialmente invitados a enviarnos sus artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. Y además se editará un número 13 monográfico en la revista *Bajo Palabra* dedicado al tema "La violencia y sus formas" coordinado por la Profesora Marta Nogueroles. Se trata de un volumen complementario al número 12 regular de 2016, donde se recogerán todas las ponencias del curso de verano que tuvo lugar los días 7, 8 y 9 de septiembre de 2015 en la Universidad Autónoma de Madrid, además de las colaboraciones de lectores y autores que deseen hacernos llegar a la dirección de correo electrónico de la revista (revista.bajopalabra@uam.es), indicando en el asunto que desean presentar a su colaboración a dicho monográfico. Pueden encontrar información más detallada sobre las condiciones de envío en el sitio web: www.bajopalabra.es Queda pues abierta la convocatoria para recibir colaboraciones para los próximos números de 2016.

Por último, quisiéramos agregar como motivo de celebración de este décimo aniversario de la publicación, la consecución de sus propósitos originales vinculados a una etapa de indización y modernización, que resulta ineludible ante las múltiples herramientas tecnológicas a disposición de los procesos editoriales. Las modificaciones más favorables se ven plasmadas en la obtención a partir de este año del DOI (*Digital Object Identifier*) para todos los artículos publicados en la revista, según la tecnología RefWorks que sirve para identificar cada artículo en la revista, lo cual aumentará el nivel de citación y la visibilidad de dichas publicaciones ante la comunidad nacional e internacional. Todo ello ha sido posible gracias al excelente trabajo realizado por el Servicio de Publicaciones de la UAM y a la Delegada del Rector para publicaciones periódicas, Dª. Beatriz Mangada Corbalán y su equipo, quienes han facilitado la inclusión de nuestra revista en el Portal de Revistas electrónicas de la UAM: https://revistas.uam.es/bajopalabra

De igual forma buscaremos seguir mejorando en lo posible la calidad de la revista, prosiguiendo su adaptación a los requisitos más exigentes de diversos índices de calidad internacionales e incorporando *referees* anónimos expertos en cada área filosófica para la valoración de los trabajos remitidos para su publicación. Se reportan en las primeras páginas de este volumen algunas de las nuevas bases de datos y listados de calidad de evaluación de revistas académicas en que la revista *Bajo Palabra* ha sido catalogada a lo largo de este último año.

El sentido de este proyecto, de esta publicación, radica en aquellos que han tenido a bien *hacerse de palabra*, aquellos que han sentido la necesidad de hablar, de leer, de escribir y de inscribirse en esta revista, poniendo sus palabras *BAJO PALABRA*, bajo la palabra de la Filosofía, y empleando muchas horas de esfuerzo, dedicación y de amor simbólicamente recogidas en los diferentes volúmenes de esta publicación. Por eso, recordamos en este aniversario a los profesores que tanto nos apoyaron en sus orígenes, un momento significativo cuando defender esta causa no era nada fácil, y sin embargo, supieron dotar de confianza a sus alumnos e investigadores para emprender este ilusionante proyecto. También a los lectores y autores que con su renovado interés por esta revista cada año participan y conforman sus páginas, así como a los próximos autores y lectores que se sientan apelados en futuras convocatorias, pues su empeño e interés son los que sostienen y dan sentido a esta publicación.

Delia MANZANERO
Presidenta de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra

I. FILOSOFÍA MORAL, POLÍTICA Y DEL DERECHO



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

Autoridad, soledad y mundo: un diálogo entre Jaspers y Arendt

Authority, Solitude and the World: A Dialogue Between Jaspers and Arendt

Edgar STRAEHLE PORRAS[1]

Universidad de Barcelona

edgarstraehle@ub.edu

DOI: **http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.001**

Recibido: 30/11/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Este artículo explora la relación filosófica entre Arendt y Jaspers desde la idea de autoridad, en parte como contrapunto de la influencia ejercida por Heidegger. Jaspers desarrolló una filosofía de la existencia fundada en el concepto de comunicación y abierta a la figura del otro que estaba comprometida con la política y el presente en general. Sin embargo, Arendt se desmarcará más tarde de su pensamiento al considerar que Jaspers no llega a alcanzar la verdadera dimensión de la pluralidad.

Palabras clave: Hannah Arendt, Karl Jaspers, autoridad, soledad, mundo, discipulazgo.

[1] Investigador predoctoral del Seminario Filosofia i Gènere de la Universidad de Barcelona. El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación "Filósofas del siglo XX: Maestros vínculos y divergencias" (FFI2012-30465) y del GRC "Creació i pensament de les dones" (2014 SGR 44). La investigación ha podido llevarse a cabo gracias al apoyo de la Secretaria d'Universitats i Recerca del departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya (2013FI_B 01083).

Abstract:

This article explores the philosophical relationship between Hannah Arendt and Karl Jaspers through the idea of authority, which was a partial counterpoint to the influence of Heidegger. Jaspers developed a philosophy of existence based on the concept of communication and openness to the Other, and engaged with politics and the present in general. Arendt nevertheless eventually distanced herself from his thinking when she concluded that Jaspers' thought did not attain the necessary dimension of plurality.

Keywords: Hannah Arendt, Karl Jaspers, authority, solitude, world, discipleship.

> "Considerar la filosofía desde el punto de vista de la política significa entender la soledad como posibilidad de la pluralidad. Juzgar la política según los patrones de la filosofía significa enderezar la pluralidad a favor de la soledad, despojar de autenticidad todas las experiencias que no han sido logradas en la soledad".
> Hannah ARENDT[2]

Karl Jaspers y Hannah Arendt mantuvieron una estrecha relación que de manera incomprensible ha sido insuficientemente investigada.[3] Por lo general, la influencia (y el *affaire*) de Heidegger ha atraído tanto, sea a nivel filosófico o el más propiamente morboso, que probablemente ha contribuido a solapar la ejercida por Jaspers y de paso a desfigurar el pensamiento de Arendt. También se puede deber a la circunstancia de que la misma figura de este pensador alemán ha caído en gran medida en el olvido, o como mínimo, si exceptuamos algún texto como *El problema de la culpa*, no tiene el mismo eco que llegó a despertar en su momento. Su rastro se ha perdido hasta tal punto que incluso en la película que Margarethe von Trotta rodó en 2012 acerca de la vida de Hannah Arendt ni siquiera aparece en escena o es tenido en cuenta, pese a que se inmiscuyó de pleno en el caso Eichmann y no dejó de intercambiarse cartas con la que fue su alumna.

La ascendencia de Jaspers sobre Arendt se dio en muchísimos aspectos que son imposibles de desarrollar en el breve espacio de un artículo. En realidad es muy difícil de calibrar debido a que Arendt, como le indicó a Kurt Blumenfeld, pensaba que su maestro era mucho más penetrante y profundo en la conversación que en sus escritos, en los que tan

[2] Arendt, H. *Hannah Arendt: Diario filosófico: 1950-1973.* Herder, Barcelona, 2006, p. 444.

[3] Por lo general, los estudios consisten en artículos que se centran en cuestiones muy concretas, como la cuestión de la culpa, que preocupa a ambos autores después del fin de la Segunda Guerra Mundial, o en reflexiones como las concernientes al peligro nuclear. Una excepción sigue siendo el estupendo artículo "Existencialism politicized" de Lewis P. Hinchman y Sandra K. Hinchman, incluido en *Hannah Arendt. Critical Essays*. State University of New York Press, Albany, 1994.

sólo aparecía demediado.[4] Además, se trata de una honda influencia que comenzó a fraguarse muy temprano, iniciada mucho antes de conocerse en persona, toda vez que Arendt leyó con gran interés *La psicología de las concepciones del mundo* con la edad de tan sólo 14 años. Posteriormente se gestó entre ambos una íntima relación personal, de amistad y de admiración, que perviviría sin altibajos hasta la muerte de él en 1969. En su correspondencia, Arendt le confesó a Jaspers que, en su opinión, él era el más grande educador de todos los tiempos. Asimismo le reveló que "cuando fui joven, usted fue la única persona que me educó. Cuando de adulta le encontré de nuevo tras la guerra y una amistad brotó entre nosotros, me proporcionó la garantía para la continuidad de mi vida".[5] Quizá uno de los mejores resúmenes de lo que Arendt le profesaba vino expresado por las palabras que le dedicó en su elogio fúnebre:

> Cada cierto tiempo alguien emerge entre nosotros quien realiza la existencia humana de una manera tan ejemplar y es la encarnación corpórea de algo que, de otro modo, nosotros tan sólo conoceríamos como un concepto o un ideal. De una manera singular, Jaspers lo ejemplificó en sí mismo como si fuera una conexión de libertad, razón y comunicación.[6]

Esta tríada de conceptos –libertad, razón y comunicación– fueron ciertamente conceptos clave para su pensamiento pero también en su vida. Jaspers, según Arendt, fue un gran pensador, pero no sólo un gran pensador. Su obra filosófica se plasmó asimismo en una vida que fue consecuente con lo que defendía en sus escritos. Durante el nazismo arriesgó su vida, en especial debido a estar casado con una mujer judía a la que se negó a abandonar, razón por la que se vio condenado a padecer un duro destierro interior y un silencio académico. Tan sólo la llegada de las tropas estadounidenses salvaría al matrimonio de la inminente detención por los nazis, planeada y fechada para el 14 de abril de 1945.

Jaspers fue una autoridad para Arendt en un sentido pleno, tanto a nivel filosófico como vital. Además, lo habría sido también en un sentido específicamente arendtiano; esto es, a quien se le debe y profesa un reconocimiento, pero que sobre todo hace crecer, medrar, progresar, que estimula y promueve su desarrollo. Arendt buceó en la historia y en la etimología del concepto de autoridad para alejarlo de las reminiscencias que se le dan en la actualidad, visto por lo general como algo indudablemente negativo, a menudo confundido con una variante (y de las peores) del poder.

Lo que no se suele comentar es que la misma concepción arendtiana de la autoridad es más que probable que se encuentre fuertemente influida por el desarrollo positivo que Jaspers hizo de este concepto en su obra *Von der Wahrheit*, donde el autor alemán la describe como un poder productivo que auxilia y hace crecer. Asimismo, Jaspers califica a la autoridad como portadora de la verdad.[7] En este sentido, la autoridad se opondría por añadidura a la arbitrariedad (*Willkür*) y entroncaría con la auténtica y madura libertad. Por

[4] Arendt, H. y Blumenfeld, K. *"...in keinem Besitz verwurzelt": die Korrespondenz*, Rotbuch, Hamburg, 1995, pp. 68-69.
[5] Arendt, H. y Jaspers, K. *Briefwechsel: 1926-1969*, Piper, München, pp. 148 y 368.
[6] Ibid., p. 719.
[7] Jaspers, K. *Von der Wahrheit*. Piper. Munich,p. 767.

emplear sus palabras: "quien realmente deviene libre, vive en la autoridad – quien sigue a la verdadera autoridad, deviene libre. La libertad se llena de contenido por medio de la libertad".[8]

El pensador alemán define también al que posee autoridad como un aumentador (*Mehrer*), impulsor o fomentador (*Förderer*) o incluso una suerte de creador (*Urheber*).[9] En efecto, esto coincide con la comprensión original romana, pues el término latino *Auctoritas* se vinculaba con palabras como *Augere*, *Auctor, Augusto, Auguratio* e incluso *Inauguratio*. Tanto para Jaspers como para Arendt la autoridad debía ser entendida como un factor que, lejos de obturarla, facilitaba la transformación.[10] De ahí que una pensadora actual como Myriam Revault d'Allonnes, siguiendo la senda trazada por ellos, la haya descrito como un poder de los comienzos.[11]

La autoridad ciertamente establece un tipo de asimetría, pero se trata en verdad de una asimetría desligada de lo que ahora entendemos por poder y sobre todo de la violencia. En realidad, se compone más de otros factores como la confianza, la ascendencia, el prestigio, la influencia o el citado reconocimiento. Tal como expone Arendt, la autoridad puede ser caracterizada como una demanda de obediencia en la que sin embargo se conserva la libertad. Por esa razón, toda autoridad que recurra a la imposición, a la amenaza, al chantaje o a la violencia no hace sino desautorizarse, deja de ser automáticamente autoridad y pasa a ser otra cosa distinta. Entonces se debería hablar más bien de otros términos como el de autoritarismo.[12]

La autoridad se funda en un reconocimiento, por lo que no depende del emisor sino del receptor. De ahí que nadie pueda patrimonializarla o monopolizarla *a priori*. Como máximo, uno puede merecer ser considerado como una autoridad, pero nunca arrogársela o apropiársela de antemano. Toda autoridad viene dada necesariamente por una suerte de concesión o entrega del otro. A diferencia del poder, es el otro el que hace que la autoridad sea una autoridad. En este sentido, Jaspers pudo ser una autoridad para Arendt solamente porque ésta fue quien lo instituyó y lo reconoció como tal.

Sin embargo, cabe añadir que Jaspers no tuvo reparos en reconocer con los años la superioridad de su antigua alumna acerca de muchos otros temas, particularmente en relación a la política, la historia o la cuestión judía, actitud que sin duda contrasta con la dispensada por Heidegger. Jaspers buscaba sin cesar el consejo de Arendt y le solicitaba que le explicitase las objeciones, exhibiéndole constantemente el aprecio que sentía por ella. Y no sólo lo expresó con palabras sino también con hechos. Jaspers la citará en sus obras, la defenderá en público y usará sus libros en sus seminarios en la universidad, como el da cuenta de la Revolución Húngara de 1956.[13] Por lo tanto, al final también Arendt se

[8] Jaspers, K. *Philosophie und Welt*. Piper. Munich, p. 46.

[9] *Ibidem*, p. 42.

[10] Esto es algo que se percibe especialmente en el texto *La crisis de la educación*, incluida en *Entre pasado y futuro*.

[11] Revault d'Allonnes, Myriam. *El poder de los comienzos: ensayo sobre la autoridad*. Amorrortu, Madrid, 2008.

[12] Léase para esta cuestión el texto "¿Qué es la autoridad?", en Arendt, H. *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política.* Península, Barcelona, 1996, pp. 101-153.

[13] Arendt, H. *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental;* Seguido de *Reflexiones sobre la*

convertirá en una autoridad para Jaspers y de este modo se nos revela que la autoridad, que como se ha dicho se funda en la asimetría, puede ser en definitiva simétricamente asimétrica; esto es, que el hecho de ser una autoridad para otra persona no excluye que la misma relación se dé asimismo en sentido inverso, que cada uno puede reconocer al otro como una autoridad, sea en un mismo ámbito o en otros diferentes. De hecho, la buena relación entre ambos no impidió que tuvieran desencuentros o discrepancias filosóficas en su correspondencia, como justamente sucedió en torno a la cuestión de la autoridad y a la lectura arendtiana de Platón en la que Arendt sitúa el origen del conflicto entre la filosofía y la política.

Por esa razón, un estudio de la relación de discipulazgo de Arendt y Jaspers no puede dejar de tener en cuenta que esta relación no es enteramente unilineal, unívoca o unidireccional. Al menos a partir de un determinado momento se logra producir un diálogo entre iguales en el pensamiento, o entre dos personas que sienten una misma deferencia simétrica hacia el otro, lo que conduce a una reciprocidad que se plasma en los escritos de ambos y que es sumamente difícil de desentrañar. Para empezar, por la habitual tendencia hermenéutica a sobrevalorar la influencia de los autores, confundiendo lo que solamente es un precedente en el tiempo o cualquier similitud filosófica con el hecho de ser una causa real, de modo que se suele o se tiene la tentación de absorber lo posterior en lo anterior. También porque muchas veces la recepción no deja de ser creativa y original, dotada de un indeleble sello personal. En el caso de Arendt, además, como por cierto en el de otras muchas pensadoras, no hubo la voluntad de diferenciarse, distinguirse o desmarcarse frente a sus maestros, no quedó presa en lo que Harold Bloom denominó "la angustia de la influencia" (*the anxiety of influence*) y no abrigó la intención de "matar al padre" con el fin de destacar o revalorizar la originalidad propia.[14] En Arendt prevaleció siempre un sentimiento de fidelidad, gratitud y deuda hacia su maestro, lo que obstaculizó que al mismo tiempo fuera capaz de desarrollar un pensamiento irreductible e indiscutiblemente propio y original. A decir verdad, ésta fue precisamente la principal virtud que Jaspers detectó en ella. De ahí que, a causa de la controversia en torno al caso Adolf Eichmann, se propusiera escribir un ensayo, finalmente no acabado, para destacar y ensalzar su independencia de pensamiento así como su tenaz y honesta búsqueda de la verdad, aun cuando el mismo Jaspers había manifestado reservas respecto de la tesis de la banalidad del mal.

Pensar en la relación que hubo entre Arendt y Jaspers es pensar asimismo y de manera inevitable en el rol que desempeñó Heidegger en todo ello. A pesar de que no haya espacio para desarrollar con detalle esta cuestión, es preciso mencionar algunos de sus aspectos más significativos, puesto que la influencia de Jaspers puede ser leída como una contracara frente a las contribuciones procedentes de la imponente figura del pensador de Messkirch. En realidad, el mismo Jaspers, aunque no se suela señalar, también tuvo un influjo muy

Revolución húngara. Madrid, Encuentro, 2007.

[14] Véase Birulés, Fina. "Observaciones en torno al legado de Simone Weil", en Birulés y Rius (ed.), *Lectoras de Simone Weil*.

destacado en el pensamiento de Heidegger, sobre todo a raíz de la obra *La psicología de las concepciones del mundo*, sobre el cual el autor de *Ser y Tiempo* escribió una encomiástica reseña. Más adelante se tejió entre ambos una estrecha e intensa relación de amistad filosófica. Jaspers vio en Heidegger a un compañero privilegiado y único en el filosofar, una especie de *alter ego* y camarada, por lo que no cesó de hablar de su amistad como una suerte de "comunidad de lucha" (*Kampfgemeinschaft*). Al parecer, ambos llegaron a pensar que solamente podían ser comprendidos por el otro, razón por la que Jaspers intentó incentivar y fomentar los encuentros entre ambos, con el propósito de enriquecerse mutuamente y oponerse al declive de la filosofía, personificado en la figura del neokantiano Heinrich Rickert. Fue en este contexto de máxima concordia que, debido a cuestiones de índole personal, Heidegger envió a su alumna Hannah Arendt a Jaspers en 1926 para proseguir con sus estudios de filosofía.[15]

Como se sabe, la relación entre Jaspers y Heidegger se torció por un cúmulo de razones, especialmente por su controvertida vinculación al nazismo, que no es necesario rememorar. Aunque en verdad se podría decir que el distanciamiento (al menos filosófico) se fraguó bastante antes. Heidegger publicó *Ser y Tiempo* en 1927 y afirmó de forma taxativa que solamente dos personas podían entender el libro: el teólogo Rudolf Bultmann y el mismo Jaspers. A la hora de la verdad, ni siquiera éste último lo comprendió. La filosofía de Heidegger se le descubrió como lo contrario de lo que andaba buscando y se desinteresó por el libro. En sus póstumas *Notas sobre Heidegger* apuntó entre otras cosas que el pensamiento de éste le parecía "sin Dios, sin mundo, sin amor" (*gottlos, weltlos, lieblos*).[16] Asimismo censuró su falta de sinceridad, su exceso de ambigüedad, su rechazo al diálogo o su completo aislamiento respecto de la vida real. Lo describió como un mago que evoca pero no argumenta y que, pese a querer evitarlo, no cesa de recaer en el academicismo. Incluso calificó su filosofía como una pretensión autoritaria y una forma dictatorial que se confunde con la profecía.

Jaspers, por el contrario, hizo causa en su proyecto filosófico a favor de la claridad, de la precisión y de la comunicabilidad del pensamiento, así como por el rol cardinal que ocupan en su filosofía tanto la libertad como la razón: una razón entendida en tanto que un posicionamiento crítico y el rechazo a cerrar las cuestiones para siempre. Destacó que aquello que realmente importaba en la filosofía no eran tanto las respuestas como las preguntas que se ocultaban o yacían detrás de ellas. Kant aparecía ante sus ojos como el modelo por excelencia de pensador a seguir, también a nivel político, lo que de paso influyó decisivamente en la lectura que Arendt hizo de la *Crítica del Juicio*, al considerarla como aquella obra en la que aunque hablase de estética podía ser vista como el equivalente a la crítica de la razón política que jamás escribió.

Por su parte, la relación filosófica de Arendt con Heidegger es extremadamente difícil de valorar y no es ni mucho menos la misma a lo largo de su vida ni siempre del todo coherente. En verdad está plagada de ambigüedades, vaivenes y giros de distinto calado, especialmente al final de sus días, si bien se puede aseverar que padeció una experiencia

[15] Young-Bruehl, E. *Hannah Arendt: una biografía*. Paidós, Barcelona, 2006, p. 98.
[16] Jaspers, K. *Notas sobre Heidegger*. Mondadori, Madrid, 1990, p. 8.

relativamente parecida a la de Jaspers.[17] Pese a que Heidegger hable del *Dasein* como ser-en-el-mundo o también del *Mitsein* e incluso del *Mitdasein*, *Ser y Tiempo* se caracterizaría más bien por su *Weltlosigkeit*, una categoría central en Arendt que hace referencia a la experiencia de la pérdida o ausencia de mundo. En efecto, la analítica existencial del *Dasein* puede ser leída (y así lo hizo Arendt) como la comprensión de un ser al margen del mundo, donde el otro viene descrito de manera sintomática por categorías como el *Das man* (el equivalente alemán al pronombre impersonal *se*) o la intraducible *Unheimlichkeit*, que se puede verter al castellano como lo inhóspito, lo siniestro o lo inquietante; es decir, categorías que no dejarían espacio a la aparición de la pluralidad. El rol del otro (por lo general asimilado a la caída) quedaría despreciado en el *Dasein*, de modo que la tematización de éste sería incapaz de salir o escapar del sí-mismo y de asomarse verdaderamente al mundo. En este sentido, Arendt apunta que "el carácter más esencial de este sí-mismo es su absoluto ensimismamiento (*selfness*), su radical separación de todos los que son sus iguales".[18] Por algo semejante, y en la misma época, poco después del final de la guerra, Arendt llegará a escribir en su Diario de pensamiento que Heidegger ya no es el portavoz de nuestros tiempos.[19] Además, no hay que olvidar entre otras cosas que el Dasein en tanto que ser-para-la-muerte contrasta de pleno con la filosofía de la natalidad de Hannah Arendt.

Ahora bien, éste no es en definitiva más que un lado de la cuestión. El pensamiento de Arendt no deja de estar contaminado en todo momento por numerosas huellas heideggerianas, incluso en aquellos textos que a primera vista parecen más lejanos y desprovistos de su influencia. Tal sería el ejemplo de *La condición humana*, que Arendt, por la deuda filosófica que sentía, quiso pero no se atrevió dedicar a Heidegger. Por eso, como ha escrito Neus Campillo,[20] se podría argüir que en verdad Arendt pensó con y contra Heidegger. Con bastante frecuencia, es la misma influencia de su maestro la que, recibida e interiorizada tanto crítica como productivamente, servirá como desencadenante de afirmaciones que finalmente acaban por parecer antitéticas.

Por eso sería muy exagerado, por no decir que falso, señalar que las diferencias filosóficas entre Arendt y Heidegger tuvieron su origen en la influencia de la filosofía de Jaspers. Para comenzar, porque palabras centrales suyas como "acción", "libertad" o "mundo" adquieren significados radicalmente distintos en Arendt. Ahora bien, lo que sí es cierto es que en sus escritos encontró un modelo de filosofía de la existencia abierto a los demás y que no quedaba encerrado en el ensimismamiento heideggeriano, un pensamiento donde la pluralidad podía tener cierta cabida. De ahí que la obra del pensador alemán

[17] Hay una abundante bibliografía al respecto de la importancia de la obra de Heidegger en el pensamiento de Arendt que llega a conclusiones muy dispares y que es imposible de resumir aquí. Para una profundización se recomienda la lectura de obras como *Arendt y Heidegger: the fate of the political* de Dana Villa o *La fille de Thrace et le penseur professionel, Arendt et Heidegger* de Jacques Taminiaux.

[18] Arendt, H. *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Caparrós, Madrid, 2005, p. 224.

[19] Arendt, H. *Hannah Arendt: Diario filosófico: 1950-1973.* Op. cit., p. 43.

[20] Campillo, N. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. PUV, Valencia, 2013, p. 22.

gravite sobre la comunicación, la ilimitada o *grenzlose Kommunikation.* Éste es el punto que Arendt destacó como la idea cardinal y más valiosa del pensamiento de Jaspers, la que hacía de él un filósofo que había logrado abandonar con éxito la torre de marfil de la mera contemplación. Además, coincidía con el hecho de que, según ella, Jaspers haya sido el primer filósofo que había protestado contra la soledad y que la había considerado como perniciosa.[21]

La comunicación, aunque Jaspers no la conciba inicialmente como una categoría política, permite que el *Dasein* (que en su terminología propia alude al sujeto empírico de la sociedad) se pueda abrir a los demás. Jaspers insistió en que la comunicabilidad constituye uno de los principales objetivos ínsitos a toda filosofía. La filosofía no debe cobijarse en la oscuridad, en el hermetismo, en la ininteligibilidad. Debe tener la capacidad de iluminar a los demás, precisamente porque no debe ser el terreno acotado de unos pocos, de una elite académica. Para él, una filosofía oscura, no comunicativa, suponía una *contradictio in adjecto*. Por eso, su meta fue abrir la filosofía a la gente normal, invitar a los otros por medio de una transformación de la filosofía y convertirla más en una actitud o práctica vital que en un cuerpo de saberes.

Cuando Jaspers habla de comunicación, además, no hace referencia sólo a cómo debe ser la filosofía en su forma de expresarse sino también al hecho de que la filosofía no debe perder el hilo de la realidad o de los acontecimientos, a que debe saber comunicarse con lo que está aconteciendo fuera de las aulas y de los libros, por lo que también debe informarse y, por supuesto, tomar posición. Jaspers insiste en que la filosofía debe estar ligada y comprometida con el presente y no sorprende que Arendt tomara como una de sus divisas en la vida y colocara al principio de *Los orígenes del Totalitarismo* la siguiente frase de Jaspers: "no someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente presente". La preocupación política es constante en la biografía y obra de Jaspers, y no extraña que Arendt dijera de él que había sido la conciencia de Alemania.

Para Jaspers, la filosofía era ante todo una responsabilidad cuyo cometido consistía en procurar respuestas a las diferentes situaciones y dramas de nuestro tiempo. Por esa razón, justo antes de finalizar en 1932 la que para muchos constituye su obra maestra, *Filosofía*, publicó un ensayo para muchos menor, meramente coyuntural, pero en verdad muy significativo, como es *La situación espiritual de nuestro tiempo*, donde Jaspers denuncia el clima prehitleriano y la crisis del momento. La masa es retratada en este texto en unos términos muy duros y su descripción aparece acompañada de adjetivos como intolerante, necia, iconoclasta, es decir, es retratada como un colectivo que pisotea todo y que causa la decadencia del espíritu y de la cultura, la ruina de la sociedad, lo que al fin y al cabo habría propiciado o facilitado el ascenso fatal del nazismo. Sin embargo, no por ello Jaspers se deja llevar por las tendencias del pesimismo antropológico tan en boga en la época y notorio en pensadores como Gustave Le Bon, Elias Canetti u Ortega y Gasset. Jaspers habla de un nihilismo que deplora y reprueba pero que no ve como ineluctable, puesto que "no es el hombre como ejemplar existencial sino el hombre como posible existencia lo que es

[21] Arendt, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 94.

digno de aprecio".[22] Y esta posibilidad, por muy reducida que sea, es aquello en lo que focalizará sus energías y esperanzas, sobre todo tras la caída del nazismo.

Jaspers se propuso, pese a reconocer el carácter utópico de este proyecto, que la filosofía existencial se convirtiese en una respuesta política y filosófica a la realidad. En primer lugar, porque la existencia (*Existenz*) ofrece una vía de escape al mero *Dasein* (*bloss da zu sein*) por medio de una trascendencia, de un superarse a sí mismo. Lo remarcable de la existencia reside en que no es determinable de antemano, que no puede ser reducida a objeto o nada general, dado que cada uno es quien decide y redecide a cada instante qué forma adoptará. La existencia, por eso, no puede ser explicada y a lo sumo puede ser aclarada (*erhellt*). Su conocimiento no es tan tajante o directo sino más bien aproximativo; sobre todo experimentado o vivenciado por cada uno. No hay un saber o un conocimiento de la existencia. Ésta es ante todo la experiencia de una libertad radical, asociado a lo excepcional, allí donde la excepción (*Ausnahme*) pasa a ser la regla, por lo que se trata de algo que nunca se cierra, que nunca se clausura. Por añadidura, este ir más allá de sí mismo debe darse en el mundo, un mundo que como demostró Kant en la *Crítica de la razón pura* tampoco es objetivable y que también depende de nuestras posibilidades, que en definitiva debe ser "conquistado" por la determinación de cada uno.

La experiencia de la existencia consiste, como la experiencia de la filosofía, en una sempiterna e irredenta búsqueda sin fin. Uno se busca porque se siente desorientado o perdido. Uno tiene un conflicto o siente un rechazo por parte de los otros, un desajuste, que lo conduce a la interioridad y a la soledad. Sin embargo, el objetivo de la filosofía de Jaspers es también superar y trascender esta soledad. La existencia filosófica se diferencia y se aparta del mundo únicamente de manera provisoria, pues luego quiere que se retorne a él. No quiere integración total, acrítica, pero tampoco una separación radical. Ambas son posturas extremas que conducen a la negación de una porción insacrificable de realidad: por así decirlo, la apoteosis del sujeto o del objeto frente al otro.

La filosofía de Jaspers no es ni pretende ser *weltlos*. Por el contrario, destaca la ambivalencia inherente al mundo, el cual comparece a la vez como posible espacio de caída o también de realización de la existencia. Por el mundo uno puede caer en la masa o en la nada, en el nihilismo, mas también alcanzar la trascendencia, porque ésta lo es sobre todo gracias a la intervención del otro. De ahí que la separación del mundo no deba perder la voluntad de comunicación y así poder volver, transformado, a él. Sólo gracias a la comunicación con el otro sería posible la auténtica comunicación con el sí-mismo (y viceversa).

No obstante, este otro no es ni puede ser un otro cualquiera: la existencia debe relacionarse con otra existencia. Y debe hacerlo en libertad: "yo no puedo llegar a ser yo mismo, si el otro a su vez no quiere ser él mismo".[23] La comunicación exige la mutua libertad, el reconocimiento recíproco (y piénsese esto también en conexión con el tipo de relación que de manera coherente estableció con Arendt). La auténtica comunicación no es

[22] Jaspers, K. *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Labor, Barcelona, 1933, p. 194.

[23] Jaspers, K. *Filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1958-1959, volumen I, p. 458.

meramente una expresión de emociones.[24] Al revés, es aquello que da nombre a una experiencia de transformación, de existencia: de mutua creación, que a veces asocia al diálogo socrático y que asocia a un *liebender Kampf* (combate amoroso). De otro modo no podrá ser una comunicación existencial, pues ésta depende de una total espontaneidad, de un verdadero fluir. "Querer sustraerse a la verdadera comunicación significa renunciar a mi ser-mí-mismo; si me sustraigo a ella me traiciono a mí mismo juntamente con el otro".[25] La soledad, en resumen, puede ser necesaria, pero al fin y al cabo no es más que un punto de partida. La primera fase de un progreso que no debe caer en el individualismo y que siempre, por definición, tiene en el otro el punto final, por lo que llega a hablar de un *simfilosofar o cofilosofar* (*mitphilosophieren*).

La filosofía no aparece así pues como un corpus de documentos sino como una actitud ante la vida, como una respuesta al mundo o a la realidad que nos circunda. No es patrimonio de nadie en concreto ni mucho menos de un cuerpo de especialistas. Además, hay una preocupación o una vocación hacia el otro, por convertir el prójimo en próximo. Con todo, hay que precisar que hasta ese momento no se puede hablar de una filosofía propiamente política. *La situación espiritual de nuestro tiempo* es más bien una crítica social. Las reflexiones puramente políticas llegarán después de asistir al horror del nazismo. Como apuntó Dolf Sternberger, Hitler cambió a todos y un nuevo Jaspers emergió de la oscuridad (*Verborgenheit*) de la opresión.[26] El inicio de este periodo coincide además con el reencuentro de Arendt, después de un período de 12 años sin saber prácticamente nada el uno del otro y tras el cual Jaspers, como le notifica, se la encuentra como una reputada y reconocida experta en cuestiones políticas.

Probablemente los tres escritos principales acerca de la política escritos por Jaspers son *La cuestión de la culpa*, *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* y *Libertad y reunificación*, aunque también se podría incluir el tardío *¿Hacia dónde se dirige Alemania?*, escrito solamente tres años antes de su deceso. En el primero de estos títulos, que por cierto redacta después de haber leído y encomiado el artículo *Culpa colectiva* de Arendt, se plantea la porción de culpa que corresponde al pueblo alemán en todo lo que ha sucedido. Para ello, desarrolla una tipología con los cuatro tipos de culpa que puede haber (criminal, política, moral y metafísica). Jaspers quería reflexionar acerca de lo que había significado la etapa del nazismo, pero también se interrogaba cómo poder volver a formar una comunidad política, para lo cual apelaba a su ideal de comunicación como un elemento necesario. El libro, inicial y oficialmente aclamado, recibió con el tiempo cuantiosas críticas y amenazas que le condujeron a la decisión de abandonar Alemania y radicarse en Basilea. Lamentablemente, después del exilio interior padecido por el nazismo se sintió forzado a recurrir al exilio exterior.

[24] Jaspers distingue en este sentido entre las palabras *Kommunikation* y *Mitteilung*, donde ésta aparece como una forma degradada o simplificada de comunicación.

[25] Ibid., p. 459.

[26] Sternberger, D. "Jaspers und der Staat", en Piper, K (ed.). *Karl Jaspers Werk und Wirkung.* Piper. München, p. 134.

La bomba atómica y el futuro de la humanidad ha sido calificada en numerosas ocasiones como la primera obra filosófica importante que se preocupa por cuestiones como la destrucción humana del planeta, en este caso por culpa de las consecuencias devastadoras que desencadenaría el estallido de la Guerra Fría. Jaspers reprocha en este extenso tratado el comportamiento de ambos bandos, tanto el capitalista como el comunista, pero también carga las tintas contra la ONU, entre otras cosas porque considera que su funcionamiento no es nada eficiente ni tampoco democrático. Insiste además en que hay que evitar la guerra a toda costa, por los peligros que pueda ocasionar, y en un giro jaspersiano característico, no exento de ingenuidad, subraya que hay que apelar a una suerte de suprapolítica (que reemplace la enemistad por la colaboración) así como buscar la transformación del hombre. Tan sólo por la metamorfosis del hombre en un ser distinto, en alguien libre y entregado a la razón (*Vernunft*) se podrían resolver las amenaza suscitadas por el armamento nuclear: naturalmente, una razón en el sentido kantiano, contrapuesta al entendimiento (*Verstand*), pues Jaspers asocia este último a una forma de razón acrítica, instrumental y científica.

Finalmente está *Libertad y reunificación*, desde donde denunció el nacionalismo alemán oculto detrás del gobierno del canciller Konrad Adenauer. En este texto critica sobre todo la prioridad política por conseguir la reunificación de las dos Alemanias, lo que servía para desviar o no arrostrar temas más relevantes que en su opinión impedían la implantación de una verdadera democracia. Jaspers enfatizó que no había necesidad alguna de reunificación y que esta cuestión tan sólo podía ser dirimida mediante la autodeterminación de los pueblos, añadiendo que los derechos históricos no tienen ninguna validez en política. Como es obvio, en plena Guerra Fría y poco después de la traumática partición de Alemania, todo esto desencadenó un sonoro escándalo en su país de origen y las críticas, vituperios y amenazas contra Jaspers se multiplicaron de nuevo. A la vista de los hechos, el pensador alemán optó finalmente por renunciar incluso a su nacionalidad original.

Así pues, Jaspers se preocupó por los problemas candentes de su tiempo y, como Arendt, tampoco tuvo miedo en afrontar las consecuencias procedentes de las controversias que se desataron como efecto de sus reflexiones. Ambos pensadores pueden ser considerados como unos autores polémicos. Sin embargo, el pensamiento de Jaspers se movía en una dimensión distinta a la de su alumna. Él desarrolló una filosofía preocupada por lo político, pero que en términos de Arendt no sería propiamente una filosofía política. Como ejemplo, los tres libros mencionados más arriba, los cuales examinan cuestiones políticas contemporáneas, si bien no pueden ser considerados en sentido estricto libros de filosofía y, por añadidura, sólo están tangencialmente relacionados con su pensamiento filosófico. Habermas señaló en este sentido que el Jaspers político era un buen lector de diarios pero no un pensador o filósofo original.

En opinión de Arendt, Jaspers, pese a su vocación por las problemáticas del presente y a su abierto y decidido compromiso por la política, habría desarrollado una filosofía que a fin de cuentas se quedaría a las puertas de la filosofía política. Esta percepción se concreta en el paso que ella realiza entre el texto de 1946 que lleva el título de "¿*Qué es la filosofía de la existencia*?" y la conferencia *"La preocupación por la política en el reciente*

pensamiento filosófico europeo" de 1954.[27] En el primero elogia sin reparos los meritorios intentos de Jaspers por superar y trascender los límites de una filosofía recluida en el ensimismamiento como la de Heidegger y sintomáticamente compara la figura de Jaspers con la de Sócrates. En la segunda denuncia la incompatibilidad u hostilidad tradicional entre la filosofía y la política (donde incluye explícitamente a Heidegger) pero también reconsidera sus apreciaciones sobre el pensamiento de Jaspers. Pese a seguir valorando lo señalado previamente y subrayar la confianza de su proyecto en la razón, en una razón abierta a los demás y que constantemente duda de sí misma, de todos modos le reprocha que no haya sido capaz de superar sus restos de individualismo al ser incapaz de pensar desde una auténtica pluralidad. En sus palabras:

> Las limitaciones de la filosofía de Jaspers en términos políticos se deben esencialmente al mismo problema que ha afectado como una plaga a la filosofía política casi a lo largo de toda su historia. Pertenece a la naturaleza de la filosofía el ocuparse del hombre en singular, mientras que la política no podría siquiera concebirse si no fuera porque los hombres existen en plural.[28]

La idea de existencia de Jaspers está orientada hacia la superación de la soledad y requiere de la presencia del otro. Con todo, este otro, o la comunicación por la que se muestra, aparece después, en un segundo momento.[29] La pluralidad, por lo tanto, no sería la experiencia originaria o primordial; cabe recordar en este contexto que Arendt enfatizó, al principio de *¿Qué es la Política?*, que la política no nace en los hombres, sean los individuos o el *zoon politikón* aristotélico, sino completamente fuera de ellos, en el *entre* (*Zwischenraum*).[30] Además, en lo que es una crítica no explícita pero bastante obvia a Jaspers, insiste en *La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo* en que la relación dual yo-tú, la relación meramente dialógica, no basta para comprender ni agotar la pluralidad o la especificidad de lo político. Se trata de una apreciación que expone entonces y que retoma veinte años más tarde, en la parte final de la voluntad de su obra póstuma, *La vida del espíritu*. Allí indica que el diálogo no es el paradigma de la política, dado que éste se tiende con otro, a lo sumo otro sí mismo y por lo general en una esfera como la de la intimidad, que en ningún momento puede alcanzar al nosotros. En Arendt, el diálogo es una figura que se muestra fundamentalmente bajo el rostro de una conversación silenciosa que uno tiende consigo mismo, que se confunde con la actividad del pensar y que adquiere su modelo en el que Sócrates tenía con su *daimon*. El pensar, tal como ella lo expresa, aparece ciertamente como un indicador de la pluralidad, mas no como su verdadera materialización. Por lo tanto, el pensar es incapaz de reproducir la experiencia fundamental de la política.

[27] Ambos se encuentran en Arendt, H. *Ensayos de comprensión, 1930-1954*. Op. cit.

[28] Arendt, H. *Ensayos de Comprensión*, 1930-1954. Op. cit., p. 535.

[29] Sintomáticamente escribe Jaspers en la primera parte introductoria de *El problema de la culpa*, por cierto no incluida en la traducción al castellano, lo siguiente: "Quiero hablarles de nuestra situación, y para ello les ahorraré constantemente lo inmediatamente actual, que como política concreta no es ni debe ser nuestro tema. Lo que queremos considerar (*besinnen*) es una condición (*Voraussetzung*) precedente a nuestro juicio político". *Die Schuldfrage*. Lambert Schneider. Heidelberg, 1946, p. 14.

[30] Arendt, H. *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 1997, p. 45s.

> La libertad política sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana, siempre bajo la premisa de que esta esfera no sea simplemente una expresión del dual yo-yo a un Nosotros plural (…). Hemos visto que, en circunstancias excepcionalmente propicias, este diálogo puede ser extendido a otro, en la medida en que, como dijo Aristóteles, un amigo es «mundo». Pero en este caso no puede alcanzar el Nosotros, el verdadero plural de la acción. (Un error bastante habitual entre los filósofos modernos que subrayan la importancia de la comunicación como una garantía de verdad –en especial Karl Jaspers y Martin Buber, con su filosofía del yo-tú– es creer que la intimidad del diálogo (…) puede ser extendida y llegar a ser paradigmática para la esfera política.[31]

Por eso, y a pesar de que el pensar constituya una experiencia esencial para Arendt y para su concepción de la política (no hay que olvidar que la *Gedankenlosigkeit*, la ausencia del pensar, es uno de los principales atributos de la banalidad del mal que permiten la posibilidad de que existan personajes tan funestos como Eichmann), la autora alemana pone énfasis en todo momento en que el pensar no es una acción, sino más bien una actividad.

En conclusión, Jaspers puede ser visto como un pensador que, en opinión de su fiel amiga y alumna, articula una filosofía que supera la soledad y que despliega un pensamiento que le permite escapar de una filosofía del ensimismamiento (*self-ness*) como la de Heidegger. Sin embargo, no llega a ser una filosofía propiamente política porque sigue enmarcado dentro de un pensamiento que parte del hombre y no de los hombres en tanto que pluralidad. En otras palabras, lo político en Jaspers no llega a ser suficiente o verdaderamente político para Arendt. Y es probable que esta fuera la razón de que su idea de comunicación (más ética que política) no arraigase en la filosofía de ésta, a pesar de que algunas de sus características se aproximan o coinciden con las enarboladas por la autora alemana. El pensamiento de Jaspers pudo suponer un estímulo para que Arendt pudiera desmarcarse de uno en teoría tan *weltlos* como el de Heidegger (un pensamiento del que sin embargo no se desprenderá del todo, que es fácil de detectar de manera explícita o implícita en buena parte de su obra y del que también se reapropiará productivamente a su manera) pero que no la dejó del todo satisfecha y que, pese a tomar muchos elementos aislados de su filosofía, decidió transformar o sobrepasar para elaborar una filosofía política propia y original.

Jaspers fue una autoridad filosófica para Arendt, y con su vida también lo fue desde un punto de vista moral. Con su pensamiento, con su conducta, con ese ideal de razón, libertad y sobre todo comunicación que vertebró tanto su obra como su vida, supuso una referencia indispensable para Arendt y le mostró un ejemplo de cómo la filosofía podía (o debía) posicionarse en contra de la soledad y cómo podía salir de la torre de marfil de la contemplación para salir a responder con acierto los problemas de la realidad. Aunque para lograrlo ella misma tuvo que salir de la filosofía de Jaspers y forjar una filosofía original como la que nos legó, una filosofía donde no solamente el horizonte fuera político, sino donde también lo fueran sus cimientos.

[31] Arendt, H. *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 434.

La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva[1]

The Fact of Poverty and Hegel's Conception of Right as Reflexive Ethicality

Andrew BUCHWALTER

University of North Florida

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.002

Recibido: 23/09/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

El presente artículo pretende demostrar que la pobreza no es un fenómeno aislado a la concepción de derecho en la *Filosofía del derecho* de Hegel sino que juega un rol fundamental en el proyecto justificativo de dicha obra. La realización de derecho está ligada directamente a la idea de libertad, y esta a su vez, a un orden ético que debe

[1] Trad. Beatriz PALACIOS. Abreviaturas:

FE:.Hegel, G.W.F., "La Filosofía del Espíritu. 3ª parte", *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* ed. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997

NRPS: Hegel, G.W.F., *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right, Heidelberg 1817-1818 with Additions from the Lectures of 1818-1819*, Berkeley, University of California Press, 1995

PFD: Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho,* tr. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999

VRP: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1973

VRPHe: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Philosophie des Rechts* 1819/20, ed. Dieter Henrich, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

VRPHo: Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, ed. Hansgeorg Hoppe, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2005

reconocer a la plebe y no privarla de derechos. Es por esto por lo que la pobreza afecta de forma directa a la concepción del derecho dado que si no se reconoce a la plebe como libre, no existe el derecho como tal.

Palabras clave: Corporación, Derecho, Eticidad reflexiva, Hegel, Justicia, Libertad, Plebe, Pobreza, Privación del derecho, Sociedad.

Abstract:

This article tries to demonstrate that poverty is not a phenomenon isolated from the conception of right in Hegel's *Philosophy of Right*, but a fundamental player in that work's justificatory project. The realization of right is directly tied to the idea of freedom, which in turn is linked to an ethical order that must recognize the rabble, not deprive them of their rights. Poverty directly affects the conception of right because if the rabble is not recognized as free, right as such no longer exists.

*Keywords***:** Corporation, Freedom, Hegel, Justice, Poverty, Rabble, Reflexive ethicality, Right, Rightlessness, Society.

Hegel es bien conocido por la atenta y premonitoria explicación de la pobreza que expone en la sección de la sociedad civil en la *Filosofía del derecho*. Allí, entre otras cosas, deja claro que, en contra de lo que piensan Adam Smith y otros economistas políticos, la pobreza y el empobrecimiento no son subproductos fortuitos sino inevitables de las modernas sociedades industriales, que están atrapadas por los ineludibles ciclos de superproducción y subempleo. En contra de los economistas políticos que defienden la "neutralidad de los mercados libres", afirma además que la pobreza es tanto el producto de la avaricia de los ricos como una función de las condiciones económicas objetivas.[2] Incluso sostiene, anticipándose a análisis científico-sociales más recientes, que la pobreza en las sociedades modernas debe entenderse no solo como una forma de marginación social, sino también como un fenómeno psicológico o cultural que afecta profundamente a la autoimagen y a la autoestima de los pobres modernos. Al desarrollar este último punto, categoriza, como ya se sabe, a estos pobres como la plebe (*Pöbel*), concepto que preanuncia el proletariado de Marx pero que se distingue de éste por su mayor extensión, abarcando del mismo modo las experiencias de los pobres y de los ricos.

A pesar de la profundidad de este tema, no se ha considerado que la discusión acerca de la pobreza juegue un papel importante en el proyecto general de la *Filosofía del derecho.* Según dice Shlomo Avineri: "En el fondo, Hegel no tiene mucho más que decir acerca del problema de la pobreza salvo que es "uno de los problemas más preocupantes que inquietan a la sociedad moderna. En ninguna otra ocasión ha dejado Hegel un problema de esa forma."[3i] Karl Löwith ha ido incluso más allá, afirmando que el proyecto general de Hegel fracasó principalmente porque no obtuvo respuesta a "la pregunta de cómo controlar la pobreza causada por la riqueza."[4i]

[2] MacGregor,David, *Hegel, Marx, and the English State*, Toronto, University of Toronto Press, 1996, pp. 73-76.
[3] Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 154.
N. del T: De aquí en adelante, todas las citas que presentan el símbolo "i" son traducciones propias del traductor.
[4] Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche,* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1964, pp. 240-241.

Preocupaciones como esta no carecen de mérito ya que el mismo Hegel es conocido por señalar las dificultades que las sociedades modernas tienen a la hora de relacionar el problema de la pobreza consigo mismas. Esto puede verse en su célebre afirmación: "Se manifiesta aquí que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil no es *suficientemente rica*, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe" (PFD§245). Hay quien intentaría abordar el problema a través de una regulación estatal, pero estas soluciones son siempre contraproducentes. Los programas de trabajos públicos son insatisfactorios porque pueden contribuir al exceso de bienes que forma parte del problema, dice Hegel. Por el contrario, la ayuda estatal directa es también problemática dado que puede contribuir al problema de la plebe en sí mismo al minar el principio de autosuficiencia que es fundamental en el *ethos* de la sociedad civil moderna. La sociedad industrial debe tratar de solucionar sus problemas esforzándose por encontrar nuevos mercados en el extranjero y a través del comercio exterior. Sin embargo, Hegel se da cuenta de que esto contribuye al colonialismo, el cual reproduce con exactitud las desigualdades que se dan en las sociedades modernas pero de nuevas formas. El colonialismo también lleva al conflicto entre los estados, a esa la belicosidad con la que Hegel concluye la *Filosofía del derecho*. De este modo, prestar atención al fenómeno de la pobreza moderna, y ya encontrar una solución, parecería tener poco lugar sistemático en una doctrina del derecho que se basa en la encarnación progresiva de la libertad en el mundo.

En este ensayo pongo en tela de juicio este punto de vista. Sin embargo, mi intención no es principalmente argumentar que Hegel sí propuso una "solución" política al problema de la pobreza moderna, pese a que considero que esas soluciones políticas están presentes en su obra.[5] En lugar de eso, me centro en lo que considero una cuestión mucho más básica: el lugar que ocupa la pobreza en el programa y la estructura general de la *Filosofía del derecho*. En contra de la visión de que Hegel fracasa al otorgar un "status teórico" a la pobreza y a los problemas asociados a ella,[6] afirmo que dicho fenómeno es fundamental en el programa básico de la *Filosofía del derecho* y que supone un esfuerzo justificativo a la hora de explicar la idea del derecho, entendida como la realización de la libertad en el mundo. Además, sostengo que los conceptos de "derecho" y de "derechos" que Hegel sugiere en esta obra no son completamente inteligibles si no se presta atención a la recepción y a la respuesta que él da al problema de la pobreza.

En el esfuerzo anteriormente citado es importante prestar atención al concepto de "privación del derecho" (*Rechtlosigkeit*). "Privación del derecho" es el concepto que Hegel propone para englobar al fenómeno de la pobreza en las sociedades modernas, tanto en sus dimensiones culturales como legales. El cometido de la *Filosofía del derecho* es la realización objetiva del concepto del deber, pero ese cometido no puede desempeñarse sin abordar la realidad de la existencia social de la pobreza y la "privación del derecho" que implica; de hecho, (al menos) la rehabilitación y la dispersión conceptual del fenómeno de la pobreza son la parte esencial y la realización objetiva del derecho. A este respecto, la "solución" que Hegel propone al problema de la pobreza, también es una solución a la problemática representada por el proyecto justificativo de la *Filosofía del derecho* en sí misma.

[5] Anderson, Joel "Hegel's Implicit View on How to Solve the Problem of Poverty: The Responsible Consumer and the Return of the Ethical to Civil Society", *Beyond Liberalism and Communitarianism*, ed. Robert R. Williams, Albany NY, SUNY, 2001, pp. 185-206.

[6] Wartenberg, Thomas, "Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society", *Philosophy and Social Criticism 8*, 1981, p.176

Desarrollo este punto principalmente a través del análisis de la idea de "corporación" que propone Hegel, ya que en este punto concluye el análisis del ámbito de la moderna sociedad civil (lugar dónde se sitúa su consideración de la pobreza) e inicia la transición hacia la explicación de una auténtica forma de gobierno. Hay varios aspectos en los que la corporación es importante para el concepto de derecho realizado, pero el más importante es el presagio de una noción de derecho como *eticidad reflexiva*– algo que Hegel desarrolla completamente en su interpretación del estado o en lo que debe ser llamado, más propiamente, comunidad política[7]. Entendiéndolo como una eticidad reflexiva, el derecho denota las prerrogativas de los miembros de una comunidad política que colectivamente prestan atención a las condiciones de la misma comunidad política. A este respecto, presento a un Hegel que se adhiere a una noción republicana del derecho, pero una noción que debe entenderse abiertamente con el fin de dar cabida no solo a derechos políticos sino también a la libertad y a los derechos sociales, que son puestos en tela de juicio por la pobreza moderna.

Mi ensayo se divide en seis partes. En la primera, se harán observaciones generales y abreviadas sobre los conceptos hegelianos de "derecho" y "libertad realizada"; en la segunda parte se examinará la centralidad de la moderna sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) para la realización de los conceptos anteriormente mencionados; en la tercera parte, se considerará cómo la pobreza moderna, conceptualizada en la categoría de "privación del derecho", mina esa realización; la cuarta parte habla sobre cómo la pobreza implica una actitud de antagonismo por parte de los pobres dirigida a la reforma social y al enfrentamiento con la sociedad y sus propios estándares; en la quinta parte se abordará cómo Hegel, con la idea de "corporación", propone el concepto de *eticidad reflexiva* formulado en respuesta al problema de la pobreza moderna y la "privación del derecho" que esta implica –una situación que contribuye tanto a la mayor realización del derecho como al programa justificativo de la *Filosofía del derecho*; por último, en la sexta parte se relacionará brevemente el concepto hegeliano de la *eticidad reflexiva* con la noción de solidaridad cívica que Jürgen Habermas desarrolla en respuesta a la crisis económica europea actual.

1. Derecho y el concepto y la realidad de la libertad

Conforme a la tradición iusnaturalista moderna, Hegel entiende el "derecho" como un concepto normativo basado en los principios de la libertad y de la libre voluntad. Sin embargo, al contrario que dicha tradición, Hegel no entiende el concepto de "derecho" como un principio abstracto contrapuesto a las condiciones de su encarnación institucional. Para Hegel, el "derecho" connota la idea de libertad, donde una idea- y aquí recurre a la tradición del realismo conceptual que se remonta hasta Platón– es un concepto o principio ligado a su realización. Así pues, el principio de libertad alcanza el estatus de "derecho" solo cuando está integrado en un orden estructural comprometido con el reconocimiento del derecho y sus demandas. Un derecho es, en realidad, "la *existencia* de la *voluntad libre*" (*Dasein des freien Willens*) (PFD §29).

[7] Para prevenir una confusión, el concepto de reflexividad que se utiliza en este ensayo no debe identificarse directamente con la categoría de reflexión que Hegel aborda en la "Wesenslogik" de *La Ciencia de la lógica.* En vez de eso, el término reflexividad, tal y como lo uso aquí, se basa en las categorías del "Begriffslogik", y en la idea del mismo *Geist,* entendido como una sustancia que es sujeto de sí misma.

Algo parecido puede decirse al hablar del concepto de personalidad autónoma, el principio que rige el concepto de libre voluntad sustenta el concepto de "derecho". Hegel apuntala que este es un concepto "inherente en la esencia de cada hombre"[i] (Hegel 1985: 75) y, aún así, ni es partidario de una concepción histórica de los derechos, ni afirma la condición prepolítica de la libertad vinculada a la tradición iusnaturalista moderna. Esto es imposible, *inter alia*, por la idea de una personalidad autónoma, la cual, desde su punto de vista, presupone y exige la expresión en un sistema legislativo existente. Hegel interpreta la autonomía intersubjetivamente, como un "ser en sí mismo" en la alteridad, o un *Bei-sich-selbst-sein*. Una explicación exhaustiva de la intersubjetividad que ha sido alcanzada depende de que se constituya una comunidad legislativa y política jurídicamente comprometida con los principios del respeto y la reciprocidad.[8] Por un lado, la personalidad autónoma depende de un orden social que reconoce y apoya esa autonomía. Por el contrario, ese orden en sí mismo depende de individuos que reconocen su autoridad y actúan en consecuencia. Solo en una comunidad ordenada legalmente el individuo es "reconocido y tratado como un ser *racional,* como un ser libre, como una persona; y dicho individuo, por su parte, se hace merecedor de ese reconocimiento venciendo al estado natural de su autoconsciencia y obedeciendo algo universal, la voluntad que es su esencia y su realidad, la ley; de esta forma, actúa con los demás de una forma universalmente valida, les reconoce –tal y como desearía que le reconocieran a él– como seres libres, como personas"[i] *(*FE §432). No es una coincidencia que Hegel interprete el principio de la personalidad autónoma aludiendo a un imperativo legal: "*sé una persona y respeta a los demás como persona*" (PFD §36) es un *mandamiento de derecho*. Hegel podría continuar con la noción aparentemente abstracta de la personalidad autónoma, pero una consideración adecuada de la persona en sí depende de un sistema de relaciones legislativas desarrollado.

2. La moderna sociedad civil y la realización histórica de la libertad y del derecho

Al afirmar que el significado y la realidad de los derechos están ligados a las condiciones de pertenencia social, Hegel no sostiene que cualquier tipo de pertenencia comunitaria sea aceptable. Lo que de verdad se necesita es una comunidad que pueda cumplir adecuadamente los requisitos marcados por los derechos. Históricamente, Hegel reivindica que dichos requisitos se alcanzaron, al menos, mínimamente con la sociedad moderna y, en particular, con la moderna sociedad civil *(bürgerliche Gesellschaft)*. La moderna sociedad civil manifiesta un "sistema de dependencia multilateral" (PFD §183), que también ha sido enjuiciado por teóricos de la economía política, y facilita, en múltiples aspectos, las condiciones para la concreta realización y encarnación de un sistema de derecho.

En primer lugar, la moderna sociedad civil permite y promueve la afirmación de una verdadera explicación de los derechos humanos. Antiguamente, los individuos podrían haber sido capaces de reclamar sus derechos en virtud de unas consideraciones que se basaban en un estatus particular, por ejemplo su clase social, su origen familiar o étnico, su posición social o su género. Sin embargo, Hegel explica que, en la sociedad moderna, se reconoce al individuo, por lo menos en principio, en virtud de su humanidad, simple y

[8] Hinchman, L.P., "The Origin of Human Rights. A Hegelian Perspective," *The Western Political Quarterly* 37:1, 1984, pp. 7-31; Smith, S.S., *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context,* Chicago, Chicago University Press, 1989, en particular pp. 57-97; y Taylor, C, "Atomism", *Philosophical Papers 2,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 187-210.

llanamente (PFD §124). Puesto que un sistema de intercambio comercial funciona mejor hasta el punto en el que los individuos, para mejor o para peor, son valorados simplemente por sus contribuciones económicas y cuantitativas, sin tener en cuenta otras consideraciones de estatus; la sociedad civil permite la realización del derecho como un principio universal, de hecho, como un principio uniforme de humanidad. No es una coincidencia que Hegel promoviese su afirmación acerca de la universalidad de los derechos solo en su discusión de la sociedad civil, aquí dice: "Pertenece a la cultura, al *pensar* como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona *universal*, en lo cual *todos* somos idénticos. *El hombre vale porque es hombre* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano" (PFD §209). La moderna sociedad civil facilita las condiciones para la realización de una noción de derecho en la que "el individuo *como tal* tiene un valor infinito," y en el sentido en el que la libertad constituye "la realidad efectiva de los seres humanos- no porque la *tienen*, como hombres, sino porque lo *son*" (FE §482).

La sociedad civil es también importante para Hegel dado que aclara la naturaleza vinculante de los derechos. Un rasgo distintivo de la moderna sociedad civil es su carácter obligatorio. Dado que la naturaleza de la moderna sociedad industrial es compleja, diferente e interdependiente, los individuos pueden buscar ahora un sustento como miembros de dicha sociedad. La sociedad civil es "el enorme poder que se adueña del hombre y le exige que trabaje para ella" (PFD §238). De hecho, la vida misma depende de esa colectividad de miembros. Pero, como tiene ese carácter obligatorio y existencial, ser miembro de la sociedad civil también implica algunos derechos, e incluso esos derechos implican a su vez obligaciones específicas. "El individuo ha devenido *hijo de la sociedad civil,* que tiene exigencias con él, del mismo modo que él tiene derechos sobre ella…. La sociedad civil debe proteger a sus miembros, defender sus derechos, tanto como los individuos están obligados a respetar los derechos de ella" (PFD §238A).

La sociedad civil aclara qué es lo que se considera un derecho. Girando en torno a la particular necesidad de satisfacción, las sociedades modernas conceden un lugar especial a los derechos *negativos:* aquellos que garantizan "la total seguridad de la persona y la propiedad" (PFD §230). El sistema de justicia institucionalizado con la sociedad civil asegura el reconocimiento del principio que Hegel asocia con el derecho abstracto de las personas: "*no lesionar* (*verletzen*) la personalidad y de lo que ella se sigue" (PFD §38).

Según Hegel, se espera que la sociedad civil también garantice la seguridad de algunos derechos *positivos,* aquellos que facilitan la autorrealización personal de los individuos y las libertades que, presumiblemente, la sociedad civil actualiza (LNRPS §118). Dado que el sustento y la existencia de los individuos dependen de la pertenencia a la sociedad civil, la sociedad a su vez tiene la obligación de suministrar los recursos -como la subsistencia, la salud, la educación y la vivienda- posibilitando a los individuos a actuar de forma efectiva como miembros de la sociedad. El sistema de interdependencia que constituye la sociedad civil es tal que "debe asegurar la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el *bienestar particular* sea tratado *como derecho y realizado"* (PFD §230). Además, como el derecho a la vida -el cual es "absolutamente esencial"[i] (NRPS §118)- se presupone en la protección de los derechos negativos de la persona y la propiedad, Hegel fija una medida de prioridad para los derechos positivos.[9]

[9] Vieweg, K, *Das Denken der Freiheit. Hegels ´Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2012, p. 319.

Asimismo, la sociedad civil hace surgir los derechos políticos, aquellos que capacitan a los individuos a participar en los esfuerzos colectivos que pretenden definir y dar forma a las condiciones de su existencia común. Para garantizar su seguridad, dichos derechos están completamente articulados de forma apropiada, no en la misma sociedad civil, sino en el estado o en la comunidad política. Sin embargo, la idea de los derechos políticos está vinculada a la necesidad de oportunidades de completa pertenencia que han sido establecidas con la sociedad civil. La completa explicación de la reciprocidad de derechos y deberes articulada por la sociedad civil también implica esta idea de los derechos políticos. Estos también se vinculan con la explicación de la intermediación compleja y de gran alcance entre el individuo y la comunidad que se facilita a través de la sociedad civil. La sociedad civil promueve "el punto de vista del derecho, en el que los individuos tienen el derecho de administrar sus recursos"[i] (NRPS §141).

3. Pobreza, "privación del derecho" y las patologías de la moderna sociedad civil

Decir que la moderna sociedad civil provee el marco para la explicación de los derechos humanos no significa que ella misma represente la completa realización de dichos derechos. La reivindicación de Hegel se sustenta en el hecho de que la sociedad civil proporciona solo una explicación "formal" de los derechos humanos universales (FE §529), una explicación que en realidad no reconoce la totalidad de derechos que introduce, que no acepta a todos sus miembros como titulares de los derechos y que no favorece el desarrollo de una comunidad de derechos humanos. De hecho, tal y como puede verse en su funcionamiento real, la sociedad civil engendra una serie de patologías que no solo fracasan al afirmar el completo desarrollo de los derechos humanos, sino que contribuyen a su rechazo. Aquí es fundamental el tema de la pobreza, que Hegel juzga como un rasgo estructural y un subproducto inevitable de la operación de las sociedades de mercado (VPRHe: 193). La pobreza es especialmente importante ya que pone de manifiesto la conexión que existe entre la sociedad civil y el fenómeno de la "privación del derecho" *(Rechtlosigkeit)*, que para Hegel está interrelacionado con la moderna vida social.

La explicación de la pobreza en las sociedades modernas de Hegel es conocida. Las sociedades de mercado, impulsadas por el deseo de los individuos de maximizar la riqueza, provocan ciclos marcados por grandes altibajos donde la superproducción da lugar al despido y al subempleo. En este sentido, las sociedades modernas engendran una subclase empobrecida que se estanca y permanece en su condición, privada de recursos económicos e incapaz de buscar apoyo en la extensa estructura económica familiar de las sociedades tradicionales; así, los pobres no pueden evolucionar socialmente, no tienen oportunidades y necesitan adquirir destrezas para recuperar o alcanzar un lugar en la vida económica de la sociedad (PFD §241). Pero la forma en que Hegel comprende lo que es la plebe (*Pöbel*), término que utiliza para dar nombre a esta subclase, no se basa principalmente en la necesidad material, sino que centra su atención en la pobreza como un fenómeno psicológico que se basa en una mentalidad de alienación y degradación. Para empezar, los pobres modernos muestran una falta de amor propio y de autoestima. No solo la pérdida del trabajo impide al individuo sentirse autosuficiente, aspecto fundamental del espíritu de pertenencia en las sociedades modernas, sino que los pobres también son conscientes de que carecen del reconocimiento social que es esencial para una comunidad que se basa en el funcionamiento y en la comerciabilidad del esfuerzo individual. Además, en la medida en que los pobres aprecian su falta de reconocimiento social, ellos, a su vez, dejan de reconocer la sociedad, no sólo mediante la envidia y el resentimiento, ni mediante la ira

hacia a la riqueza, sino mediante una relación de enfrentamiento con la sociedad como un todo, ya sea rechazando el trabajo y el principio de rendimiento u oponiéndose al orden social en sí mismo.

En cuanto al concepto de "derecho", la pobreza priva a los individuos de los derechos de los que, supuestamente, disfrutan como miembros de sociedades modernas. En primer lugar, la pobreza pone en cuestión los derechos negativos que garantizan la seguridad del individuo y de la propiedad. No se puede decir que los pobres tengan derechos negativos ya que carecen de propiedad y de identidad puesto que está última, para Hegel, depende directamente de la propiedad. Además, la pobreza pone en duda la existencia de los derechos positivos porque, a pesar de las garantías implícitas en la sociedad civil moderna, los pobres carecen de trabajo, salud, subsistencia, bienestar y en última instancia de la vida en sí misma. Finalmente, los pobres tampoco gozan de derechos políticos. Están excluidos de participar en las reuniones que dan forma colectivamente a la vida social y política ya que no tienen el capital y los recursos necesarios (educación, destrezas, vestimenta, salud). Los pobres carecen de los derechos que se merecen formalmente en todos los sentidos.

Sin embargo, Hegel no piensa que los pobres no tengan, en realidad, derechos. Hace una distinción mucho mayor, que es la que sustenta su apelativo de plebe, y dice que los pobres se distinguen del resto porque *saben que* carecen de derechos. No solo los pobres se dan cuenta de que no tienen los derechos que formalmente se merecen; se perciben a sí mismos como individuos privados de los derechos efectivos que posibilitan la pertenencia a una sociedad culturalmente definida mediante un compromiso con los principios de la autosuficiencia económica; y puesto que no se les reconoce de forma adecuada como miembros de la sociedad civil, en la que la pertenencia está ligada al estatus de titular de los derechos, los pobres se sienten desposeídos de la sociedad en sí. Todos estos factores contribuyen a lo que, para Hegel, más caracteriza al pobre, el "sentimiento privación del derecho"[i] (*Gefühl der Rechtlosigkeit)* (VPRHo §244).

Debe enfatizarse que, para Hegel, los pobres no tienen todos los derechos. Sin embargo, tampoco sugiere que los pobres estén completamente privados de la posibilidad de pertenencia a una comunidad política organizada. Su argumento, una vez más, es que la naturaleza de la pobreza moderna es tal que ni ellos mismos ni la sociedad consideran que los pobres tengan los derechos que, sin embargo, tienen derecho a tener. (PFD §244A). Los pobres sufren el "no reconocimiento de derecho"[i] (VPRHe: 196). De hecho, la mentalidad de la plebe que tienen específicamente los pobres modernos consiste en el simple conocimiento de una "discrepancia" entre los derechos que se tienen y los derechos que se pueden tener (VPRHe: 195). El fenómeno de la plebe articula "el conocimiento de la privación del derecho en la hipótesis del derecho"[i] (VPRHo §244).[10] El particular sentimiento de alienación que sienten los pobres consiste en no ser considerados, por ellos mismos o por otros, miembros de una sociedad a la que, en realidad, pertenecen. Para los pobres, la pertenencia social adopta la forma de una negación de dicha pertenencia social.

4. La privación del derecho, "la íntima indignación" y la reforma social

Esta cuestión tiene relación con la actitud de enfrentamiento que manifiestan los pobres en respuesta a su marginación social. Hegel denomina esta actitud "la íntima indignación" (*innere Empörung*) (PFD §244R), la cual adopta, *inter alia*, formas de comportamiento cada vez más ilegales. El orden social, al hacer que los pobres se sientan privados de todo

[10] Ruda, F, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ´Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Konstanz, Konstanz University Press, 2011, pp. 99-104.

derecho, conduce a que estos "se conviertan a sí mismos en individuos sin derecho"[i], situándose fuera de la ley (VPRHo §244). En su forma más radical, esta actitud se traduce en la resistencia activa ante el orden legal y político. Esta respuesta, provocada por la "injusticia" (*Unrecht*) que la sociedad moderna ha cometido contra los pobres (PFD §244A), adopta una "forma de derecho"[i] (VPR 4, 609f), el derecho a rebelarse (*Recht zum Aufstand*).[11]

Sin embargo, es importante dejar claro que Hegel no está pidiendo la total eliminación o el derrocamiento del orden social existente. Esta labor, que asigna Marx al proletariado, [12] se cree, a veces, que caracteriza la propia ideología de Hegel.[13] Pero, en realidad, el derecho a la resistencia es, para Hegel, más reformador que revolucionario: sirve para hacer frente al orden social con las propias normas y los estándares que se encuentran implícitos en él. A este respecto, el derecho a la resistencia es parte de una filosofía práctica que se concibe como un esfuerzo para actualizar y hacer avanzar una concepción del derecho existente y ya promulgada.[14]

Decir que la resistencia está principalmente dirigida a la reforma y no a la revolución, no implica que sea una tarea menos exigente. Todo lo contrario, la reforma plantea un gran desafío. La experiencia de los ricos, y no sólo la de los pobres, es fundamental en el análisis que Hegel hace de la plebe. Los ricos serían aquellos que él denomina la "plebe adinerada"[i] (VPRHo §244), individuos cuya avaricia contribuye al aumento de la desigualdad material y cuya actitud despreocupada y desdeñosa deshumaniza a los pobres. Por si fuera poco, los ricos contribuyen significativamente al estado de privación del derecho asociado a la pobreza moderna, al empobrecimiento y a la degeneración social que Hegel denomina "pérdida de eticidad" (PFD §184). Gracias a su riqueza, los ricos no solo subyugan a los pobres a su voluntad y capricho, sino que fácilmente eluden o adaptan las leyes a su favor para lograr lo que se proponen, sustituyendo, de ese modo, el derecho por el poder (VPRHo §244). Además, con su "egoísmo" (*Hochmut*) (PFD §253O) hacia los pobres, el rico mina las relaciones de reciprocidad, básicas en el orden legal que se fundamenta en un sistema de interdependencia de gran alcance y que incluye la codependencia de los derechos y los deberes. En su demostración de la mentalidad de la plebe (*Pobelhäftigkeit),* los ricos ponen en duda los principios de derecho y eticidad implícitos en la sociedad civil.

En este contexto, algunas formas de resistencia social que apelan a una discrepancia entre las normas sociales y las prácticas reales pueden parecer difíciles de llevar a cabo. Dado que los ricos se están beneficiando de las desigualdades en riqueza y poder que contribuyen al mantenimiento de los problemas en cuestión, tienen, obviamente, poco interés en la solución de dichos problemas. De hecho, seguramente esta resistencia social encontraría oposición en la resistencia de los propios ricos. Por esta y otras razones Hegel afirma que "es precisamente el exceso de riqueza el que vuelve a la sociedad civil demasiado pobre como para abordar un exceso de plebe"[i] (VRP 4: 611).

[11] En la introducción de Dieter Henrich a VPRHe, pp. 18-21.

[12] Marx, K., "Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", *Karl Marx: Selected Writings,* 2ª edición, ed. D. McLellan, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 81.

[13] Žižek, Slavoj, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism***,** Londres, Verso, 2012, p.432.

[14] Para Klaus Vieweg es correcto rechazar cualquier interpretación hegeliana del derecho de resistencia dirigido a la eliminación o aniquilación de la existente sociedad civil. Sin embargo, el lenguaje de Vieweg al hablar de "readquisición", "restitución" o "restablecimiento" puede no hacer justicia a la dimensión correctiva o reformativa de un derecho a la resistencia. Vieweg, K, *Das Denken der Freiheit, pp.* 328-331, 452f.

Aunque los intentos de una reforma social puedan parecer inverosímiles, todavía se requieren. Esto es así porque los ricos se caracterizan por una equivocación (*Irrtum)* acerca de sus intereses y de la naturaleza de la sociedad a la que pertenecen (PFD §181A). En principio, la sociedad civil es un dominio que da rienda suelta a la particular búsqueda de bienestar de cada individuo (PFD §182). Y pese a que, precisamente, se entiende ese principio, Hegel piensa que debe complementarse con otro:

> en su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales (PFD §183).

Uno de los aspectos esenciales del concepto de la sociedad civil es que la subsistencia y el bienestar del individuo están inextricablemente entrelazados con la subsistencia y el bienestar de los demás. Otro aspecto fundamental es el hecho de que los derechos del individuo no están completamente garantizados si no se tienen en cuenta los correspondientes deberes con los demás y con el mismo orden social. Además, dado que la sociedad civil establece un sistema de interdependencia total (*allseitiger Abhängigkeit*), el bienestar del individuo puede alcanzarse mediante actitudes que no impliquen la arrogancia, la dominación, la anarquía u otras formas de dependencia unilateral, pero que sí fomenten el respeto, la cooperación y la reciprocidad. Entendiendo de forma adecuada sus intereses, los ricos se benefician de un sistema de derecho comprometido con la integración y la emancipación de todos los miembros de la sociedad.

Hegel es plenamente consciente de los desafíos a los que los miembros de la sociedad civil tienen que enfrentarse en la transformación de la conciencia. Aún así, piensa que solo mediante dicha transformación puede conseguirse rectificar la privación de derecho endémica en una sociedad sumida en una pobreza considerable. A este respecto, tienen importancia los intentos que advierten la discrepancia existente entre las afirmaciones que se reconocen en un orden social y sus condiciones verdaderas. Además, dado que un orden legal legítimo y una explicación del derecho adecuadamente elaborada solo pueden conseguirse en una cultura de los derechos que cuente con individuos que presten atención y que apoyen las condiciones de su sociabilidad, una respuesta eficaz al problema de la pobreza implica un paso importante en la realización del mismo concepto de derecho. Aquí se percibe el papel sistemático que juega el fenómeno de la pobreza en el programa justificativo de la *Filosofía del derecho*. Hegel anuncia esta cuestión en su descripción de la corporación, que trataré a continuación.

5. Pobreza, la corporación y el concepto de eticidad reflexiva

Para Hegel no hay respuestas fáciles al problema de la pobreza moderna. Una respuesta parcial reside en la idea de la *corporación* –cooperativas de trabajo voluntarias que recuerdan al sistema de gremios que se daba en la Edad Media y al principio de la Edad Moderna y que en cierto modo se reafirma actualmente en los sindicatos, en las asociaciones de profesionales y en las organizaciones de comercio. La solución de la "corporación" de Hegel tiene rasgos muy variados.[15] En general, la pertenencia a una

[15] En otros escritos, presento la explicación de Hegel acerca de las corporaciones como un elemento de, lo que yo considero, su punto de vista general acerca de la relación que existe entre la religión y la política. En Buchwalter, A, "Religion, Civil Society, and the System of an Ethical World: Hegel on the Protestant Ethic and

corporación está vinculada a los problemas materiales y psicológicos que están asociados con la pobreza moderna, prestando asistencia económica y a la vez reafirmando algunos elementos que están relacionados con el sentimiento de autoestima minado por el empobrecimiento. A efectos actuales, la afiliación corporativa es importante porque aclara y desarrolla aún más el concepto de derecho. A continuación se presentan varios puntos acerca de la corporación:

En primer lugar, según Hegel, la corporación reafirma y ratifica públicamente el concepto de dignidad humana unido al concepto moderno de derecho, según el cual los seres humanos son reconocidos como tal sin tener en cuenta consideraciones de estatus. Como miembro de una corporación, en la que se considera el valor de un trabajo en particular, un individuo es valorado no en términos "de las manifestaciones exteriores para demostrar su capacidad y sus ingresos regulares…" (PFD §253), sino simplemente como tal y en términos de miembro de la sociedad, lo que en realidad es.

En segundo lugar, la existencia de una corporación reafirma un derecho positivo de subsistencia y bienestar general. Una de las funciones principales de la corporación es asegurar la subsistencia de los miembros de la corporación. La asistencia, que también debe garantizarse (*ein Gesichertes*) (VPRHe: 202), cuenta para Hegel como un derecho, en realidad, como un "derecho de asistencia"[i] (VPRHo §253). Un derecho como ese es un componente, en principio, de la pertenencia a la sociedad civil como tal, sin embargo, solo en la corporación es un derecho cuyas habilidades "se reconocen, se aseguran y al mismo tiempo se elevan al nivel de una actividad consciente para un fin común" (PFD §254).

En tercer lugar, la pertenencia a una corporación desarrolla y clarifica mucho más la idea de derecho en sí. Para Hegel, la idea de derecho conlleva la idea de libre voluntad. Pero la libertad no se realiza simplemente a través de su cosificación en las prácticas e instituciones existentes, sino que requiere a su vez que el individuo se sienta y se entienda como un ser libre. Un derecho realizado consiste en "la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente" (PFD §30). Sin embargo, la autoconciencia de libertad no es, de forma restringida, un fenómeno cognitivo; es también una forma de actividad práctica. Basándose en una comprensión de la libertad como una identidad dentro de la alteridad, la autoconciencia de libertad está ligada a los modos de actuación que se necesitan para asegurar que los individuos puedan identificarse a sí mismos en las condiciones de su existencia social. Un sistema de conocimiento de la libertad se conforma en "el conocimiento y la actividad" de los individuos afectados; y no es completamente posible sin una "actividad consciente" (PFD §260). Dado que la libertad realizada es la idea de derecho, una comunidad política que se dedica autoconscientemente a la realización de la libertad, ya que esta representa la mayor forma de dicha realización, es también la expresión más concreta del derecho mismo. [16] En una específica articulación del principio de reflexividad originado en la sociedad civil, el derecho, para Hegel, encuentra su expresión más básica en una comunidad legal y política que, como "organismo que se refiere a sí" (PFD §259), se realiza en la práctica de los miembros que desencadenan las condiciones de su comunidad.

the Spirit of Capitalism" en A.Nuzzo (ed.), *Hegel on Religion and Politicts,* Albany NY, SUNY Press, 2013, pp. 213-232.

[16] Una discusión para *Sittlichkeit als Recht* (y Derecho como *Sittlichkei*t) en Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Phillosophie*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2010, en especial los capítulos 7 y 8.

El fenómeno de la pobreza produce la articulación de lo que Dieter Henrich ha llamado "una concepción más elevada del derecho."[17] Frente a la injusticia que se asocia a la pobreza moderna, una interpretación del derecho como libertad realizada no puede seguir tomando la forma de un reflejo teórico de las formas del derecho. En vez de eso, el derecho se convierte en una actividad práctica en la que los miembros de una comunidad política establecen y restablecen las condiciones de su asociación. Es ahora cuando, para responder al problema de la pobreza, el derecho se convierte en el concepto de eticidad moderna (*Sittlichkeit*), entendida como la actividad explícita de los miembros de una comunidad política mediante la cual se aclaran las mismas condiciones de pertenencia. En la existencia corporativa, ese lugar en el que "lo ético (*Sittliche*) reaparece en la sociedad civil"[i] (VPRHe, 202) y que Hegel define como el lugar en el que "se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente" (PR §255A), la eticidad es un fenómeno de introspección en el que los miembros de una comunidad, proponiendo formas de reciprocidad, articulan el mismo principio de derecho. La corporación da lugar a una noción de eticidad entendida como "la praxis que constituye el derecho,"[18i] y a una noción de derecho entendido como la autoconciencia de libertad en el mundo, lo que es la suma expresión de la eticidad.

Para que quede claro, Hegel no está afirmando que la pertenencia a una corporación sirva para concretar definitivamente tanto una noción de derecho como eticidad, como una noción política introspectiva de los derechos. Como justificación final, es deficiente en varios aspectos: solo presta atención a la pertenencia a una particular entidad vocacional, no a la sociedad en general; cuenta como miembros de la corporación principalmente a los profesionales del comercio, excluyendo, de ese modo, a los trabajadores asalariados y a muchos afectados por la pobreza; su noción de asociación deriva de la "semejanza inherente" (PFD §251) de los miembros, por lo que no acoge las formas de diferenciación social necesarias para moldear de forma exhaustiva un conocimiento introspectivo del derecho; y su noción de compromiso civil está restringida por las exigencias de una comunidad en particular y no por la idea de la comunidad en sí. A este respecto, una reivindicación adecuada del principio de derecho implica una transición de la sociedad civil hacia la consideración apropiada de una forma de gobierno, una que se ocupe de la sociedad como un todo, que acoja las diferencias políticas y que entienda a la comunidad explícitamente como la autoconciencia de la misma comunidad.

Sin embargo, esta transición no debería entenderse como una "negación abstracta," un simple rechazo hacia la estructura de una comunidad corporativa. En lugar de eso, es importante ver la noción de comunidad política que Hegel desarrolla en la sección del estado, en la que toma una comunidad política simplemente como un gran desarrollo y una articulación más heterogénea de la eticidad, ya implícita en la sociedad civil, en la sección sobre la corporación. Poner de manifiesto esta continuidad entre ambos dominios es, en este contexto, importante al menos por dos razones. Primero, porque esta continuidad ayuda a entender la respuesta de Hegel al fenómeno de la pobreza. Como se ha dicho anteriormente, Hegel afirma que la sociedad civil es rica, pero no suficientemente rica como para resolver el problema de la pobreza y la aparición de una plebe miserable. Aún así, Hegel no piensa que el problema no pueda resolverse de ninguna manera, sino que no puede ser resuelto con las herramientas que nos brinda la sociedad civil, fundamentada en el principio del individualismo egoísta. Si alguna solución está por llegar, deberá conseguirse mediante una concepción diferente de sociedad, una en la que los individuos incorporen a su propio

[17] Henrich, Dieter, "Einleitung des Herausgebers," VPRHe: 21.
[18] Weisser-Lohmann, E., *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie,* 2010, p. 201.

autoentendimiento y a su sentido de unión una apreciación de su relación con los demás y de las necesidades de la comunidad en sí. Este tipo de solidaridad –Hegel utiliza este término– puede que no aborde en su totalidad el problema de la pobreza, pero no puede haber ninguna solución sin solidaridad.

En segundo lugar, esta idea de continuidad entre las dos esferas arroja luz sobre la naturaleza de la idea de la comunidad política de Hegel. Dicha comunidad no debería entenderse, como a veces ocurre, como un principio de unión comunitaria sacado de la preocupación por los derechos del individuo y sus libertades. Tampoco es una totalidad natural que se oponga a los antagonismos, a las fragmentaciones y a las patologías que someten a la sociedad civil. En vez de eso, una comunidad política está diseñada en respuesta a estos asuntos, incluyendo especialmente las formas *de privación del derecho* asociadas a la sociedad civil. En cuanto expresión final y más comprensible de la noción de derecho, entendida como la realización autoconsciente de la libertad en el mundo, una verdadera comunidad política se realiza solo hasta el nivel en el que aborda y busca eliminar las formas de injusticia existentes. Al realizar el derecho se rectifica, al mismo tiempo, la privación del derecho. Además, como una forma de comunidad definida por el sentido de interdependencia y el compromiso con la propia comunidad por parte de los miembros, subsiste y se mantiene solo si sus miembros abordan de forma activa las formas de privación del derecho y de dependencia parcial que estropean dicha comunidad. En el nivel más alto de una forma de gobierno, Hegel expone una concepción republicana del derecho a la que le interesa acrecentar la preocupación acerca de la justicia y la injusticia social. De hecho, es la relación que existe entre el republicanismo y la justicia social la que distingue la explicación del derecho de Hegel como una eticidad reflexiva.

6. La eticidad reflexiva y la solidaridad cívica

Jürgen Habermas propone, en su discurso en el Congreso Mundial de Filosofía en Atenas en 2013, algunas medidas que se necesitan para abordar la actual crisis de la Unión Europea.[19] Una característica singular de este discurso son sus llamamientos a una forma de solidaridad transnacional mediante la cual los individuos y los países tendrían más interés en el bienestar mutuo. Habermas puntualiza tres aspectos al detallar los elementos de dicha solidaridad. Primero, a diferencia de los deberes morales y legales, los deberes solidarios proceden del interés propio de cada individuo. Segundo, en vez de una explicación étnica, la solidaridad, según Habermas, tiene indudablemente una dimensión política que no se basa en circunstancias cuasi-naturales previamente existentes, sino en relaciones de mutualidad e interdependencia forjadas social y políticamente. Tercero, Habermas afirma que dicha solidaridad tiene un "carácter ofensivo" que busca rectificar y mantener bajo control político las formas económicas unilaterales de interdependencia conectando los destinos de diferentes comunidades políticas.

Aunque recurre al concepto *Sittlichkeit,* Habermas no hace referencia explícita a Hegel para explicar su concepto "solidaridad civil". A pesar de eso, está claro que existe afinidad entre su posición y la idea de eticidad reflexiva que ha sido presentada en este ensayo, a pesar de la falta de atención hacia las relaciones sociales transnacionales[20]. De hecho, las

[19] Habermas, Jürgen, "Plea for a constitutionalization of international law," http://www.wcp2013.gr/files/items/6/649/habermas.pdf?rnd=1375884436

[20] Puede afirmarse que, dado el papel que Hegel atribuye, entre otras cosas, a la guerra y a la belicosidad en su teoría política, no existe mucha conexión entre su posición y aquella de Habermas, quien busca estructurar las condiciones de una solidaridad transnacional. Esta es una importante cuestión que no puede abordarse

observaciones de Habermas solo arrojan luz sobre la relevancia que tiene la forma de pensar de Hegel. Como Habermas, Hegel no basa su noción de eticidad reflexiva en órdenes morales y legales abstractos, sino en condiciones para el interés mutuo entre individuos. Al igual que en Habermas, dicha eticidad no describe formas de comunidad pre-políticas sino modos de interdependencia social que han sido forjados histórica y políticamente. De igual manera, en sintonía con Habermas, el concepto de eticidad reflexiva de Hegel respalda un republicanismo "ofensivo" comprometido a atribuirse las condiciones de la misma comunidad política.

A lo largo de este ensayo yo también he intentado señalar algunas características fundamentales del proyecto filosófico-político de Hegel. Mientras que Habermas trata de hacer frente a la subordinación de la toma de decisiones políticas a fuerzas cuasi-naturales, el análisis de Hegel procede de una específica explicación de la pobreza y de las patologías materiales y psicológicas que esta conlleva. Mientras que Habermas entiende la solidaridad como algo distinto a la explicación de la justicia y la libertad de los individuos autónomos, Hegel considera la eticidad reflexiva como el desarrollo adecuado de los conceptos de derecho y de personalidad autónoma. Y en tercer lugar, mientras que Habermas presenta su noción de solidaridad como una respuesta a la crisis económica y social, Hegel, hace lo mismo con su explicación de eticidad reflexiva, motivada- según Avineri y otros- por un esfuerzo para contribuir a la justificación de la *Filosofía del derecho* y a la idea de filosofía práctica.

adecuadamente en este ensayo. Aquí, simplemente apunto que la visión de Hegel acerca de la guerra y las relaciones interestatales se prestan a numerosas interpretaciones, algunas de las cuales, desde mi punto de vista, demuestran una afinidad con la posición que defiende Habermas a pesar de sus diferencias. Puede encontrarse una explicación más extensa acerca de este tema en la tercera parte de mi libro *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy,* Londres & Nueva York, Routledge, 2011, además de en los ensayos recopilados en Buchwalter, A, *Hegel and Global Justice*, Dordrecht, Springer, 2012.

El doble de ley*

Law's Double

José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO

Universidad P. Comillas, Madrid

vazquez@comillas.edu

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.003

Recibido: 15/04/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Travesía que, partiendo del debate de la antropología jurídica dogmática sobre la prevalencia del orden normativo para la institución del sujeto, ejemplificado en un proceso jurídico (el affaire Perruche), discurre después por los vericuetos de la micropolítica de la subjetividad, tal y como se plantea en la figura límite del derecho íntimo de la tradición iusfilosófica del krauso-institucionismo español, para así facilitar el planteamiento de las relaciones entre biopolítica y derecho desde consideraciones foucaultianas, finalizando en el esbozo de un vis a vis entre rostro levinassiano y desrostrificación deleuziana.

Palabras clave: caso Perruche, dignidad de la persona, Giner de los Ríos, estado individual, Foucault, biopolítica, sujeto, Levinas, Deleuze, rostro

* Esta investigación se realiza en el marco del proyecto de investigación: "Fundamentos y desarrollo de la idea krausista de Europa: universalismo, internacionalismo, educación y cultura" (Proyecto de investigación I+D+i: FFI2011-23682, 2012-2015) de la Universidad Pontificia Comillas, dirigido por Ricardo Pinilla Burgos y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Abstract:

A journey, first embarking from the debate in dogmatic legal anthropology over the prevalence of normative order in the institution of the subject, which we exemplify in a legal process (the *Perruche case*); continuing through the intricacies of the micropolitics of subjectivity, such as and how it arises from the limit figure of the "intimate law" of the iusphilosophical tradition of Spanish Krause-institutionism; facilitating through this the relating of biopolitics and law from a Foucauldian point of view; arriving finally at the outline of a vis-à-vis between the Levinassian face and Deleuzian defacing.

Keywords: Perruche case, personal dignity, Giner de los Ríos, individual state, Foucault, biopolitics, subject, Levinas, Deleuze, face

"…cuando los griegos piensan la política –hasta
Aristóteles–, la piensan bajo la categoría del dos"
(N.LORAUX)

1. El *affaire Perruche*

La citación del *affaire Perruche* : *Dès lors que las fautes commises par le médecin et le laboratoire dans l'exécution des contrats formés avec Mme Perruche avaient empêché celle-ci d'exercer son choix d'interrompre sa grossesse et ce afin d'éviter la naissance d'un enfant atteint d'un hàndicap, ce dernier peut demander la réparation du préjudice résultant de ce hándicap et causé par les fautes retenues*. El 17 de noviembre del año 2000, un fallo de la corte de casación francesa reconoció el derecho de un niño a reclamar por terceros (sus padres) daños y perjuicios al médico que había impedido a su madre abortar –abortar*le*, -*lo*. La solicitud fue presentada motivándola en el presunto error médico del diagnóstico de la rubeola materna durante el embarazo, lo que impidió que se acogiera a una interrupción voluntaria, o médica, del embarazo (*IVG*, *IMG)*: *droit de ne pas naître*, como fue glosado, *de n'être*, podríamos añadir. Antes, el 13 de enero de 1992, el *Tribunal de grande instance d'Every* había condenado al médico y al laboratorio a una indemnización, si bien el 17 de enero de 1993, la *Court d'appel de Paris* rehusaba admitir la reparación. El asunto dio lugar a una polémica, en la que se delinearon, al menos, dos frentes: *unos*, los 'perruchistas' o suscriptores de los derechos del hombre, que acusaban a *otros*, los 'anti-perruchistas', de atentar contra los principios democráticos al recusar el derecho del demandante a ser indemnizado por el daño infligido. Según los 'perruchistas', esos 'anti-perruchistas' sustituirían o, mejor, suplantarían los democráticos y liberales derechos del hombre por un concepto de *dignidad de la persona humana* que atentaría contra la libertad individual:

> …este modelo de los derechos del hombre es tomado totalmente a contrapié por el concepto contemporáneo de dignidad de la persona humana, ya que éste último postula que aquello que caracteriza la libertad del hombre no es la *libertad*, sino, por el contrario, la *obligación*, que impone *de entrada* al individuo el sometimiento a las exigencias de la humanidad que hay en él, es decir, que instaura, como siendo un *hecho natural*, la subordinación de su particularidad a la generalidad de un gran Otro, a la trascendencia de la humanidad que reside en él

> desde su nacimiento, independientemente de cualquier acuerdo por su parte. Mientras que, para el Moderno, ser un hombre es ser un individuo libre […], ser un hombre consiste en el ejercicio de esta libertad, y el derecho que la naturaleza humana confiere al individuo se analiza como un poder de sí sobre sí mismo. Por el contrario, para el partidario contemporáneo de la dignidad, ser un hombre o, mejor, un individuo en el que reside la humanidad, no se define ni por la libertad ni por otro criterio cualquiera: se trata, simplemente, de un hecho biológico que se constata porque, por el mero hecho de nacer, el individuo es el ejemplar particular de un género natural al cual pertenece […]
>
> […] el concepto de dignidad de la persona humana permite a los adversarios declarados del subjetivismo moderno el medio de combatir, tanto en la teoría como en la práctica, cualquier idea de soberanía individual, incluida en el ámbito íntimo de la exclusiva disposición de sí, con la pretensión de mediatizar y, por tanto, de vigilar y controlar, sin contar con autorización alguna del interesado, la relación que el sujeto establece consigo mismo, haciéndole ver que hasta en el contexto palmario de la más pura *privacy*, la presencia permanente de la humanidad que lo embarga le prohíbe consiguientemente toda soledad y toda posibilidad de escapar a la trascendencia de las demandas de un «orden público» –o «simbólico»– natural.[1]

En el argumentario crítico contenido en ese texto podemos espigar tres acusaciones contra la postura rival, la 'anti-perruchista', las tres muy entrelazadas en torno al título del individuo como representante último del orden jurídico. Señalan tres niveles de la progresiva intromisión de la ley en la libre intimidad del individuo:

1ª, la acusación de que se defiende la prevalencia de la obligación jurídica respecto a los derechos subjetivos (la obligación antes que la libertad);

2.ª, la acusación de que se estipula un orden normativo –un orden simbólico *humano*– al que se ha de someter el individuo (el orden público antes que la soberanía individual); y

3.ª, la acusación de que esa sujeción se constituye como una relación inmanente que invade la propia subjetividad (la *privacy* intervenida).

La estipulación de esa instancia de heteronomía *(un grand Autre)* supondría una atalaya virtual desde donde vigilar, controlar y someter al individuo, para así convertirlo en un replicante del género –cortocircuitando el gozo de la autolegislación y del autogobierno propios, velando el espejo en el que esa privacidad se supervisa satisfecha[2].

[1] O. CAYLA, "Le droit de se plaindre. Analyse du cas (et de l'anti cas) Perruche", en O. CAYLA, Y. THOMAS, *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*, Paris 2002, pp. 49-51. La contraposición entre ambos modelos (*derechos del hombre* y *dignidad de la persona*) recuerda a la oposición schmittiana entre *principio de identidad*, propio de la democracia, según el cual la unidad política se construye por el poder constituyente del pueblo, y *principio de representación*, propio de la monarquía, según el cual la unidad política se figura gracias a la mediación del príncipe, quien detentaría una autoridad desligable del representante: "la *representación*, principio constitutivo del Estado monárquico, está ligada a una concepción trascendente del mundo, que contrasta radicalmente con la visión inmanente de la sociedad y del poder transmitida por el principio de identidad. Allí, la unidad política deriva de lo alto de una autoridad, aquí proviene de abajo, de la voluntad combinada de los individuos. Mientras que la *representación* implica una concepción jerárquica, la identidad democrática está diametralmente ordenada en torno al eje de la «igualdad substancial» de los hombres, o, en términos jurídicos, de la igualdad de los ciudadanos, de donde derivan todas las otras formas de igualdad" (O. BEAUD, " « Repräsentation » et « Stellvertretung » : sur une distinction de Carl Schmitt": *Droits*, 1987, 6, pp. 11-20, p. 15). Cfr., también, J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad. Traducción de Alejandro García Mayo*, Madrid 2007, pp. 259ss.

[2] Se pretende que el poder sobre uno mismo, del sí mismo, de la mismidad (*de soi sur soi*) aventaría el sobre (*sur*) de la obligación y, con ello, la jerarquía inmanente que supone, como si el poder resultara de la inhesión inmediata de los derechos humanos. Un poder terso, que no dejaría arruga alguna en la unimismidad del yo, como si esa inyunción del sí sobre el sí, a fuer de inmanente, permaneciera *ajena a la alteridad*. Establecer esa libertad abstracta como fundamento del derecho (de los derechos del hombre) conlleva desatar el lazo iuspolítico en la intimidad del gobierno de sí, pero, entonces, ¿cómo entender la posibilidad del *pouvoir de soi sur soi*?, ¿cómo entender esa *capacité à l'autonomie*, donde la autonomía parece presuponerse a sí misma? El contra-argumento

* * *

Las tres tesis condenadas por el 'perruchista' como reaccionarias y anti-modernas[3] – *una*, la obligación antes que el derecho; *dos*, la existencia de un principio dogmático; *tres*, la subjetivización como sujeción– conforman una tripleta que podemos documentar ya en la tradición del krausismo jurídico español, que nos servirá, en apartados siguientes, de sparring para la evaluación de algunas vertientes iuspolíticas de la cuestión de la subjetividad[4].

2. El derecho íntimo

La prevalencia de la obligación jurídica en relación con la prestación, es decir, de la exigencia en relación con el derecho subjetivo, encierra todo el eticismo gineriano. De acuerdo con ello, la relación jurídica impondría moralmente la prestación de los medios para el cumplimiento de los fines sociales y individuales (ciencia, arte, religión, etc.). Tanto es así que, hasta aquellas prestaciones para las que yo soy derechohabiente, es decir, que puedo legítimamente demandar, se fundarían en mi condición de órgano, representante, instrumento de la humanidad, y no en mi calidad de individuo humano dotado de arbitrio. En definitiva, se reconoce un estado de deuda perenne del individuo para con los fines racionales humanos: "no es, en suma, a los demás, ni a la sociedad, a quienes todos nos debemos, sino al fin racional común de nuestro sér, ora representado por aquéllos, ora por nosotros mismos, y sólo en cuanto y hasta donde lo representemos unos u otros"[5].

Es en la relación jurídica que establece la persona consigo misma (la relación jurídica *inmanente*) donde se acrisola esa prevalencia de la obligación. A diferencia de las relaciones jurídicas que se establecen con otras personas ('relaciones jurídicas transitivas'),

anti-perruchista exaltaría la prevalencia de una instancia dogmática a la que es necesario referir la vida humana para instituirla como humana, enfrentándose a "…la dogmática de los tiempos modernos, no reconocida como tal, según la cual el individuo elige su orden de fidelidades y se funda a sí mismo, o, como dice el cineasta Wenders, se erige en *mini-Estado*, esto es, en instancia soberana, legislador y juez del tabú" (P. LEGENDRE, "Interpretation, institution, identité. Remarques pour notre temps", en P. LEGENDRE, *Leçcons IV, suite 2. Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse par Alexandra Papageorgiou-Legendre. Prologue et* Analecta *par Pierre Legendre*, Paris 1990, p. 187). Se habría de pensar si la consideración de 'mini-estado' no se debe sólo a la desligación del individuo respecto a la institución y a la consiguiente subjetividad a la carta, sino, asimismo, a la democratización de la representación (*Vorstellung*, pero también *Repräsentation*, *Stellvertretung*) de ese orden.

[3] A pesar de que el enfoque del derecho público rousseauniano y revolucionario de los imprescriptibles derechos del hombre ha sido caracterizado, frente a la gubernamentalidad utilitarista, de "… retroactivo, o retroaccionario, en la medida en que consiste en retomar el problema del derecho público, que era el que los juristas no dejaron de oponer a la razón de Estado de los siglos XVII y XVIII. Y en este asunto, entre los teóricos del derecho natural del siglo XVII y, digamos, los juristas y legisladores de la Revolución francesa, se da una continuidad" (M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris 2004, p. 41).

[4] Cfr.: K. CHR. FR. KRAUSE, *Ausgewählte Schriften. Herausgegeben von Enrique M. Ureña und Erich Fuchs. Band IV: Schriften zur Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Wolfgang Forster und Peter Landau*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2015; F. QUEROL FERNÁNDEZ, *La Filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause. Con un apéndice sobre su proyecto europeo*, Madrid 2001; J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, "La micrópolis del yo. Representación, soberanía e individuo en los escritos de Francisco Giner de los Ríos": *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 2007, 236 (63), pp. 199-234; id., "Dos en uno. El concepto de estado individual krausista y su relevancia biopolítica", en J. M. VÁZQUEZ-ROMERO (Coord.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Madrid 2009, pp. 27-81; D. MANZANERO, *Actualidad de la Filosofía del Derecho de Francisco Giner y su ideal krausista de Europa*. Tesis doctoral defendida en la Universidad Autónoma de Madrid, 29-09-2014.

[5] F. GINER DE LOS RÍOS, *La persona social. Estudios y fragmentos. Tomo I*: *Obras completas, tomo VIII*, Madrid 1923, pp. 135s.

en la relación jurídica inmanente es el mismo individuo quien se somete a la obligación y quien recibe la prestación. La regulación de la condicionalidad –la prestación libre de medios que define lo jurídico– se entromete en todos los subsistemas sociales (todos tienen su derecho), pero cala sobre todo en la intimidad del individuo: "…el Derecho como relación *primeramente* (y en cierto modo y llevando las cosas a rigor, *exclusivamente*) interna"[6]. Ese reconocimiento interior, esa sanción íntima y consentimiento del cumplimiento no sólo subyace a toda relación jurídica, sino que sería la auténtica relación jurídica. Cuando se trata de la persona individual o física, esa autodeterminación, en la que se asume como obligada por la solicitud de los fines genéricos, adquiere la máxima inmediatez. Es ese fuero interno, inasequible a la coerción exterior, el escenario microjurídico donde se liga y centraliza la bilocación entre exigencia (que uno debe) y servicio (que otro espera). Una moralización de lo jurídico, pero, también, una juridificación de lo moral. De ese modo se sutura la posible dislocación entre medios y fines, que amenazaría siempre en las relaciones jurídicas exteriores o transitivas, juridificándose la vida como almacén de medios para los fines racionales y juridificándose la conciencia como ámbito donde, *a la vez*, suena la voz del deber que conmina al cumplimiento del imperativo jurídico y resuena el sujeto como eco: "…intimidad y penetración consigo mismo, mediante la cual el sujeto se recibe a sí propio, respondiendo, por decirlo así, como un eco a todo cuanto en él se da y produce"[7]. Sin embargo, la resonancia sería el testimonio de la hiancia, el eco acústico cuya reflexividad se monta sobre la partición subjetiva. Una vez que yo me someto a mí mismo, más allá o más acá de toda coerción exterior, el deber se abraza con el deseo, la obligación con la voluntad, lo apropiado con lo propio.

¿Es paritaria esa relación jurídica inmanente individual, en la que yo me obligo a mí mismo, en la que yo me represento a mí mismo? Dada su reflexividad, puede parecer extraño demandar tal cuestión; sin embargo, no lo resultará tanto si reparamos en que tal relación comporta, *en su inmanencia*, un efecto de subjetivización resultante de la asimetría que inscribe la relación de poder en el fuero interno como referida a una instancia dogmática:

> ... al hablar del Estado [...] se emplea en la completa extensión propia del concepto, denotando toda persona constituida para la realización del derecho. Con este amplio sentido, aparece clara la cuestión de la *Soberanía* en la esfera individual […]. Cada hombre es juntamente un sér racional, coesencial, idéntico con todos, y un sujeto, en cuanto individual enteramente original, sin más nota común con los otros, bajo dicho respecto, que la de mostrarse de todo en todo diferente. […] la oposición entre el hombre ideal, por decirlo así, y la obra de cada individuo se ha de resolver, no por el mero criterio de éste, sino por el criterio y autoridad objetiva de la naturaleza racional humana. El ser racional es el que manda; el llamado a obedecer (como el mismo nombre lo indica), el sujeto: el poder *soberano* para regir nuestra vida, en el límite en que de nosotros depende, es una propiedad del primero; el hombre individual no es sino el órgano mediante que dicho poder se ejerce, en representación y función de nuestra naturaleza. De aquí, que jamás sea lícito al individuo arrogarse el poder como mera facultad subjetiva, abandonada a su licenciosa arbitrariedad para satisfacción de fines egoístas.

[6] F. GINER DE LOS RÍOS, G. AZCÁRATE, *Notas a la Enciclopedia jurídica de Enrique Ahrens*: *Obras completas, tomo XXI*, Madrid 1965, p. 89.

[7] F. GINER DE LOS RÍOS, *La persona social. Estudios y fragmentos. Tomo I* , ed. cit., pp. 16s. Sobre la noción de 'persona' y la calificación del hombre como sujeto-oído, cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, "La educación de nosotros mismos: el problema de la subjetividad y los fundamentos de la pedagogía gineriana", en J. C. TORRE, E. GIL CORIA (Eds.), *Hacia una enseñanza centrada en el aprendizaje. Libro homenaje a Pedro Morales Vallejo, S.J.*, Madrid 2004, pp. 86ss.

> Sin salir, pues, de la esfera del que pudiéramos decir (siguiendo a Platón) «Estado individual», y sin necesidad de suponer pluralidad de seres para explicar la relación del poder supremo a los poderes particulares, cabe ya reconocer la existencia de un *soberano* y un *súbdito* dentro de nosotros mismos: de una parte, el hombre ideal, el sér racional; de otra, el hombre individual, el sujeto, cuyos propios fines son lícitos tan sólo en cuanto responden a los fines esenciales de aquél. Distinción en que, a la verdad, se reconoce que no es propiamente el que manda el mismo que obedece; mas distinción sólo, aunque esencial, *relativa*, en la unidad primera e indivisa de nuestro ser, que no se resuelve en dos seres diversos[8].

La condicionalidad calificada como distintiva del régimen jurídico (la libre prestación de los medios para el cumplimiento de los fines humanos) encuentra su relevo en la categoricidad que impera en esta relación jurídica inmanente o interna, en la que la soldadura de medios y fines se consigue a fuerza de doblar (y doblegar) al individuo en la dualidad o, mejor, duplicidad: *todos somos al par* el *hombre* y este *hombre*. La amenaza de un levantamiento, alzamiento de la persona particular contra la persona genérica por el que pretendiera anteponer el goce al deber, conlleva que la autonomía ética se explicite como sujeción interna. La relación jurídica inmanente es disimétrica y jerárquica, constituyendo la sujeción por antonomasia, por cuanto instituiría la propia subjetividad. Esa relación entre el soberano (*el hombre*, el hombre nouménico) y el súbdito (*este hombre*, el hombre fenoménico) comporta la instrumentalización de la vida humana individual como órgano para la realización de los fines genéricos humanos. El cumplimiento de la obligación jurídica remite, en último término, a la deuda que tendría conmigo mismo, por cuanto mi individualidad humana estaría siempre en falta respecto al ideal humano y mi actividad (medios) respecto a mi potencialidad (fines), estableciéndose así ese estado de sujeción que conformaría la relación jurídica inmanente y que estructuraría la propia subjetividad en ese quiasmo íntimo entre acreedor y deudor[9].

* * *

Tal geminación de la personalidad en el contexto iusfilosófico de la definición de la relación jurídica, que transita desde el derecho privado de obligaciones hasta el derecho público político, nos emboca hacia la discusión del entrecruzamiento en las relaciones de poder del polo objetivo (jurídico-institucional) con el polo subjetivo (tecnologías del yo)[10].

3. Biopolítica y derecho

La investigación foucaultiana de la modalidad de las relaciones de poder modernas argumenta que el juridicismo habría perdido importancia para la fundamentación del poder

[8] F. GINER DE LOS RÍOS, *La persona social. Estudios y fragmentos. Tomo II*: *Obras completas, tomo IX*, Madrid 1924, pp. 242-244.

[9] Cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, "El tiempo de la deuda: fuero interno y derecho consuetudinario en la filosofía jurídica de Joaquín Costa": *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 2010, 248 (66), pp. 297-299.

[10] "Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos («¿qué es lo que legitima el poder?») o en modelos institucionales («¿qué es el Estado?»), e invita a «liberarse del privilegio teórico de la soberanía» para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho, ¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos individualizantes? […] ¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos se comunica con el poder objetivo?" (G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, I. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera*, Valencia 2003, pp. 14s.).

político moderno. La razón gubernamental clásica encontraría la limitación de su funcionamiento en el derecho, el cual marcaría los límites entre el gobierno legítimo y el ilegítimo (en este último los súbditos estarían exentos del deber de obediencia); en cambio, la racionalización liberal de la práctica gubernamental se conseguiría por medio de la autorregulación o limitación interior de la vida de la población: "con el surgimiento de la economía política, con la introducción del principio limitativo en la propia práctica gubernamental, una sustitución importante se produce, o, más bien, una duplicación *(un doublage)*, puesto que los sujetos de derecho sobre los cuales se ejerce la soberanía política aparecen ellos mismos como una *población* que un gobierno debe administrar"[11].

Sin embargo, lejos de oponer sin más el paradigma juridicista al paradigma biopolítico de las relaciones de poder, o, dicho de otro modo, frente a la aparente oposición entre el *viejo* derecho juridicista, que compete a la legitimación de la soberanía política, y el *nuevo* derecho biopolítico, que compete a gestión de la vida de las poblaciones, se ha insistido en que entre ellos no hay solución de continuidad, sino, más bien, reversibilidad.[12]

La doble faceta de la relación de poder ya se constataría en la duplicidad del nombre *sujeto* – "…sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto ligado *(attaché)* a su propia identidad por la consciencia o el conocimiento de sí…" –para remarcar que, en los dos casos, "…esta palabra sugiere una forma de poder que subyuga y somete *(qui subjugue et assujettit)*"[13]. ¿No podemos, entonces, preguntarnos si ese *doublage* de la sujeción no es sino aquél que encuentra su formato en la relación jurídica inmanente que se presenta en la filosofía jurídica gineriana? ¿No resuena aquella distinción por la que se aseveraba *que no es propiamente el que manda el mismo que obedece*? La institucionalización dual del yo como religación a *otro* yo (trascendente e inmanente, exterior e interior – ¿el *éxtimo* lacaniano[14]? –supone la constitución de la identidad como sometimiento, sujeción a la instancia de poder interna, que con la voz de la conciencia se convierte en el sujeto de enunciación para el que el individuo habrá de ser el portavoz y la máscara. ¿No nos las habemos con la matriz de ese biopoder que instituye la subjetividad individual como sujeción? ¿No es esa la relación de poder en la que el poder nos interpela desde nosotros mismos, como nosotros mismos?; *desde nosotros mismos y como nosotros mismos*.[15]

La democratización de la capacidad jurídica como espontaneidad de la razón pone de relieve la redefinición iuspolítica del status como estado individual para la autolegislación y el autogobierno[16], pero retiene, asimismo, la excepcionalidad que late en cada estado[17].

[11] M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, ed. cit., p. 24.

[12] "Foucault no se limita a decir que el paradigma de la soberanía como poder de vida y muerte es substituido por un poder concebido como gestión, crecimiento y multiplicación de la vida. Destaca también que así se instaura una relación de inmanencia del poder a su objeto – relación que conduce a estimar, de manera decididamente tensa y paradójica, poder y subjetivización como las dos caras de un mismo proceso –." (E. ALLIEZ, B. KARSENTI, M. LAZZARATO, A. QUERRIEN, "Le pouvoir et la résistence": *Multitudes*, 2000, 1, pp. 11s.).

[13] M. FOUCAULT, "Le subject et le pouvoir", en *Dits et écrits 1954-1988. IV. 1980-1988*, Paris 1994, p. 227.

[14] "…el concepto de algo que se encontraría en el interior, al mismo tiempo que constituiría una especie de enclave externo" (J. A. MILLER, *Los usos del lapso. Traducción Nilda Prados*, Buenos Aires 2004, p. 132). Ese concepto expresaría la relación entre yo y superyó: "el superyó define la identidad aporética del sujeto; representa tanto el ideal hacia el que el yo se esfuerza, como el límite interdicho que no puede alcanzar. Como tal, el superyó ignora el indispensable e irreductible momento de alteridad en el que convergen los momentos intrapsíquico y metapsíquico" (S. WEBER, *The Legend of Freud. Expanded Edition*, Stanford, California 2000, p. 68).

[15] "El poder no solo *actúa sobre* (acts on) el sujeto, sino que *actúa* (enacts) al sujeto, en sentido transitivo, otorgándole existencia" (J. BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción. Traducción de Jacqueline Cruz*, Madrid 1997, p. 24).

[16] "Recuérdese cómo en Roma, el *status juris*, siendo completo, envolviendo la «caput», suponía y llevaba consigo la soberanía absoluta en la esfera del derecho individual; ó más claro, constituía al individuo en lo que

Consiguientemente, también en esa micrópolis que es el individuo, donde se abisma la subjetividad en el hiato de su discordia interior[18]: ambigüedad esquizofrénica de ese espíritu uno que se pliega en mi doble ideal[19]. Si entendemos la culpabilidad en el sentido lato gineriano (*estar en deuda con el ideal*), podremos entender la culpa, la deuda, como el yugo que unce la subjetividad humana. La simultaneidad de la (auto-)acusación y de la (auto-)condena es el pliegue que quiere asegurar el imperativo categórico (jurídico) en la doblez de su trasposición jurídica gineriana, el pliegue de subjetivización, el pliegue de determinación.

La trasposición de la concepción de la soberanía como *imperium* en procedimientos de normalización autorregulados de la vida de la población y de los individuos o, dicho de otro modo, el cruce de derecho y biopolítica, atraviesa el regeneracionismo educativo gineriano que abrazaría tanto *(i)* la sujeción individual como *(ii)* el control social:

i) La concepción dual de la subjetivización como sujeción íntima al orden simbólico. El individuo oficia de representante de esa ley, cualificándose correlativamente como micro-estado.

expresa la palabra, en un *Estado*; Estado completo, lo mismo que la familia, lo mismo que el municipio, lo mismo que la nación…" (J. COSTA Y MARTÍNEZ, *El problema de la ignorancia del Derecho y sus relaciones con el status individual, el referéndum y la costumbre. Discursos leídos ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el día 3 de febrero de 1901, en su recepción pública, por*…, Madrid 2000, p. 59).

[17] Cfr. J. DERRIDA, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger. Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte*, Madrid 1998, pp. *109s.*: "habría que relacionar el uso de *status* que hace aquí Schmitt [para la doctrina trinitaria, en la que señala la virtualidad del doble significado de *status*: detención, reposo, posición, pero, también, revuelta política, guerra civil] con el que subraya en otra parte, en la primera página del *El concepto de lo político*: el Estado es el estatuto por excelencia, el estatuto puro y simple *(der Status schlechthin)*. En cuanto a la estasiología evocada de esta manera […] se trata de un motivo que podría describir bien uno de los temas subterráneos pero más continuos de este ensayo: cómo se divide y se opone el Uno, cómo se opone a él mismo poniéndose, cómo se rechaza y viola la diferencia que lleva en él, cómo hace la guerra, *se hace la guerra, se da miedo a sí mismo, se hace violencia*, se transforma en violencia con miedo a guardarse del otro, pues *se guarda del otro*, siempre, Él, el Uno, el Uno «difiriendo de él mismo»" (id., p. *110*).

[18] Escisión de la mismidad y hasta violencia consigo mismo puesta de relieve en la posibilidad de la autocondena, por la que habría que distinguir en el criminal la persona nouménica que se juzga culpable (*la razón pura jurídico-legisladora en mí*) y la persona fenoménica del criminal: "…cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico-legisladora en mí *(homo noumenon)* la que me somete a la ley penal a mí, como capaz de cometer crímenes, por consiguiente, como otra persona *(folglich als eine andere Person) (homo phaenomenon)* junto con todas las demás en una asociación civil. […]. El punto clave del error (πρωτον ψευδος) de este sofisma es el siguiente: que el propio juicio del criminal de tener que perder la vida (que ha de atribuirse necesariamente a su *razón*) se considera como una decisión de la *voluntad* de quitársela a sí mismo, y de este modo se representan como unidos en una y la misma persona *(in einer und derselben Person vereinigt vorstellt)* la ejecución y el juicio jurídicos" (I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho*, Madrid 2008, pp. 171s.).

[19] "El Doppelgänger […] arguye Freud – siguiendo la interpretación de Rank – tiene una significación narcisística ambivalente. Por un lado, representa el intento de proteger por duplicación al yo de la muerte (comportando probablemente, si bien Freud no lo trata, identificación con el otro). Por otro lado, el doble se convierte en un presagio de muerte cuando el segundo yo ya no es protegido por el narcisismo primario: duplicación, la multiplicación de yoes se convierte en la división del yo, que ya no sobrepasa, sino más bien confirma su identidad y mortalidad. […]. Repetición, duplicación, recurrencia, son procesos en sí mismos ambiguos, incluso ambivalentes: parecen confirmar, incluso desplegar *(to increase)* la identidad original, pero más aún la pliegan *(crease it)*, como su precondición problemática y paradójica. La castración marca este pliegue como repetición, o, propiamente, como el desplazamiento desde una forma de repetición basada en la identidad – la repetición del narcisismo, la «teoría sexual infantil» que repite el pene por universalización – a otra repetición, la articulación de la diferencia, la cual es igualmente una des-articulación, que dis-loca e incluso des-membra al sujeto…" (S. WEBER, *The Legend of Freud*, ed. cit., p. 217).

> … llevamos en nosotros mismos esta dualidad (todos somos al par *el* hombre y *este* hombre): dualidad a veces contradictoria, pero que estamos llamados a concertar para acallar la inquietud de la conciencia, que sólo se apacigua cuando el hombre particular se somete al hombre «ideal», a la razón, a su naturaleza, que es quien debe gobernar en nosotros. De esta sumisión del individuo al género, del fenómeno al *noumeno* (pero no tomando estas palabras en el sentido dualista de Kant), procede el nombre de «sujeto» (*subjectum*, de *subjicio*), con que se designa al hombre, en cuanto concreto, empírico, sensible[20].

ii) La concepción de la desviación como un problema pedagógico, con el consiguiente recurso a procedimientos de normalización tutelares, los únicos susceptibles de invadir la esfera íntima:

> Es característico que, por la importancia creciente de la educación ante el espíritu contemporáneo, para el cual este problema parece ser el único que presenta el mismo interés capital que el problema del pan («la escuela y la despensa», que ha dicho Costa), todas las soluciones a las dificultades sociales ofrecen muy principalmente un carácter educativo; y así, tienden a transformarse en escuela hasta el último límite posible, desde el manicomio al presidio […]
> Así, el problema de la penalidad […] deviene cada día más un problema de segunda educación […]; y su ciencia, al menos de este punto de vista, una rama de la Pedagogía. […].
> Otro principio que parece fuera de toda discusión, es que el tratamiento de esta diversas clases [de anormales: sordomudo, presidiario, idiota, vagabundo, loco, prostituta, lisiado, ciego, paralítico, enfermizo…], sin excepción alguna (y tratamiento que un día se extenderá en su forma adecuada al hospital), es un tratamiento educativo […]. Por esto, todas las instituciones consagradas a ese tratamiento deben ser escuelas, no asilos – y en este sentido se van transformando –, quedando sólo este último tipo subsistente para los incurables, incorregibles, etc.; al menos, mientras no se sepa hacer con ellos otra cosa[21].

La escolarización de la cuestión social supone la reforma de la escuela, al modo en el que la escuela nueva y la pedagogía activa son paradigmáticas. El antiautoritarismo pedagógico promueve el eclipsamiento de la función docente, relevando al maestro/a por el material, de modo que la dimensión moral y, en último término, política de la relación

[20] F. GINER DE LOS RÍOS, *La persona social. Estudios y fragmentos. Tomo I*, ed. cit., p. 37.

[21] F. GINER DE LOS RÍOS, *Estudios sobre educación*: *Obras completas, tomo VII*, Madrid 1922, pp. 255-262. A propósito de esto, puede ser fecunda la noticia siguiente: "El Profesor que suscribe, encargado de la Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid […] solicitó el concurso de D. Rafael Salillas para abrir en la expresada cátedra, y como parte de ella, un *Laboratorio* ó *Seminario* de *Criminología*, cuyas sesiones, bajo la dirección del Sr. Salillas, comenzaron el 21 de Octubre último, y han continuado celebrándose todos los sábados de 5 á 7 de la tarde. Después de las oscilaciones consiguientes, el número de alumnos regulares es de unos 10, criminalistas, pedagogos, psicólogos, etc.; entre ellos, dos señoras.—FRANCISCO GINER." (F. GINER DE LOS RÍOS, "Laboratorio de Criminología": *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 1889, 96, p. 332). Se estipuló que los temas de investigación fueran, uno, penitenciario, otro, criminológico, resultando elegidos, respectivamente, *La crisis del sistema celular* y *La delincuencia infantil*. Ya en esta formulación de las bases del laboratorio, y en relación al segundo tema de investigación, se establece el protagonismo de la pedagogía como ciencia de la normalización social, por cuanto la educación del anormal se convierte en el tratamiento del delincuente, indicándose el trazo grueso de la sinergia entre el derecho y la pedagogía para la definición de las nuevas estrategias biopolíticas: "La pedagogía está colocada en la posición de lo normal […/] Pero al tener que contribuir, no de ese modo, que llamaremos fisiológico, sino patológicamente, es decir, definiendo defectos de constitución y empleando remedios para corregirlos y normalizarlos, entonces se coloca en el mismo terreno y en la misma posición que la antropología [criminal], aunque ésta conceptúa á los seres que estudia como delincuentes, y aquélla como una variedad de los educandos.[/] Como, á partir del concepto de corrección, el problema penal puede ser conceptuado como un problema pedagógico, y como la crisis del sistema correccional es una verdadera crisis de pedagogía penitenciaria, el estudio de la delincuencia infantil es grandemente informativo, y puede ser grandemente determinativo en la actual crisis, que no es solamente crisis de un régimen, sino crisis del concepto del delito y de la pena" (id., p. 334).

educativa (autoridad de la figura magisterial) se refigura como dimensión lúdica y, en último término, económica (utilidad del objeto educativo). Liberado idealmente de la carga disciplinaria, el docente podrá ya ser comisionado para la observación psi del alumnado en los nuevos espacios de visibilidad (panoptismo penitenciario, escuelas al aire libre…).[22]

* * *

La reevaluación del principio de autogobierno *(Selfgovernment)*, que promueve la concepción pluralista de la soberanía de la persona basándola en la autonomía y no en el imperium, supondría la previa normalización del individuo como internalización del mandato ético, constituyendo el correccionalismo pedagogista el entramado biopolítico encargado de configurar el marco institucional en el que se aplican las distintas tecnologías normalizadoras del yo.

¿Se nos ocurre una figuración mejor que la de la escena gineriana del estado individual, micrópolis donde la institución de la subjetividad y el reconocimiento de su esfera jurídica autónoma se montan sobre ese sometimiento a un soberano interior, para mostrar la intrínseca sujeción del sujeto? Es así como el viejo paradigma del poder soberano se internaliza, apuntalando, desde ese retiro íntimo, las formas de poder que se basarían en la autorregulación que conseguirían los dispositivos basados en la educación, la opinión pública, etc.

4. Sujeto

Es el momento de evocar una vieja figura política doble, la doctrina medieval de los dos cuerpos del rey, tributaria de la cristología: un cuerpo político, en el que se encarnaba la majestad y la dignidad, y un cuerpo individual, humano, natural y perecedero[23]. ¿Consigue, acaso, la figura de la religación jurídica gineriana del fuero interno dar relevo a esa persona ficta del cuerpo místico, una vez democratizado el fundamento del poder? El sujeto resultaría constituido como emblema del poder político, pero también como rehén del poder político: representante de esa legalidad cuyo título pertenece a esa humanidad que lo inviste y lo gobierna. Si es cierto que los sistemas políticos buscan introducir en nosotros mismos la escisión que nos permita un lenguaje doble, por un lado la verdad pública, por otro la palabra privada[24], la redefinición de mi condición o status individual como estado (jurídico-político), que me confiere capacidad jurídica o soberanía sobre mi vida, conllevaría una sumisión respecto a los fines de la especie que inviste en absoluto la vida individual hasta el punto de convertirla en órgano de representación de aquéllos[25]. El precio que pagaría el

[22] Cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, "La distancia de la mirada educativa, o de la teta a la razón": *EducA. International Catholic Journal of Education*, n.º 1, 2015 (revista electrónica).

[23] Cfr. E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey 1957.

[24] "Simplemente, los grandes sistemas supervisan e intentan dividir a los humanos en sí mismos, disponer una frontera política en el interior de cada sujeto y manejar esta frontera. Las organizaciones sociales consisten en lograr que cada sujeto hable doble y que el doble discurso funcione tan eficazmente como sea posible . […] el doble discurso es una salvaguarda, abre a la subjetividad la posibilidad de un campo que no sea exclusivamente social, dejando a la mentira su lugar, un lugar innegociable por la simple razón de que es, en la humanización del sujeto, el primer refugio del deseo" (P. LEGENDRE, *Leçons II. L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels. Nouvelle édition*, Paris 2001, pp. 121s.).

[25] La mentira privada sólo podría abrigar al deseo si lo ha expuesto antes a la articulación con lo simbólico (normativo). "Si se puede hablar – hasta cuando no se es psicoanalista, de doble simbolización – es en el sentido de que la naturaleza del símbolo es tal que de ella se derivan necesariamente dos registros, el vinculado a la cadena

individuo por ser emblema de la legalidad sería alto, el de la culpa, pues, en ese turno o vicisitud, el individuo es convertido en rehén de legalidad[26]. Esa identificación, consistente en la auto-imputación de la culpa, sería el sujeto, emblema y rehén a la vez, por cuanto sólo como ya prejuzgado como presunto culpable –como rehén de la ley– puede adquirir relación con la ley que lo instituye – como emblema de la ley.

¿Se resuelve el sujeto en ese efecto de culpabilidad? El devenir en la vía de la exoneración no sería sino el proceso del sujeto, en el que la condición del sujeto supone la dependencia del sujeto, y la dependencia del sujeto la exposición a aquello que lo sobredetermina[27], pero, más profundamente, sería lo que permite al hombre diferir en su sujeción[28]. Más allá, o más acá, de la reverencia al superyó (a ese yo nouménico) con la que se pretende acallar la ansiedad –aquella *inquietud de la conciencia* que sólo se calmaba con la fascinación del ideal del yo– y el sometimiento a la voz interior que reclama lo debido, que nos declara culpables, deudores, acaso… ¿no podríamos detectar en el derecho –concebido como orden de la condicionalidad libre para el bien: justicia– un agujero de la causalidad y de la inmanencia de nuestra moral de la intención, una ansiedad que nos expropia, pero no por lo mismo, sino por lo otro?

¿Sería esa condicionalidad jurídica un gesto que despeja la medialidad de lo humano, más allá de la inmanencia de la representatividad que nos liga, de la inmanencia de la causalidad que nos religa, en una trascendencia de la condicionalidad que estaría basada en la dependencia de algo extraño, hasta en la pendencia con algo extraño, y no en la suficiencia *(selfgovernment)* de lo propio?[29]. ¿Aludiría a algo de eso lo que formuló un

simbólica y el vinculado a la perturbación, al desorden que el sujeto es capaz de aportar, porque es ahí a fin de cuentas donde él se sitúa con la mayor seguridad.[/] En otros términos, el sujeto sólo afirma la dimensión de la verdad en cuanto original en el momento en que se sirve del significante para mentir" (J. LACAN, *El Seminario. Libro 8. La transferencia. 1960-1961. Traducción de Enric Berenguer*, Buenos Aires – Barcelona – México 2003, p. 264).

[26] "La «sumisión» a las reglas de la ideología dominante podría verse […] como una sumisión a la necesidad de probar la inocencia ante una acusación, como sumisión a la exigencia de pruebas, ejecución de la prueba y adquisición del estatuto de sujeto en y por la conformidad con las condiciones de la ley interrogadora. Por consiguiente, devenir «sujeto» es haber sido presumido culpable, y luego juzgado y declarado inocente. Y como esta declaración no es un acto único, sino un estatuto incesantemente *reproducido*, devenir «sujeto» es estar constantemente en vías de exonerarse de la acusación de culpabilidad. Es haberse convertido en emblema de legalidad…"(J. BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, ed. cit., p. 132).

[27] "Todo hombre entabla un proceso calumnioso contra sí mismo. Éste es el punto de partida de Kafka. Por ello su universo no puede ser trágico, sino sólo cómico: la culpa no existe o, más bien, la única culpa es la autocalumnia, que consiste en acusarse de una culpa inexistente (es decir, de la propia inocencia, y éste es el gesto cómico por excelencia).[/] Este punto concuerda con el principio, enunciado en otro lugar por Kafka, por el cual «el pecado original, el antiguo error que el hombre cometió, consiste en la acusación que él hace y a la que no renuncia, de que se ha cometido un error en su contra, de que el pecado original se ha cometido contra él». También aquí, como en la calumnia, la culpa no es la causa de la acusación, sino que se identifica con ella" (G. AGAMBEN, *Desnudez. Traducción de Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza*, Barcelona 2011, p. 31). La comicidad estribaría en que esa inocencia original se reconoce como propia sólo por medio de su ridícula acusación impropia, único modo en que puede relacionarse consigo.

[28] "…el superyo surge como resultado de la interpelación fallida: me reconozco como un cristiano, pero en mi fuero interno no creo en ello de verdad, y esta conciencia de la no aceptación plena de mi identidad simbólica interpelada retoma como la presión culpable del superyo. Sin embargo, ¿no oculta esta lógica su exacto contrario? En un plano «más profundo», el superyo permite la expresión de la culpa, de una traición que atañe al acto de interpelación *en cuanto tal*: la interpelación en tanto que identificación simbólica con el ideal del yo es en cuanto tal un compromiso, una forma de «dar salida al propio deseo». La culpa de no ser un verdadero cristiano funciona como la presión del superyo sólo en la medida en que descarga en una culpa «más profunda» de comprometer el propio deseo declarándose cristiano ante todo…" (S. □I□EK, *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin. Traducción de Marta Malo de Molina Bodelón, Raúl Sánchez Cedillo*, Madrid 2004, p. 118).

[29] "Lo que se cuestiona en la experiencia política no es un fin más alto, sino el propio ser-en-el lenguaje como medialidad pura, el ser-en-un medio, como condición irreductible de los hombres. Política es la exhibición de una

personaje del regeneracionismo español y secuaz del krauso-ginerianismo jurídico?:

> Allá [en la moral] se atiende al bien por ser bueno, o como fin absoluto de la voluntad; aquí [en el derecho] el bien por ser útil, en cuanto sirve de medio a otro bien, con voluntad por tanto dependiente de algo extraño a ella; habiendo, en suma, en la moralidad una simple relación, inmanente en la obra, relación de causalidad, en el Derecho una relación doble que, en último resultado trasciende del acto, relación de *condicionalidad*[30].

La relación doble no es la respectividad de lo equivalente, de lo mismo, sino la voluntad *doblada* del prestatario, por cuanto las utilidades que oferta, las condiciones que presta, son sólo la exposición de su dependencia al otro. Ni la teleología de la utilidad, ni el consenso de la comunicación, sino la enajenación de la trascendencia. La ley se reproduce y reproduce al sujeto por medio de ese proceso que, más que condenar o absolver, suspende (en todas sus acepciones) al sujeto al prejuzgarlo.

* * *

La suspensión de pagos originaria que instituye al sujeto como deudor conlleva una suspensión de garantías, con lo que ser emblema de legalidad (representante y apoderado) resulta invertido sin ya posible reversión en ser rehén de la legalidad (substituto y expropiado), antes que la propiedad de la presencia, que ya aparece como dada en prenda. Frente al goce de la posesión, su reverso irreversible sería el recibir que me expropia.

5. El rostro del otro (colofón)

Hagamos balance de algo de aquéllo que se desprendería de lo anterior:

1.º, la prelación y prevalencia de la división sobre la unidad, de donde la imposibilidad de una distinción neta entre poder constituyente y dominación violenta[31].
2.º, la prelación y prevalencia de la orden sobre el diálogo, de donde la imposibilidad de una

medialidad, el hacer visible un medio como tal. Es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y del pensar humanos" (G. AGAMBEN, *Medios sin fin. Notas sobre la política. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera*, Valencia 2001, p. 99).

[30] J. COSTA Y MARTÍNEZ, *La vida del Derecho. Ensayo sobre el derecho consuetudinario*, Zaragoza 1982, p. 86.

[31] En contra: "una manera afortunada de subrayar la primacía ética del vivir-juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política es la de señalar, con Hannah Arendt, la distancia que separa el *poder-en-común* de la *dominación*. Recordemos que Max Weber […] había especificado a la institución política entre todas las instituciones por la relación de dominación, que distingue a los gobernantes y los gobernados. Esta relación señala a la vez una *escisión* y una referencia a la *violencia* que deriva del plano moral […]. Más fundamental que la relación de dominación es la de poder-en-común" (P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*. *Traducido por Antonio Neira*, Madrid – México 1996, p. 203; cfr. pp. 202 y ss.). Pero, ¿por qué ese poder constituyente de lo político habría de ser *olvidado*?; ¿por qué habría de ser *encubierto*? (cfr. id., p. 279); más aún, ¿por qué habría de ser *olvidado* y *encubierto* por aquéllo mismo que debería ser olvidado y encubierto, reprimido: el conflicto, hasta donde éste puede ser íntimo? Esa represión sería instituyente de la democracia en su estado nativo, consistiendo *lo político como tal* en el olvido del enfrentamiento interno, la guerra civil, *stasis*: "como si la memoria de la ciudad estuviera fundada sobre el *olvido de lo político como ta*l […/…] *politikos* es el nombre de quien sabe cómo convenir con el olvido […]. Como si, por medio del juramento de no evocar el pasado, la ciudad ateniense hubiera fundado de nuevo su existencia política sobre una pérdida de memoria" (N. LORAUX, *The Divided City: on Memory and Forgetting in Ancient Athens. Translated by Corinne Pache with Jeff Fort*, New York 2006, pp. 43s.; cito por esa traducción, traduciéndola, por serme la más asequible, pero hay traducción española).

contemporización basal entre el derecho de prestación y el derecho de obligación.[32]

La travesía realizada, *(i)* partiendo del concepto de *dignidad de la persona humana* de la antropología jurídica dogmática en el *caso Perruche*, *(ii)* ilustrando su virtualidad en la navegación por la filosofía jurídica krauso-gineriana y su concepto micropolítico de *estado individual*, y *(iii)* mostrando cómo adquiere así la juridización de la conciencia relevancia biopolítica, desvela la virtualidad de esos hiatos, que complican tanto *(i')* el orden político, al precipitar su legitimación en una excepcionalidad que escinde poder constituyente y poder constituido, como *(ii')* el ordenamiento jurídico, al alterar la potestad en una religación del derecho subjetivo en el agujero de la obligación, para, finalmente, reaparecer en la figura de la subjetividad como traumatismo, afección paradójica que, desde una profundidad insondable para la intencionalidad, instituye la identidad como responsabilidad.

Nos quedamos, así, en el umbral del levinassismo y de su pretendida superación de la ontología por una ética de la alteridad, en la que la identidad satisfecha del yo y de la intencionalidad de la conciencia revientan ante la violencia del advenimiento arcaico y anárquico del otro.

> La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *donde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible, que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo – un modo que habrá que precisar – sirve de signo al responsable[33].

El yo *(moi)* en la pasividad del acusativo, que responde a la interpelación del otro con el «heme aquí» *(«me voici»)* de la responsabilidad. Pero, cabe aún preguntarnos si esa pasiva exposición a la interpelación del otro, ¿acaso sería el repliegue de la representación para cuando la función del individuo como emblema se democratiza y subjetiviza como conciencia moral?[34]; pregunta que puede desdoblarse: –si el espaciamiento de la mismidad que la llamada crea, ¿acaso sería el emplazamiento de la conciencia como tribunal interior?; –si la asonancia que la llamada produce, ¿acaso sería el intervalo para la figuración del semblante del otro como identificación imaginaria?[35]

[32] En contra: "…nos interesa […] dar a la solicitud un estatuto más fundamental que la obediencia al deber. Este estatuto es el de una *espontaneidad benévola*, íntimamente ligada a la estima de sí dentro del objetivo de la vida «buena». Precisamente desde el fondo de esta espontaneidad benévola el recibir se iguala con el dar de la asignación a responsabilidad, a modo del reconocimiento por el sí de la superioridad de la autoridad que le ordena actuar según justicia. Es cierto que esta igualdad no es la de la amistad, en la que, por hipótesis, el dar y el recibir se equilibran. Compensa más bien la disimetría inicial, que resulta de la primacía del otro en la situación de instrucción, mediante el movimiento retroactivo del reconocimiento" (P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, ed. cit., pp. 197s.). Pero, ¿se hace así justicia a ese *factor de pasividad*, *incluso de impotencia*, que se incubaría en la noción de autonomía? (cfr. id., p. 228, p. 302). La disimetría inicial que desencadena la rapsodia de figuras del mal no procedería de la perversión del *poder-en-común* en *poder-sobre* del uno contra el otro, sino del quiasmo entre ley y deseo que funda la mismidad como deuda originaria, siempre antepuesta y antecediendo a cualquier recurrencia de la dependencia de la exterioridad en la responsabilidad en la interioridad.

[33] E. LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Tradujo: Antonio Pintor Ramos*, Salamanca 1987, p. 54.

[34] "Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se *forja* (arbitrariamente) sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar. El puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan pronto como oye su temible voz. El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de *oírla*" (I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, ed. cit., p. 303).

[35] "Esta disposición originaria, intelectual y moral (porque es una representación del deber), llamada

¿Se trataría, entonces, de una *nueva forma de esclavitud?*:

> Ya no hay necesidad de un centro trascendente de poder, sino más bien de un poder inmanente que se confunde con lo «real» y que procede por normalización. Lo que supone una extraña invención: como si el sujeto desdoblado fuera, bajo una de sus formas, *causa* de los enunciados de los que él mismo forma parte bajo la otra de sus formas. Es la paradoja del legislador-sujeto, que sustituye al déspota significante: cuánto más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo, ¡a ti es a quien obedeces! De todos modos, tú eres el que dominas, en tanto que ser racional… Se ha inventado una nueva forma de esclavitud, ser esclavo de sí mismo, o la pura "razón", el Cógito. ¿Hay algo más pasional que la razón pura? ¿Hay una pasión más fría y más extrema, más interesada, que el Cógito?[36]

En la proximidad del rostro *(visage)* del otro se oye el toque a rebato, que urge a hacerse cargo de él a toda costa: "en la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad; este *modo* del prójimo es el rostro"[37]. Pero, ese rostro, del cual soy rehén sin ser ya ni siquiera emblema, ¿no cae bajo la crítica del *tándem deleuze-guattari* de la rostrificación *(visagéification)* como agenciamiento del poder o máquina abstracta por la que el mandato de la normalización se convierte en subjetividad?[38]: *"Rostro, ¡qué horror!"*[39]; ¿no es la otreidad la alegoría del gran otro, el otro del otro que nos devuelve a lo mismo de la representación?: "lo que en realidad sucede es que la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: desde el principio en el otro está representado el tercero; en la misma aparición del otro, el tercero me mira y me concierne"[40].

Esa alienación o alteración instituyente de la subjetividad empujan a ese último dilema, que ya sólo podremos bosquejar. Se trataría de pesquisar la consistencia de ese traumatismo que recién apuntábamos despierta el rostro: ¿se trata de la exposición intempestiva del yo al otro, en la que se precipita la intencionalidad contemporizadora y su régimen representativo

conciencia *moral*, tiene en sí de peculiar que, aunque ésta su tarea es un quehacer del hombre consigo mismo, sin embargo, éste se ve forzado por su razón a desempeñarla como si fuera por orden *de otra persona*. Porque el asunto consiste aquí en llevar una *causa jurídica* (*causa*) ante un tribunal. Pero representar al *acusado* por su conciencia moral como *una y la misma persona* que el juez, es un modo absurdo de representar un tribunal, porque en tal caso el acusador perdería siempre.—Por tanto, en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones *a otro* (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo mismo" (I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, pp. 303 s.). Sobre la virtualidad de la distinción kantiana entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon*, cfr. J. M. VÁZQUEZ-ROMERO, "*Aequitas*, la divinidad muda: en torno a la referencia equívoca de la virtud en la filosofía práctica kantiana": *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 2013, 8, pp. 97-111.

[36] G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta*, Valencia 2004, pp. 133s.

[37] E. LEVINAS, *De otro modo que ser…*, ed. cit., p. 150.

[38] "…no hay significancia sin un agenciamiento despótico, no hay subjetivización sin un agenciamiento autoritario, no hay combinación de las dos sin agenciamientos de poder que actúan, precisamente, mediante significantes, y se ejercen sobre almas o sujetos. […]. Se producirá una sola sustancia de expresión. […] se desencadenará esa máquina abstracta que debe precisamente permitir y garantizar tanto la omnipotencia del significante como la autonomía del sujeto. Os clavarán en la pared blanca, os hundirán en el agujero negro. Esa máquina se denomina máquina de rostridad" (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas*, ed. cit., p. 185).

[39] G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas*, p. 194.

[40] E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea. Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez*, Madrid 1995, p. 143. "Mais en réalité la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui : d'ores et dejà dans autrui le tiers est représenté ; dans l'apparition même d'autrui me regarde déjà le tiers" (*De dieu qui vient a l'idée*, Paris 1982, pp. 132s.).

en el abismo de la responsabilidad maternal ante la proximidad del otro?; o, por el contrario, ¿se trata del devenir del significante despótico del amo, que se las agencia para incubarse en el individuo como punto de subjetivización y así politizar pasionalmente el cuerpo?

El dilema concierne a la circulación de las intensidades del deseo, según su campo de distribución esté determinado extrínseca o intrínsecamente: en uno (levinassiano), condicionando el deseo casi como disposición estética para el sacrificio ético[41]; en el otro (deleuze-guattariano), rompiendo el deseo hasta con el placer como instancia heterónoma que lo sujetaría como carencia[42].

* * *

En la vindicación levinassiana de la inmediatez de la sensibilidad como significación, el rostro se espesa y recarga como piel para el contacto de la caricia o de la herida[43]; pero esa muda pudiera ser denunciada deleuzianamente como pantalla o cámara para la amplificación pasional, desde donde el poder resuene como subjetivización y sujeción. Sin embargo, ¿no podría seguir explorándose la desustanciación levinassiana de la subjetividad a partir de la sugerencia, que se le ha hecho al propio deleuzismo, de que debiera estimar los excedentes que van siendo descartados del proceso virtual del sentido *(órganos sin cuerpo)*[44]? Pensamos no en la noche del *hay (il y a)* –ni *esto*, ni *aquello*–, que consuma el vacío o la negatividad mayúsculos, pero parejos, entre ser y nada[45], ni siquiera, al menos de entrada, en la *idea de lo Infinito* –que procedería del mandato que procede del rostro del otro[46]–, sino en ese devenir-piel del rostro espesado, ese objeto parcial que se produce en

[41] "Pasividad del *ser para el otro* que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar *de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad" (E. LEVINAS, *De otro modo que ser*..., p. 130).

[42] "La renuncia al placer externo, o su aplazamiento, su alejamiento al infinito, indica […] un estado conquistado en el que el deseo ya no carece de nada, se satisface de sí mismo y construye su campo de inmanencia" (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mil mesetas*, p. 161)

[43] "Rostro que está cerca, contacto de una piel; rostro que se espesa como piel y piel en la que, incluso en la obscenidad, respira el rostro alterado" (E. LEVINAS, *De otro modo que ser*..., p. 152).

[44] "Es necesario […] problematizar la auténtica *dualidad* básica del pensamiento de Deleuze, la del Devenir frente al Ser, que aparece en diferentes versiones (lo Nómada frente al Estado, lo molecular frente a lo molar, lo esquizo frente a lo paranoico, etcétera). Esta dualidad está sobredeterminada, en última instancia, como «el Bien frente al Mal». El objetivo de Deleuze es liberar la fuerza inmanente del Devenir de su autoesclavización al orden del Ser. […/] ¿Esta oposición de lo virtual como lugar del Devenir productivo y lo virtual como Acontecimiento del Sentido estéril no es, al mismo tiempo, la oposición entre el «cuerpo sin órganos» (CsO) y los «órganos sin cuerpo» (OsC)? ¿No es, por una parte, el flujo productivo del puro Devenir el CsO, el cuerpo no determinado ni estructurado todavía por órganos funcionales? Y, por otra parte, no son los OsC la virtualidad del puro efecto extraído de su inserción en un cuerpo, como la sonrisa que persiste sola, en *Alicia en el país de las maravillas*, incluso cuando el cuerpo del gato de Cheshire ya no está presente? (S. □I□EK, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera*, Valencia 2004, pp. 47s.). Y, tras la constatación de esa oposición entre la infraestructura productiva y la superstructura ideológica, el diagnóstico: "…todo el problema de Deleuze es que, aunque el sentido sea un efecto estéril e impasible de causas materiales, tiene una autonomía y una eficacia propias. Sí, el flujo de sentido es un teatro de sombras, pero eso no significa que debamos desdeñarlo y concentrarnos en la «lucha real». En cierta manera, este teatro de sombras es el lugar *crucial* de la lucha; *todo* se decide finalmente en él" (id., p. 49)

[45] Cfr. E. LEVINAS, *De la existencia al existente. Traducción de Patricio Peñalver*, Madrid 2000.

[46] "Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mí – o mi relación con Dios – me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no he contraído en ninguna «experiencia» pero cuyo mandato, venido de *no se sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma" (E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, ed. cit., p. 17).

torno a un desgarro[47], que se revierte en la caricia, "…como si la piel fuese la huella de su propio vacío, languidez que todavía busca allí, como una ausencia, lo que, sin embargo no puede estar. […]. La ternura de la piel es la brecha misma entre acercamiento y acercado…"[48]. Esa piel, desollada hasta quedar limpia como pergamino para el palimpsesto del otro, estirada hasta quedar tiesa como pergamino para el eco del otro: "más allá de la superficie «mineral» de la cosa, el contacto es obsesión por la huella de una piel, por la huella de un rostro invisible"[49].

Pero seguir esas huellas exige otra ocasión[50].

[47] "El vivir de la vida, ¿no es excesión: ruptura del continente por lo no-contenible que precisamente, así, anima o inspira?" (E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, ed. cit., p. 64).

[48] E. LEVINAS, *De otro modo que ser*..., p. 153.

[49] Id., p. 135.

[50] Desde esa tesitura, desde la *piel* como objeto parcial, como órgano sin cuerpo, se podría abordar el estudio de la femineidad levinassiana en las imagos de la *virgen* y de la *madre*. Solamente podemos ofrecer algunas indicaciones textuales, acaso señuelos. En lo tocante a la virginidad, esa piel sería *himen* que en la voluptuosidad de la caricia des-vela la alteridad: "la voluptuosidad, circunscrita por el misterio, el pudor y la desnudez – nos permite ponernos en el corazón del eros y de la alteridad – la Virginidad. La virginidad es la definición misma de lo femenino – que es el hecho mismo de la existencia del otro – el hecho primero de la socialidad *(socialité)*" (E. LEVINAS, *Oeuvres complètes, tome 3. Eros, littérature et philosophie*, Paris, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, 2013, p. 181). Adviértase que el esfuerzo por pensar la comunidad más allá del duelo por la comunidad rota o perdida, que remitiría tanto al humanismo cristiano de la comunión, como al comunismo traicionado de la revolución, y hasta al nazismo de la comunidad suicida, se ha remontado a los motivos de la femineidad y de la superficie cuando se trataba de aunar singularidad y comunitariedad, más allá, o acá, del atomismo individualista y de la inmanencia absoluta de la comunión; criticándose, matizándose la insistencia batailleana en la ejemplaridad de la mujer como icono de la desgarradura de la singularidad que hace posible la comunicación, se aquilata: "la «desgarradura» no consiste más que en la exposición al afuera: todo el «adentro» del ser singular se expone al «afuera» (y es por eso por lo que la mujer sirve de ejemplo, o límite – lo que viene a ser lo mismo – de la comunidad)" (J.-L. NANCY, *La comunidad desobrada. Traducción de Pablo Perera (en colaboración con Isidro Herrera y Alejandro del Río)*, Madrid 2001, p. 60). Y en lo tocante a la maternidad, esa *piel* adquiriría un carácter sacrificial que va aún más allá del que porta la ofrenda de quien da al otro el pan arrancado de su boca (cfr. E. LEVINAS, *De otro modo que ser*..., pp. 124ss. y nuestra nota 39), abocándonos hasta la escena de la madre que da su *pecho* para saciar al lactante, saciamiento primigenio, diacrónico, que desde entonces hará del gozo *momento inevitable de la sensibilidad*: "el saborear es, ante todo, saciamiento. La materia «materializa» en el saciamiento que, más allá de toda relación intencional de conocimiento o de posesión, de «apresamiento en las manos», significa la «mordedura-sobre», irreductible al «apresamiento en las manos» porque es ya un «dentro» en la ambigüedad de dos «interioridades»: la del «recipiente» dentro de las formas espaciales y la del Yo que asimila al otro en su identidad enrollándose sobre sí mismo" (id., p. 131). Esa compleja topología levinassiana del ovillo, que se enrolla y se desenrolla, o del guante dado la vuelta (motivos que habría que pensar desde la topología lacaniana del objeto *a*), parecería desprenderse de la piel como *placenta*: "lo sensible – maternidad, vulnerabilidad, aprehensión – teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la apercepción de sí, intriga en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo" (p. 135).

Buscando el valor de la claridad de las normas: Algunas reflexiones desde el pensamiento de Lon L. Fuller[1]

Finding the Value of Legislative Clarity:
Some Reflections on the Thought of Lon L. Fuller

Fernando CENTENERA SÁNCHEZ-SECO

Universidad de Alcalá

fernando.centenera@uah.es

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.004

Recibido: 15/06/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

La claridad en las normas es una recomendación constante en el ámbito de la teoría de la legislación, dado que se entiende que aquella hace posible el entendimiento de las normas y la certeza. Esta recomendación también se ha relacionado con el pensamiento de Fuller, y ello supone dotar a aquella de un carácter moral. Sin embargo, no está claro en qué medida puede hablarse de moralidad en la claridad de las normas. Este estudio trata de responder a esta cuestión, partiendo del pensamiento de Fuller.

Palabras clave: Fuller, claridad legislativa, teoría de la legislación.

[1] Desarrollé este trabajo en una estancia de investigación, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Oporto (Portugal). Quisiera mostrar mi agradecimiento al profesor Paulo Jorge Fonseca Ferreira da Cunha, por hacer posible que investigara en el centro mencionado, por su acogida y recomendaciones.

Abstract:

Legislation theory constantly prescribes legislative clarity, since it is understood to facilitate precise and comprehensible law. These prescriptions have also been related to Fuller's thought, and therefore have taken on a moral hue. Despite this, it is unclear how much one can actually speak of morality in legislative clarity. This study attempts to answer that question on the basis of Fuller's thought.

Keywords: Fuller, legislative clarity, legislation theory.

1. Introducción

Un análisis del ámbito jurídico de las últimas décadas, demuestra en él un interés creciente por la legística. Prueba de ello son los estudios desarrollados en este campo, o la proliferación de guías de redacción normativa en diferentes países, enmarcadas en el ámbito de la legística formal[2]. En toda esta producción es unánime la recomendación de claridad legislativa. En este sentido, quizá sea interesante referirse a un estudio reciente que propone una universalidad de principios de redacción de normas, en base a una comparación de directrices de redacción legislativa de varios países. Como resultado de este ejercicio encontramos que la recomendación de claridad se localiza en países como Austria, Bélgica, Francia, Alemania, Países Bajos, Portugal, España y Reino Unido[3]. La lista, no obstante, no es cerrada, ni tampoco tiene carácter nacional exclusivamente. La Unión Europea, por ejemplo, cuenta desde el año 2002 con el programa *Better Regulation*, en cuyas revisiones se aprecia la solicitud de normas más claras[4].

Entre las razones que avalan esta recomendación de claridad en las normas, recogidas de forma más o menos explícita en diferentes estudios dedicados a la legística, encontramos la de que la claridad legislativa hace posible que las normas puedan ser entendidas y aplicadas[5], o que proporciona certeza y seguridad jurídica[6]. La recomendación en cuestión también se viene vinculando en varias ocasiones con el pensamiento de Fuller[7]. Tal

[2] Gomes Canotilho, José Joaquim, "Relatório sobre programa, conteúdos e métodos de um curso de teoria da legislação", Boletim da Faculdade de Direito, vol. LXIII, 1987, p. 493; Tavares de Almeida, Marta, "A contribuição da Logística para uma política de legislação: concepções, métodos e técnicas", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 47, 2007, pp. 84.

[3] Xanthaki, Helen, "Drafting Manuals and Quality in Legislation", *Legisprudence. International Journal for the Study of Legislation* IV (2), 2010, pp. 118 y 119.

[4] Blanco de Morais, Carlos, "O Programa "Legislar Melhor". Dois anos depois", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 50, 2009, pp. 67 y 68.

[5] Miranda, Jorge, "Lei, Estado de Direito e qualidade das leis. Brevísima nota", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 50, 2009, p. 95; Mader, Luzius, "Avaliação prospectiva e análise do impacto legislativo: tornam as leis melhores?, *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 42/43, 2006, p. 179; Tavares de Almeida, Marta, "A contribuição da Logística para uma política de legislação: concepções, métodos e técnicas", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 47, 2007, pp. 83 y 84; Sousa Pinheiro, Alexandre. "Algumas notas sobre temas de legística formal", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 41, 2005, p. 14; Xanthaki, Helen, "Drafting Manuals and Quality in Legislation", op. cit., p. 116.

[6] Duarte, David, et al., *Legística. Perspectivas sobre a concepção e redacçao de actos normativos*, Coimbra, Almedina, 2002, p. 127; Da Luz, Valdemar P., *As imperfeições legislativas e suas conseqüências: o problema da insegurança jurídica*, Florianópolis, OAB/SC, 2006, p. 60.

[7] Zapatero, Virgilio, "De la jurisprudencia a la legislación" *Doxa* 15-16, 1994, p. 789; Ferreres Comella,

perspectiva conlleva asumir que la claridad de las normas tiene un carácter moral, pues la claridad es uno de los principios que conforman la moral interna del derecho que defiende Fuller. Sin embargo, no está claro en qué medida puede constatarse la presencia de dicho carácter. En este trabajo pretendemos analizar esta cuestión, partiendo para ello del planteamiento que presenta Fuller sobre la moral interna del derecho, y la relación entre ésta y la justicia material.

2. La moralidad de la claridad legislativa

En *La moral del derecho*, Fuller se refiere a una situación hipotética en la que un gobernante, *Rex*, fracasa en sus labores legislativas, a consecuencia del incumplimiento de principios como el de elaborar normas claras. Las leyes de *Rex* son imposibles de entender, y del todo inadecuadas para su cumplimiento[8]. De este planteamiento se deduce la consecuencia de que los principios legislativos, entre los que encontramos el de claridad, tienen moralidad. En un primer momento, podría cuestionarse el planteamiento, diciendo que la claridad legislativa es tan apta para lograr un propósito malo, como para otro bueno. Ciertamente, la calidad en la expresión de una norma no tiene por qué garantizar la calidad de su contenido[9]. Esta primera reflexión, no obstante, remite al carácter de la relación entre claridad legislativa y la justicia material, algo de lo que nos ocuparemos más adelante. En este espacio pretendemos considerar si existe moralidad en el propio principio de claridad legislativa.

Uno de los argumentos presentados para sustentar la postura recientemente expuesta, es que con la claridad legislativa se obtiene la sujeción de la conducta humana al control y guía de reglas. Sin embargo, al menos *a priori*, cabría cuestionar si la claridad legislativa es suficiente para hacer posible la sujeción de las conductas a lo que establecen las normas. Por otra parte, resulta también cuestionable la idea de que la mera sujeción de los comportamientos a una norma, pueda considerarse algo bueno en sí mismo. Más apropiado sería hablar aquí de un carácter neutral de la claridad, con respecto al test de moralidad[10]. Podría, no obstante, pensarse que la claridad legislativa sirve a determinados bienes intrínsecos, como son la libertad o la autonomía[11]. En esta línea podría decirse, por ejemplo que al menos, una norma clara ofrece la oportunidad a la audiencia de obedecerla o no obedecerla[12]. Sin embargo, este argumento tampoco se encuentra libre de objeciones. Es cierto que en un primer momento, podría apreciarse cierta dosis de moralidad –aunque no suficiente para hablar de justicia–, en el caso expuesto, dado que la claridad legislativa hace posible que, al menos, las personas destinatarias de la norma puedan elegir entre cumplirla o no cumplirla[13]. Sin embargo, el hecho de poder elegir no parece suficiente para poder

Víctor, *El principio de taxatividad en materia penal y el valor normativo de la jurisprudencia (Una perspectiva constitucional)*, Madrid, Civitas, 2002, p. 44; Moreso, José Juan, "Principio de legalidad y causas de justificación", *Doxa* 24, 1989, pp. 18, 48.

[8] Fuller, Lon L., *La moral del derecho*, México, Trillas, 1967, p. 46.

[9] Summers, Robert S., *Form and function in a legal system. A General Study*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 178.

[10] Moore, Michael S., "Law as a Functional Kind", George, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary essays*, New York, Oxford University Press, 1994, pp. 216, 222.

[11] Ibid., p. 222.

[12] La cuestión se trata en Arcos Ramírez, Federico, "Una defensa de *la moral interna del derecho*", *Derechos y Libertades* 8, 2000, pp. 43 y ss.; Escudero Alday, Rafael, *Positivismo y moral interna del derecho*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 526 y ss.

[13] MacCormick, Neil, "Natural Law and the Separation of Law and Morals", George, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary essays*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 123.

hablar de moralidad en todo caso. Imaginemos que alguien que gobierna en un régimen tiránico, tiene arrestadas y encadenadas a buen número de personas, en una fortificación de la que es imposible escapar. Allí las personas prisioneras apenas pueden moverse y no pueden comunicarse con el exterior. En tales circunstancias se publica una norma en la que se ha puesto empeño para que la audiencia de la misma (las personas prisioneras) entienda claramente las atrocidades que tendrán lugar en las futuras ejecuciones. Ciertamente, tal circunstancia permite a quienes están en prisión conocer el contenido de la norma, y también la opción de elegir entre acatarla o no; pero ¿podría decirse que los aspectos señalados aportan algún grado de moralidad? En esta ocasión, el hecho de conocer el contenido normativo adelanta el suplicio posterior, y la opción de obedecer o no, no parece relevante. Esta conclusión podría extraerse también de los siguientes supuestos: una persona atraca a otra pidiéndole la cartera o la vida, una persona secuestra a otra, mandando a continuación una nota a un familiar para que pague el rescate, a menos que quiera sufrir las consecuencias de no hacerlo[14]. Con el pronunciamiento de estos mandatos también se da por supuesta la capacidad de elegir de quienes los reciben, pero es evidente que ello es insuficiente para poder hablar de moralidad.

Ciertamente, podría decirse que en casos como los anteriores, se reconoce cierta autonomía a la audiencia de las normas o a quienes reciben los mandatos. Sin embargo, si se acepta este argumento, con él ha de reconocerse que en tales supuestos, entra en juego una parcela de la autonomía que no tiene carácter moral, sino cognitivo[15]. En el supuesto del régimen tiránico expuesto la norma aporta certeza, y con ello se cumple con el carácter cognitivo la autonomía, pero la circunstancia en cuestión no alcanza a la segunda dimensión moral de la autonomía[16]. Si esto es así, se ha dicho que con ello debería reconocerse que la conexión entre el principio de claridad legislativa y la moralidad, únicamente tendría lugar en la medida en que el conocimiento se encuentre en combinación con la sustantividad de una política, que permita un amplio margen de maniobra a las personas para realizar sus elecciones[17]. Efectivamente, para que pueda observarse algún valor en la acción de elegir, quienes elijan deberán al menos tener unas posibilidades de elección que sean relevantes o significativas. Si esto no se cumple, no podría hablarse de existencia de autonomía[18], al menos en un sentido moral.

A la luz del planteamiento anterior, parece que habría que reconocer que la claridad legislativa no supone un valor en todo caso, pues aunque con ella se aporte conocimiento del contenido de la norma, certidumbre o posibilidad de elegir, en ocasiones tales aspectos no parecen ser relevantes a efectos morales. Sin embargo, de esta conclusión se extrae también la idea de que la claridad legislativa sí que puede suponer moralidad en determinadas situaciones. Así lo demuestra la interpretación del planteamiento fulleriano que invita a pensar que el autor, enmarca el principio de claridad en un contexto concreto[19], que no debe obviarse si se pretende entender correctamente su propuesta. En este sentido, para Fuller los principios de legalidad no se conciben exclusivamente como medios para conseguir un cierto orden, sino como control que se obtiene mediante la sujeción de la conducta de las personas a las directrices de normas generales, por las que pueden orientar

[14] Kramer, Matthew H., *In defense of legal positivism. Law without Trimmings*, New York, Oxford University Press, reprinted, 2007, p. 59.

[15] Kramer, Matthew H., *In defense of legal positivism*, op. cit., p. 60.

[16] García Manrique, Ricardo, "Acerca de la intrínseca moralidad del derecho (comentarios a un libro de Rafael Escudero)", *Derechos y Libertades* 10, 2001, p. 211.

[17] Kramer, Matthew H., *In defense of legal positivism*, op. cit., p. 60.

[18] García Manrique, Ricardo, "Acerca del valor moral de la seguridad jurídica", *Doxa* 26, 2003, pp. 488, 489.

[19] Arcos Ramírez, Federico, "Una defensa de *la moral interna del derecho*", op. cit., pp. 53 y ss.

su comportamiento. Cabría añadir además que el autor está pensando en una situación en la que la ciudadanía, por lo general, tiene el deber moral de obedecer a las leyes. Tal circunstancia impone al poder legislativo una responsabilidad moral correlativa de no frustrar el deber de la ciudadanía antes señalado frente a la ley[20]. En atención a todo ello, cabría entender que Fuller está desarrollando su planteamiento a propósito de un contexto en el que se presupone la autonomía y dignidad de las personas, dotadas de capacidad para obedecer y comprender las normas. Más concretamente, podría decirse que está contextualizando su propuesta en un sistema liberal clásico[21]. Efectivamente, en *La moral del derecho* pueden localizarse manifestaciones en esta línea; por ejemplo, cuando se constata que la afrenta a la moral interna del derecho es una afrenta a la dignidad humana, dado que con ello se desprecian las facultades de la libre determinación[22].

A nuestro entender, en el contexto expuesto sí que sería posible reconocer un valor en la claridad legislativa. La idea podría resumirse como sigue: el principio de claridad legislativa supone moralidad en un contexto donde se reconoce la dignidad de las personas y, con ella, sus libertades básicas, dado que con aquella se está propiciando que las personas puedan establecer sus planes de vida. Efectivamente, si se reconoce la existencia de libertades que especifican lo que podemos elegir hacer, y que dichas libertades se encuentran establecidas en las normas, habrá de admitirse con ello que la claridad en las normas hará posible el conocimiento y disfrute de aquellas libertades, y que la oscuridad normativa dificultará el ejercicio de la libertad[23].

Sin embargo, a nuestro entender también podría ser posible atribuir cierto valor al principio de claridad, en otros contextos, además del expuesto. En ámbitos en los que no se llegan a percibir las concesiones básicas de aquel sistema liberal clásico, creemos que también sería posible percibir cierta moralidad en la claridad de las normas. Imaginemos, por ejemplo, un contexto en el que estuviese restringida la libertad de movimiento, o de expresión. En tales circunstancias, el hecho de que las normas que regulasen estos aspectos fueran claras aportaría cierto grado de moralidad, en el caso de que las personas pudieran tener algún margen para poder actuar en consecuencia. Quizá pudiera verse contradicción entre este planteamiento y el que presentamos al comienzo de este espacio. Ciertamente, en aquel momento entendimos que la capacidad de elegir, *per se*, no comprende moralidad alguna; y así pensamos que acontece cuando las opciones que se presentan ante una elección no son significativas. Sin embargo, a medida que vaya aumentando la relevancia de aquellas, aun cuando no lleguen a las concesiones del paradigma liberal clásico, el nivel de moralidad –insuficiente, no obstante, para hablar de justicia–, también irá en aumento con la claridad legislativa, dado que además de permitir gestionar los planes de vida dentro de los límites establecidos, evitando posibles sanciones (una circunstancia que no existiría en el caso de que existiese oscuridad normativa), aquella ofrecería además la oportunidad de reivindicar una normativa más justa[24].

[20] Fuller, Lon L., "A reply to professors Cohen and Dworkin", *Villanova Law Review* 10, 1965, p. 657.

[21] Arcos Ramírez, Federico, "Una defensa de *la moral interna del derecho*", op. cit., pp. 54 y 55.

[22] Fuller, Lon L., *La moral del derecho*, op. cit., p. 180.

[23] Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 274 y 275.

[24] Sobre las cuestiones apuntadas, Arcos Ramírez, Federico, "Una defensa de *la moral interna del derecho*", op. cit., p. 51.

3. La claridad legislativa y la moral material

En el pensamiento de Fuller se encuentra también la idea de que existe conexión entre la claridad legislativa y la justicia material. Desde la publicación de *La moral del derecho* no han sido pocas las objeciones y reparos que se han planteado en torno al carácter necesario de aquella conexión. Son especialmente representativas las críticas procedentes del positivismo jurídico hacia la moral interna del derecho. Si adaptamos a nuestro estudio la propuesta de Hart, podríamos afirmar que el hecho de obtener claridad legislativa es perfectamente compatible con una injusticia manifiesta desde el punto de vista sustantivo[25]; un argumento que en términos generales, también compartirían, por ejemplo, Raz o MacCormick (este último, al menos en parte de sus obras)[26]. Efectivamente, podríamos pensar en las normas de contenido racista de Sudáfrica, que probablemente cumplieron con el principio de claridad[27]. Podría añadirse además, *a sensu contrario*, que la más absoluta de las ininteligibilidades podría redundar en un resultado justo. Imagínese, por ejemplo, un contexto en el que un régimen se propone encarcelar a quienes hablen mal del mismo, y que ante tal circunstancia se encarga una ley para regular tal procedimiento. En este caso, una ley que fuera totalmente ininteligible para los tribunales, y que a consecuencia de ello retrasase durante algún tiempo los encarcelamientos (dando opción a que las personas pudieran escapar), estaría dando resultados justos[28]. En atención a todas estas reflexiones, cabría concluir que si tuviéramos que hablar de conexión entre la claridad legislativa y la justicia material, aquella tendría carácter contingente, pero no necesario.

Hay que decir, no obstante, que la réplica expuesta encuentra contrarréplica en el planteamiento del profesor de Harvard, en los siguientes términos. Ante la afirmación de que la moral interna puede ser compatible con una iniquidad extrema, Fuller solicita, entre otras cosas, que se aporten ejemplos en los que aparezcan combinadas una indiferencia brutal hacia la justicia, y un fiel cumplimiento de la moral interna del derecho[29]. De este modo, el autor parece subrayar la idea de que existe alguna conexión necesaria entre la moral interna del derecho y la justicia material. Es más, Fuller pretende certificar este argumento fijando la atención en determinados ejemplos. Así, se refiere a determinadas legislaciones que mantuvieron discriminación racial, y en las que no se contempló el principio de claridad legislativa, como así lo demuestra la falta de claridad en cuanto al concepto de "raza"[30]. No obstante, a nuestro juicio estas reflexiones no consiguen rebatir la crítica anterior; nada impide pensar que legislaciones injustas puedan estar redactadas con un importante nivel de claridad.

La crítica expuesta se ha tratado de salvar en atención a diferentes interpretaciones del pensamiento fulleriano. Así acontece, por ejemplo, cuando se dice que en el planteamiento del autor puede encontrarse un carácter probable y no necesario en la relación que nos ocupa[31]. Se ha dicho además que Fuller reconsideró su postura a consecuencia de las críticas recibidas, reconociendo una conexión contingente entre la moral interna del

[25] Hart, Herbert L. A., *El Concepto de Derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2004, pp. 255, 256.

[26] George, Robert P., *In defense of natural law*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 111 y 112.

[27] Wacks, Raimond, *Understanding Jurisprudence. An Introduction to Legal Theory*, Great Britain, Oxford University Press, 2005, p. 102.

[28] Una argumentación en esta línea, pero centrada en la cuestión de la arbitrariedad, pensamos que puede encontrarse en MacCormick, Neil, "Natural Law and the Separation of Law and Morals", op. cit., p. 122.

[29] Fuller, Lon L., *La moral del derecho*, op. cit., p. 171.

[30] Ibid., p. 177.

[31] Rodríguez-Toubes Muñiz, Joaquín, "La relevancia conceptual y valorativa de la moral interna del derecho", *Derechos y Libertades* 10, 2001, p. 226.

derecho y la justicia[32]. Ciertamente, Fuller reconoce la posibilidad de concebir un caso en el que quien ostente la monarquía persiga fines inicuos, respetando al mismo tiempo los principios de la legalidad[33]. Sin embargo, esta afirmación la plantea desde un plano lógico, es decir, Fuller está admitiendo que podría imaginarse un supuesto como el expuesto, en el que alguien gobierna mal, respetando el principio de claridad legislativa (a propósito de ello, resulta interesante reparar en expresiones del discurso del autor, tales como "to conceive" o "by stretching the imagination"). Sin embargo, el autor de inmediato constata que no es éste el ámbito que le interesa, sino el que tiene que ver con el análisis de los hechos de la vida humana[34] o, en términos generales, con lo razonable[35], donde existe una conexión entre el principio de claridad y la moral sustantiva. No obstante, ni siquiera en este plano, ni aun teniendo en mente el contexto en el que Fuller encuadra la moralidad interna del derecho, parece que pueda hablarse de una relación de un carácter necesario entre claridad normativa y justicia material. Como ya se dijo en el apartado precedente, según algunas interpretaciones del pensamiento de Fuller, el principio de claridad tiene un carácter moral, dado que con él se tiene en cuenta la autonomía de las personas, en un contexto de carácter liberal donde se reconoce la dignidad de aquellas. Pues bien, si esto es así, habrá que suponer que, desde el punto de vista de lo razonable, un sistema que es fiel al principio de claridad, dado que tiene en mente preservar la autonomía y la dignidad de las personas, será consecuente con tal perspectiva y planteará los contenidos normativos observando los límites que establece aquella. En atención a esta exposición, tiene sentido la afirmación de que no son acordes con la claridad legislativa aquellos fines propios de un régimen explotador (donde quienes gobiernan lo hacen para sus propios intereses), o ideológico (donde quienes gobiernan persiguen fanáticamente lo que consideran bueno para la comunidad, ignorando los aspectos básicos del bien en la comunidad), o bien los que son fruto de una mixtura de ambos[36]. Sin embargo, a nuestro entender, aun cuando el respeto a la dignidad conduzca a elaborar normas claras, y su desprecio a normas oscuras, nada impide pensar que, por otras razones (de carácter político, por ejemplo, o de eficacia normativa), en el primer caso se pudiesen redactar normas oscuras y en el segundo claras. Podría, por tanto, concluirse en que entre el principio de claridad y la justicia material es posible percibir afinidad en el plano de lo razonable, aunque ello no impide aceptar que puedan darse enfrentamientos entre ambos aspectos.

Además de todo lo dicho, pensamos que habría una razón más que podría considerarse de interés, a propósito de la afinidad del principio de claridad legislativa hacia la justicia material. Aparte de los argumentos expuestos hasta el momento, y a propósito también de la constatación de una profunda afinidad entre la legalidad y la justicia, Fuller presenta la siguiente circunstancia. En la Alemania de Hitler apareció en muchos escaparates un letrero que decía "Jüdisches Gesthäft". Nunca se promulgó una ley que obligara a ello, sino que se ponían a instancias del partido nacionalsocialista. El autor constata que la promulgación formal de una ley en este caso, hubiera dado lugar a la crítica extranjera[37]. A nuestro juicio, esta circunstancia podría trasladarse al caso que nos ocupa, y podría ser aplicable, no ya

[32] Escudero Alday, Rafael, "La moral interna del derecho como objeto de debate", *Derechos y libertades* 10, 2001, p. 244.

[33] Fuller, Lon L., "A reply to professors Cohen and Dworkin", op. cit., p. 664.

[34] Fuller, Lon L., "A reply to professors Cohen and Dworkin", op. cit., p. 664. Esta interpretación parece subrayarse en Finnis, John, *Natural law and natural rights*, New York, Oxford University Press, reprinted, 2002, p. 273.

[35] Sobre ello, Arcos Ramírez, Federico, "Una defensa de *la moral interna del derecho*", op. cit., p. 47.

[36] Seguimos en la caracterización a Finnis, John, *Natural law and natural rights*, op. cit., p. 274.

[37] Fuller, Lon L., *La moral del derecho*, op. cit., pp. 174 y 175.

solo a los sistemas de carácter liberal, sino a todos los sistemas jurídicos. El hecho de solicitar claridad legislativa podría constituir un estímulo –no un elemento determinante– para corregir contenidos legislativos que no son acordes con la idea de justicia. Imaginemos un régimen que lleva a cabo una política que, por ejemplo, restrinja de manera relevante la libertad de expresión. A la hora de redactar la norma para llevar a cabo la política en cuestión, es cierto que podría redactarse de forma clara; pero es razonable pensar que aquella redacción será oscura, para así evitar las críticas procedentes del contexto internacional y las respuestas en cuanto a garantías de derechos humanos que se derivarían de aquella política.

4. Conclusiones

En el ámbito de la teoría de la legislación es constante la recomendación de claridad en las normas, pues se entiende que ésta hace posible que se puedan entender las normas, o que se tenga certidumbre en cuanto a su contenido. En ocasiones, tal recomendación se ha relacionado también con el principio de claridad, que forma parte de la moral interna del derecho que defiende Fuller. Ello conlleva reconocer en aquella un carácter moral. En este estudio se ha analizado en qué medida puede reconocerse aquel carácter moral en la claridad normativa, partiendo para ello de las propuestas más representativas de Fuller. Del análisis realizado extraemos las siguientes conclusiones. En principio, no parece que pueda afirmarse que la claridad legislativa sea moral *per se*, ni los aspectos que pudieran considerarse inherentes a ella, como el hecho de proporcionar conocimiento, certeza o capacidad de elegir. Todo ello no parece ser relevante en el plano moral, si no va acompañado de un grado de libertad significativo. De lo anterior puede extraerse la conclusión de que aunque la claridad legislativa no conlleve moralidad en todo caso, ésta sí tendrá lugar en determinados contextos. Evidentemente, en un sistema que al menos cumpla con los requerimientos del liberalismo clásico, la claridad normativa sí que tendrá moralidad, por cuanto con ella se promociona el conocimiento de los derechos y libertades y hará posible obrar en consecuencia. No obstante, incluso en un sistema que no llegase a cumplir con las exigencias liberales clásicas, también podría advertirse cierta moralidad en la claridad legislativa –no suficiente para hablar de justicia–, dado que, al menos, con ella, sería posible establecer planes de vida, teniendo en mente los límites y sanciones normativas, o bien mostrando desacuerdo frente a la legislación injusta.

Por otra parte, en relación a la conexión entre el principio de claridad de las normas y la justicia material, ni en el plano lógico ni en el de lo razonable se constata una relación de carácter necesario, sino contingente. Una norma clara puede ser sustantivamente injusta, y una norma oscura puede ser sustantivamente justa. Sin embargo, ello no obsta para reconocer cierta afinidad entre la claridad legislativa y la justicia material en el plano de lo razonable, al menos si se tienen en cuenta sistemas jurídicos desarrollados a partir de las solicitudes mínimas del liberalismo clásico, o si se consideran las reticencias que en todo caso pueden existir, a la hora de expresar claramente políticas contrarias a la justicia, teniendo en cuenta posibles críticas o condenas procedentes del ámbito internacional.

Bibliografía:

- Arcos Ramírez, Federico, "Una defensa de *la moral interna del derecho*", *Derechos y Libertades* 8, 2000, pp. 35-63.

- Blanco de Morais, Carlos, "O Programa "Legislar Melhor". Dois anos depois", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 50, 2009, pp. 61-78.

- Da Luz, Valdemar P., *As imperfeições legislativas e suas conseqüências: o problema da insegurança jurídica*, Florianópolis, OAB/SC, 2006.

- Duarte, David, et al., *Legística. Perspectivas sobre a concepção e redacçao de actos normativos*, Coimbra, Almedina, 2002.

- Escudero Alday, Rafael, "La moral interna del derecho como objeto de debate", *Derechos y libertades* 10, 2001, pp. 233-253.

- Escudero Alday, Rafael, *Positivismo y moral interna del derecho*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

- Ferreres Comella, Víctor, *El principio de taxatividad en materia penal y el valor normativo de la jurisprudencia (Una perspectiva constitucional)*, Madrid, Civitas, 2002.

- Finnis, John, *Natural law and natural rights*, New York, Oxford University Press, reprinted, 2002.

- Fuller, Lon L., "A reply to professors Cohen and Dworkin", *Villanova Law Review* 10, 1965, pp. 655-666.

- Fuller, Lon L., *La moral del derecho*, México, Trillas, 1967.

- García Manrique, Ricardo, "Acerca de la intrínseca moralidad del derecho (comentarios a un libro de Rafael Escudero)", *Derechos y Libertades* 10, 2001, pp. 199-213.

- García Manrique, Ricardo, "Acerca del valor moral de la seguridad jurídica", *Doxa* 26, 2003, pp. 477-515.

- George, Robert P., *In defense of natural law*, New York, Oxford University Press, 2001.

- Gomes Canotilho, José Joaquim, "Relatório sobre programa, conteúdos e métodos de um curso de teoria da legislação", Boletim da Faculdade de Direito, vol. LXIII, 1987, pp. 406- 494.

- Hart, Herbert L. A., *El Concepto de Derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2004.

- Kramer, Matthew H., *In defense of legal positivism. Law without Trimmings*, New York, Oxford University Press, reprinted, 2007.

- MacCormick, Neil, "Natural Law and the Separation of Law and Morals", George, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary essays*, New York, Oxford University Press, 1994.

- Mader, Luzius, "Avaliação prospectiva e análise do impacto legislativo: tornam as leis melhores?, *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 42/43, 2006, pp. 177-191.

- Miranda, Jorge, "Lei, Estado de Direito e qualidade das leis. Brevísima nota", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 50, 2009, pp. 91-97.

- Moreso, José Juan, "Principio de legalidad y causas de justificación", *Doxa* 24, 1989, pp. 1-54.

- Moore, Michael S., "Law as a Functional Kind", George, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary essays*, New York, Oxford University Press, 1994.

- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

- Rodríguez-Toubes Muñiz, Joaquín, "La relevancia conceptual y valorativa de la moral interna del derecho", *Derechos y Libertades* 10, 2001, pp. 215-232.

- Sousa Pinheiro, Alexandre. "Algumas notas sobre temas de legística formal", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 41, 2005, p. 5-34.

- Summers, Robert S., *Form and function in a legal system. A General Study*, New York, Cambridge University Press, 2006.

- Tavares de Almeida, Marta, "A contribuição da Logística para uma política de legislação: concepções, métodos e técnicas", *Legislação. Cadernos de Ciência de Legislação* 47, 2007, pp. 77-92.

- Wacks, Raimond, *Understanding Jurisprudence. An Introduction to Legal Theory*, Great Britain, Oxford University Press, 2005.

- Xanthaki, Helen, "Drafting Manuals and Quality in Legislation", *Legisprudence. International Journal for the Study of Legislation* IV (2), 2010, pp. 111-128.

- Zapatero, Virgilio, "De la jurisprudencia a la legislación" *Doxa* 15-16, 1994, pp. 769-789.

¿Puede la moral ser racional?

Can Morality be Rational?

Julen IBARRONDO MURGUIALDAY

Universidad Pompeu Fabra

julibamur@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.005

Recibido: 20/11/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

A la hora de analizar en qué consiste la deliberación práctica, muchos filósofos han defendido que esta no puede ser contemplada como un ámbito más de la racionalidad. Para ello han remarcado la aparente discontinuidad entre el discurso moral y el discurso científico. En este texto se ofrece una crítica a dicha posición para defender una visión integradora de la racionalidad que incluya también la deliberación moral. A esto se añaden algunas consideraciones acerca de la naturaleza de la racionalidad práctica derivadas de lo anterior, defendiendo tanto el carácter falible de la moralidad así como la posibilidad de su progreso.

Palabras clave: racionalidad práctica, racionalidad científica, justificación, normatividad epistémica, falibilismo, progreso moral.

Abstract:

When analyzing what constitutes practical reasoning, many philosophers have argued that it cannot be taken as just another field of rational deliberation. They point out what seems to be a discontinuity between moral and scientific discourse. This article critiques that position and defends an integrative view of rationality that allows for moral deliberation. Some derived considerations about the nature of practical rationality are also given, defending both the fallible character of morality as well as the possibility of progress.

Keywords: Practical rationality, scientific rationality, justification, epistemic normativity, fallibilism, moral progress.

I. Deliberación práctica y deliberación teórica

Desde sus inicios la filosofía ha mostrado un gran interés por los juicios morales. Lo cual no habrá de sorprendernos tan pronto nos percatamos de que los individuos constantemente reflexionamos acerca de nuestras propias acciones a la par que censuramos, toleramos o alabamos las de los demás. Decimos que determinado rey fue *cruel* con sus súbditos y que estos hicieron *bien* en rebelarse. Que aquel que en esos momentos permaneció de parte de semejante gobernante fue *oportunista*, *vil* o *cobarde* y que, en consecuencia, *merecía* ser castigado. Que determinados actos, decisiones, programas políticos, reformas sociales, discursos, intervenciones militares y demás son *apropiada*s, *injustas*, *erróneas*, *nobles* o *despreciables*. Todas estas palabras son de uso común, se encuentran por todas partes. Se dan en las culturas de todo tiempo y lugar y en todos los grupos sociales que las componen. Y, sin embargo, son tremendamente polémicas. Así como el lenguaje moral aparece por doquier en nuestra experiencia cotidiana, así lo hace también la discusión acerca de cómo debe emplearse. Obviamente esto no se debe únicamente a una mera preocupación lingüística. Las discusiones morales no son fundamentalmente polémicas sobre cómo usar las palabras, sino disputas acerca de qué acciones (o clases de acciones) deben realizarse en determinados contextos. Si discutimos acerca de si una acción es encomiable o injusta es porque queremos resolver determinados problemas prácticos relacionados con esta, no sólo fijar cuando las palabras "encomiable" o injusta" están siendo usadas correctamente.

A primera vista parece, por tanto, que los seres humanos participamos en prácticas deliberativas por las que fijamos nuestras reglas de conducta y juzgamos las de los demás. En la mayoría de los casos parece también darse cierta coherencia en los razonamientos. A menudo las personas involucradas en un conflicto moral no lo contemplan como algo trivial o mera oportunidad de la que beneficiarse haciendo uso de una retórica más o menos cargada de cinismo. Creen que es posible encontrar una solución que resulte más satisfactoria que sus alternativas y tienen la buena voluntad de buscarla dentro de los márgenes de una investigación razonable que implique distanciamiento de los propios impulsos, una escucha sincera de aquellos con creencias opuestas y una seria auto-crítica de las convicciones propias. Tras realizar este proceso los agentes implicados pueden dar con una solución que les satisfaga plenamente y de la que sean capaces de dar una defensa honesta y razonable ante terceros.

En esta panorámica dos importantes intuiciones parecen entrar en colisión. Por una parte, dar con una respuesta adecuada a los problemas morales se nos presenta a menudo como una cuestión importante. No podemos contentarnos con el mero intercambio de opiniones para permanecer impasibles a las razones de los demás o no intentar corregirlos cuando vemos que sus posturas carecen de fundamento. En este contexto, como en otros muchos otros, hablar en términos de creencias justificadas e injustificadas, de verdad y falsedad se nos presenta presumiblemente como muy pertinente. Rechazar la posibilidad de una revisión racional de nuestros preceptos morales para alcanzar alguna suerte de adecuación supone negar a la reflexión moral la gravedad que intuitivamente le conferimos.

Por otra, parece que aun cuando se mantenga una actitud honesta en busca del consenso acerca de qué decisión es apropiada ante esta o aquella situación, no podemos alcanzar ni la seguridad ni la universalidad en nuestras conclusiones de la manera en que lo hacemos en otro tipo de discursos. Dos personas pueden estar en desacuerdo acerca de una cuestión fáctica –si Marte es el planeta más cercano a la Tierra o si Alfonso XIII renunció a la corona en 1931– y no llegar nunca a un acuerdo al respecto. No obstante, presumimos que, alcancemos o no concordancia en nuestros juicios, la cuestión es, al menos teóricamente, susceptible de ser dirimida. Creemos que en ciertos contextos podría lograrse una prueba a favor de la verdad, o falsedad, de este tipo de creencias que zanjara la cuestión. No parece que algo así sea aplicable a proposiciones del tipo "está mal que el estado persiga a las minorías religiosas" o "a veces es permisible pegar a los hijos". En estos casos dos personas que aspiraran a averiguar si sus creencias son o no verdaderas podrían no sólo no llegar nunca a un acuerdo sino que ni tan si quiera sería posible acordar qué información de la que carecen sería relevante para revisar sus respectivas opiniones. La posibilidad de hallar una serie de principios correctos de los que pueda darse una prueba definitiva resulta tremendamente dudosa. Grandes cambios en la historia de la moral tal y como es practicada popularmente parecen depender más de factores sociales, políticos y económicos que de una reflexión consciente. No parece que el conocimiento, tal y como se concibe a primera vista, pueda mantener ninguna de estas características.

Esta tensión de difícil solución ha llevado a ciertos filósofos a mantener alguna forma de escepticismo, si no de franca oposición con respecto a, la posibilidad de considerar las estrategias para afrontar los problemas morales como una parcela del conocimiento en el sentido en el que este se entiende comúnmente. Es decir, todos ellos, a pesar de las profundas diferencias que los separan, han querido señalar que nuestras opiniones morales no son un mero subgrupo dentro de nuestro conjunto de creencias sino que son de una naturaleza significativamente distinta. Esto conlleva tachar de equivocadas la mayoría de las analogías que intuitivamente establecemos entre razonar acerca de la verdad de un hecho o teoría científica y hacerlo sobre la pertinencia de una determinada acción. A todos ellos me referiré en las páginas siguientes como "exclusivistas morales", por oposición a los "inclusivistas". Es decir, llamaré "exclusivista" a toda concepción de la moral que subraye la imposibilidad de incluir esta en el seno de nuestras prácticas epistémicas habituales, entendiendo por esto cosas como creer que un objeto tiene ciertas propiedades, que este o aquél acontecimiento ocurrió o que esta es la teórica apropiada para explicar este apartado de la realidad. Por oposición, "inclusivista" será toda aquella que afirme que podemos categorizar los juicios morales como un apartado más dentro de estas prácticas y que, consecuentemente, nos es posible emplear procedimientos similares.

El exclusivismo, así definido, se encuentra en la raíz de muchas de las filosofías morales más reconocidas. Autores ya clásicos como Stevenson[1] y Ayer[2] y nuestro contemporáneo Prinz[3] comparten una concepción de la moral que, en cuanto que valoración motivada por los propios sentimientos, no es susceptible de justificación racional en el mismo sentido en el que lo son otro tipo de creencias. Por otro lado, y desarrollando una línea argumentativa muy original, Williams[4] ha defendido conclusiones similares contraponiendo el carácter progresivo del lenguaje científico con el meramente histórico del lenguaje moral. Es importante reseñar que no toda forma de exclusivismo supone negar el valor cognoscitivo de la moralidad. Exclusivismo y no cognitivismo no se solapan en todos los casos. La filosofía moral del imperativo categórico de Kant es una buena muestra de ello. Si bien su caracterización de la moralidad es completamente objetivista, su formalismo supone separar radicalmente los procedimientos de justificación de las creencias fácticas de las morales[5]. Bien es cierto que finalmente el agente moral y el cognoscitivo quedan unificados en la subjetividad trascendental, pero esta en modo alguno disuelve la distinción entre adoptar máximas racionalmente –lo que Kant eleva a la mayor expresión de la libertad humana– y las proposiciones de la ciencia experimental, juicios sintéticos *a priori* donde las categorías de la razón se combinan con los datos sensoriales. El sujeto de ambas actividades bien puede ser el mismo, pero entre ellas no hay reciprocidad: si bien podemos hablar de una razón práctica genuina, esta poco tiene que ver con la razón teórica. Ambas se desarrollan paralelamente sin que los descubrimientos en una de ellas influyan en la otra.

Existe una segunda tradición, en la que no puedo detenerme ahora, que intenta hacer compatible la posibilidad del conocimiento moral a la par que se compromete con el exclusivismo. Se trata de la que podríamos denominar concepción "sentimentalista" de la moralidad, para la que, siendo las emociones constitutivas de la deliberación moral, son una prueba de su corrección. Adam Smith, con su teoría del observador imparcial, es el más claro exponente de una concepción bajo la que también podríamos considerar a Hume, Shaftesbury, Hutcheson. Estos autores- a los que Kant tenía en mente al desarrollar su filosofía moral- no cuestionan la posibilidad de que los juicios morales sean verdaderos o falsos. Sin embargo, fundan la "facultad moral" en los sentimientos, donde la empatía, como característica esencial de la naturaleza humana, desempeña un papel fundamental[6].

Estos ejemplos ilustran hasta qué punto la discusión acerca del estatus del lenguaje moral se encuentra influida por el problema de su relación con las proposiciones no morales. Prácticamente todos los escépticos de la deliberación moral como un subgrupo más de las prácticas deliberativas terminan por recurrir a la oposición entre hechos y

[1] Stevenson, Charles, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, [1944] 1994.

[2] Ayer, Alfred J., "The Critique of Ethics and Theology", *Language, Truth and Logic*, Nueva York, Dover, [1936] 1952 y "Sobre el análisis de los juicios morales", *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Editorial Planeta, 1979.

[3] Prinz, Jesse. J. ,*The Emotional Construction of Morals*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

[4] Williams, Bernard, "Truth in Ethics", Hooker, B (ed.) *Truth in Ethics*, Cambridge, Blackwell, 1996.

[5] "…las leyes morales, como sus principios, diferénciense, en el conocimiento práctico, de cualquier otro que contenga algo empírico; y esa diferencia no solo es esencial, sino que la filosofía moral toda descansa enteramente en su parte pura, y cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo- antropología- sino que le da, como ser racional, leyes a priori." Kant, Immanuel, "Prólogo", *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, [1785] 1921, p. 3.

[6] Así, por ejemplo, Adam Smith afirma: [6] "… [el hombre] teme por naturaleza, no solo el ser odiado, sino el ser odioso; es decir, ser aquello que es el objeto natural y pertinente del odio. Desea, no solo ser elogiado, sino también elogiable; ser aquello que, aun cuando no siendo elogiado por nadie, es, aun así, el objeto natural y pertinente de elogio. Teme, no solo ser condenado, sino ser condenable; ser aquel que, aun no siendo condenado por nadie, es, aun así, el objeto natural y pertinente de la condena." Smith, Adam, "On the Principles of Self-Approbation", *The Theory of Moral Sentiments*, Mineola, Dover, [1759] 2006, p. 113.

valores. Entre los métodos científicos de deducción y contrastación y la adopción de pautas de comportamiento. Esto es precisamente lo que une a todos los filósofos que hasta ahora hemos venido mencionando. Todos han asumido que la moral es un problema para la ciencia –entendida como justificación racional de las creencias- en la medida en la que no se ve cómo sus descripciones– que se suponen libres de toda valoración- han de impactar en la conducta. Las discrepancias vienen luego, cuando pasamos a considerar cómo puede encajarse la moralidad con la visión científica.

El enfoque hegemónico dentro de la tradición analítica para abordar estos problemas se ha centrado en lo que comúnmente se denomina "análisis de los términos morales", planteando la cuestión desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje. Desde Moore y durante todo el siglo XX se ha creído que la clarificación del significado de estos términos sería la clave que nos permitiera resolver el problema del estatus epistémico y ontológico de la moral. Así, el debate se ha centrado en la contraposición cognitivismo-no cognitivismo; en si los términos éticos requieren o no para tener sentido de un referente, propiedades de estados de cosas a las que pudiéramos tener acceso.

Mi intención aquí es plantear el problema desde una óptica distinta. No preguntando *qué significan* un conjunto de palabras y si estas *refieren* o no a propiedades, si no *qué tipo de relaciones epistémicas* (si es que alguna) mantiene la moralidad y otras formas de conocimiento en *ambas direcciones*. Insisto en centrarnos en la relación bidireccional entre deliberación práctica y deliberación sobre cuestiones fácticas a fin de evitar un error cometido por muchos exclusivistas: juzgar la plausibilidad del conocimiento moral en la medida en la que este se asemeja al científico. El inconveniente de esta línea de investigación es que a menudo el escepticismo moral va acompañado de una visión no problematizada o muy superficial de la racionalidad científica, de tal forma que toda la investigación queda viciada por concepciones implícitas pobremente fundamentadas.

La estrategia de este artículo consiste precisamente en invertir el esquema argumentativo empleado en estas concepciones. Se trata no ya solo de ver si los valores pueden derivarse a partir de los hechos, sino el de si el propio conocimiento de los hechos puede darse sin la intromisión de determinadas valoraciones. La tesis a defender será la de que cuestionar la racionalidad de los procedimientos para la fijación de creencias morales –o desvincularlos completamente de los hechos– lejos de ser necesaria para mantener la racionalidad científica, es radicalmente incompatible con ella. Es decir, que no podemos mantenernos escépticos frente a los valores sin serlo también respecto a los hechos. Si esto es así, entonces necesitamos desplazar el énfasis del ámbito reducido del análisis semántico de los términos morales al de una teoría de la racionalidad que dé cuenta de cómo se justifican tanto las creencias fácticas como las normas de conducta a la vez que elucida la relación entre ellas.

II. ¿Es posible la racionalidad científica prescindiendo de valores?

Uno de los principales motivos por los que algunos filósofos se han decantado por considerar la deliberación moral como radicalmente distinta a la teórica es que la primera parece incitar a realizar una acción mientras que la segunda se circunscribe al ámbito de la descripción y explicación. Desde esta perspectiva, si bien puede reconocerse que las creencias factuales influyan en las consideraciones morales, muchos asumen que la relación no se da a la inversa. Uno bien puede necesitar ciertos conocimientos para tomar una decisión práctica, pero aquello que le legitima a tomar una creencia por verdadera nada tiene que ver con ningún tipo de constricción moral. Podemos tener mejores

o peores creencias acerca del mundo, pero este "mejor" sólo significa que son más o menos verosímiles. Esta postura resulta reforzada una vez nos percatamos de que, a primera vista, si bien no podemos considerar un agente moral que no tenga creencias, si podemos, en cambio, imaginar un sujeto cognoscente –a la manera, por ejemplo, del Dios del deísmo del XVIII– que por no tener que interactuar en el mundo no juzgue moralmente. Parece así que podemos tomar las creencias factuales como independientes de las morales. Es de esta manera cómo llegamos al problema que da pie al exclusivismo: ¿cómo asimilar la reflexión moral dentro de la reflexión científica acerca de lo existente? Pero este planteamiento solo podrá ser legítimo si tomamos la reflexión teórica como algo conceptualmente independiente en lo que la moral pueda fundarse. Veamos ahora si esta asunción puede realmente sostenerse.

La reflexión acerca de la naturaleza del conocimiento nos remite al concepto de justificación. Esta apela también a cierta idea de racionalidad en lo que respecta a la adopción de creencias. Si creer algo supone comprometerse con su verdad, entonces debemos encontrar evidencias que apoyen esta convicción. Gran parte de aquello que consideramos como racionalidad apela a los vínculos que somos capaces de establecer entre aquellas creencias que mantenemos y las razones que las avalan[7]. Mostrar en qué consiste esta es crucial para una teoría que aspira a caracterizar tanto el conocimiento como en qué consiste ser un buen agente doxástico, es decir, un ser racional en la adopción y modificación de creencias. En este sentido, es necesario recalcar que no existe una vinculación necesaria entre manejar las creencias adecuadamente y alcanzar la verdad. Información crucial puede habérsenos escapado. En cierto momento creencias verdaderas pueden aparecérsenos como completamente inverosímiles y, por consiguiente, como racionalmente inaceptables.

Decimos así que las evidencias nos justifican a mantener una creencia. Pero ¿qué significa aquí "justifica"? Simplemente que el sujeto no está incumpliendo ninguna norma de gobernación racional de sus creencias al sustentar esa creencia. Que si tengo la experiencia visual de un vaso, entonces me está permitido *prima facie* –y en condiciones normales– creer que hay un vaso, algo que no ocurriría si mi experiencia visual fuera la de un martillo. Entonces no podría creer que en ese mismo sitio hay un vaso, sino que *debería* –en el sentido de que *estoy obligado a*– creer que lo que hay es un martillo. De esta manera acabamos de introducir la noción de normatividad epistémica. De aquellos principios que regulan lo que el sujeto puede creer con arreglo a la información de la que dispone. Que las creencias que disponemos en un momento dado (independientemente de que estas sean verdaderas o no) ejercen ciertas constricciones normativas acerca de qué otras nuevas creencias pueden y *deben* mantener. Ahora bien, este vocabulario recuerda enormemente al de la moralidad. Pero ¿supone esto, entonces, afirmar que existe una conexión especial entre la normatividad epistémica y la moral?

[7] Empleo aquí el término "razón" con cierta ambigüedad, pues esta puede entenderse al menos en tres sentidos diferentes:
1-Como una información relevante en lo concerniente a la verdad de la proposición. Es lo que generalmente se denomina "evidencia".
2-Como una consideración de tipo moral que nos incita a creer en la proposición al tomarlo como un acto que es preferible realizar.
3- Como una apelación pragmática que hace de la adopción de la creencia un medio eficaz para la consecución de un objetivo deseado.
Existe un gran debate en torno a hasta qué punto las razones morales y pragmáticas son genuinas justificaciones de una creencia. De momento no diré nada al respecto, si bien espero poder esclarecer algunos puntos de la cuestión en las páginas siguientes.

Gran parte de los filósofos de todos los tiempos se han opuesto a esta identificación. Para ellos términos como "evidente" o "absurdo" no entrañan en sí mismos ningún tipo de normatividad moral, sino que se significado remite a una vinculación teleológica con la verdad. Si algo es probable, valga la redundancia, es más probable que sea cierto en vez de falso. Pero el que uno deba buscar la verdad es algo que no debe expresarse directamente en la clarificación de los conceptos epistémicos, sino que requiere de una justificación externa que puede ser o bien de tipo instrumental (asegurarnos de que nuestras creencias sean verdaderas es más útil para la consecución de nuestros fines que si son falsas) y/o moral (tenemos el deber de asegurarnos de que –al menos aquellas creencias que nos atañen más vitalmente- son verdaderas). De esta manera el argumento que llevaría a condenar una creencia tendría la siguiente forma:

1) La creencia *a* tiene evidencias importantes en su contra, luego es probable que sea falsa.
2) Está mal creer en proposiciones que probablemente sean falsas.
3) Es moralmente reprochable el mantener la creencia *a*.

Donde (1) es un juicio epistémico moralmente neutro y (2) es un juicio moral sin contenido epistémico que remite en última instancia a nuestras emociones. Hume es uno de los más famosos defensores de esta posición[8].

Creo que gran parte de aquellos que hemos venido calificando de exclusivistas han asumido explícita o implícitamente lo siguiente. Han creído que en la definición de los términos epistémicos (como "probable", "evidente" o injustificado") no era necesario incluir ningún aspecto que remitiera a las obligaciones del sujeto cognoscente. De tal manera que la ética de la creencia –las normas que regulan la responsabilidad moral del sujeto en cuanto que mantienen creencias- permanecía al margen del ámbito de epistemología.

Chisholm[9] es uno de los pocos que se ha opuesto al esquema humeano que acabamos de exponer alegando que (1) ya tiene la fuerza normativa necesaria para (3). Creer es un tipo de acción que es llevada a cabo por un sujeto en unas condiciones particulares –constricciones pragmáticas, morales y estrictamente epistémicas– ante las cuales debe responder adecuadamente. Y este deber no es, empleando ahora la famosa dicotomía kantiana, meramente hipotético (como en el caso arriba descrito) sino categórico. Es directamente de nuestra condición de seres epistémicamente racionales que se deriva el deber –junto con muchos otros– de conducirnos como agentes doxásticos responsables. De aquí se sigue también que, cuando nos atenemos únicamente a la adquisición de la verdad, sólo debemos guiarnos teniendo en cuenta las evidencias. Los términos así definidos remiten, en última instancia, a comparaciones entre posibles candidatos a creencias. Son exigencias negativas; uno no tiene por qué creer que Marsella está en Francia pero, una vez

[8] "La finalidad de todas nuestras especulaciones morales consiste en enseñarnos nuestro deber; y mediante representaciones adecuadas de la deformidad del vicio y la belleza de la virtud, producir los hábitos correspondientes, comprometiéndonos a evitar el primero y abrazar la segunda. Pero ¿cabe esperar obtener alguna vez este resultado a partir de las inferencias y conclusiones del entendimiento, que por sí mismas no tienen control de los afectos de los hombres ni ponen en movimiento los poderes activos? Estas inferencias y conclusiones descubren verdades; pero cuando estas verdades nos resultan indiferentes, y no provocan ni deseo ni aversión, no pueden tener ninguna influencia en nuestra conducta y comportamiento." Hume, David, *Investigaciones sobre los principios de la* moral, Madrid, Tecnos, [1751]2007, pp. 292-3.

[9] Chisholm, Roderick, "The Terms of Epistemic Appraisal", *Theory of Knowledge,* Englewood, Princeton-Hall, 1966, pp.7-15.

ha consultado un mapa, le está vedado optar por creer que está en Suiza antes que creer que está en Francia. La idea central aquí es que la creencia es una suerte de acción llevada a cabo por un individuo que cuanta con cierta información previa. En ciertas circunstancias tiene que decidir si creer en *p,* en su contrario o suspender el juicio. Pero esta decisión no puede ser arbitraria sino que ha de responder precisamente ante las evidencias disponibles. Es en este sentido que el sujeto cuenta con ciertas normas epistémicas que como ser racional no debería infringir. Debe regirse por una ética de la creencia.

Podría reprocharse que la relación entre normatividad epistémica y normatividad moral es meramente analógica y que subsumir la primera en la segunda supone privarla de su carácter más distintivo: su compromiso con una verdad externa al agente[10]. Esta objeción deja de ser legítima una vez nos percatamos de que la normatividad epistémica cuenta con dos características que la diferencian claramente de otros tipo de normatividad que también forman parte de nuestros deberes prácticos. A saber, que se trata de una exigencia puramente doxástica en el sentido de que 1) únicamente exige mantener ciertas creencias en lugar de otras, no impone por sí sola mandatos más allá del creer y 2) que aquello que justifica este mandato de creer son las evidencias a favor de la verdad de la creencia. Así, por ejemplo, si yo contara con los resultados de un estudio psicológico que probase que aquellas personas que se convierten al budismo son mucho más felices, no tendría la obligación epistémica ni de practicar los ritos budistas, que no sería una obligación que impusiera únicamente el deber de mantener una creencia, ni tan si quiera de creer que la doctrina budista sea cierta, lo que excede la fuerza de las evidencias. Mi deber epistémico consistiría únicamente en creer antes que el budismo hace a la gente feliz en lugar de pensar lo contrario.

Hasta ahora solo he intentado dar ciertos esbozos de una concepción de la normatividad epistémica que nos permita subsumirla en la moral sin que pierda sus señas distintivas. He intentado hacer ver que se trata de una visión coherente que puede ser razonablemente defendida. Pero ¿por qué deberíamos optar por este modelo en lugar de otro? Mi respuesta es que es el único enfoque que nos permite dar cuenta correctamente de la racionalidad tal y como es puesta en práctica en la actividad científica. En otras palabras, que solo desde una visión integradora de la racionalidad, que haga de la búsqueda de la verdad una actividad más constreñida bajo ciertas normas es posible tomar nuestras creencias científicas y las prácticas empleadas en la demostración e investigación de las mismas como racionales.

Como es bien sabido, a lo largo del siglo XX, la filosofía de la ciencia ha ido abandonado unas serie de importantes tesis en lo relativo al proceso de generación y justificación de las teorías científicas que habían sido hegemónicas a lo largo de los siglos XVIII y XIX. A pesar de sus importantes diferencias –por ejemplo entre autores como Kant, Mill o March– todos ellos compartían una importante tesis en común. Todos asumían que las teorías científicas tenían que ver con la ordenación sistemática (ya fuera mediante en categorías *a priori* –Kant– o en abstracciones a partir de la experiencia –Mill– de una serie de hechos individualmente experimentables, tales como que esta roca cae a una determinada velocidad o que este metal se calienta. Partían de que los hechos, como individualidades experimentadas, eran previos a toda teoría que los explicara e incluyera en sus predicciones. De ahí el interés que todos mostraron por metodologías que pudieran

[10] La cuestión acerca de la relación entre normatividad epistémica y moral ha dado pie a un muy fructífero debate entre Chisholm y Firth. Para los argumentos de Firth en favor de una concepción de los términos epistémicos más cercana al empirismo tradicional ver Firth, Roderick, "Ultimate Evidence", *Journal of Philosophy vo.53*, Nueva York, Columbia University Press, 1958 y "Chisholm and the Ethics of Belief", *The Philosophical Review n.68*, Durham, Duke University Press, 1959.

eliminar los "prejuicios" del investigador a fin de que los hechos "hablaran por sí mismos". El positivismo lógico, si bien introduciendo la famosa distinción entre contexto de descubrimiento y de justificación[11], no se alejó por lo demás de estas concepciones inductivistas más tradicionales.

Dos hallazgos importantes hallazgos echaron por tierra el inductivismo, tanto en su vertiente tradicional (previa al siglo XX) como neopositivista: Que las distintas proposiciones de la teoría no podían ser contrastadas de manera separada (la famosa tesis del holismo de Quine[12]) y que es en virtud de nuestras propias teorías científicas que fijamos cuáles son los hechos relevantes y cómo hay que conceptualizarlos (la tesis de los paradigmas de Kuhn[13]). Nos encontramos así en un punto en el que no podemos esperar ya que cada hecho nos confirme cada una de nuestras proposiciones, sino que tenemos que elaborar complejos marcos teóricos de los que luego podamos hallar alguna suerte de corroboración o refutación empírica. Es desde esta perspectiva que el problema de la selección entre teorías se vuelve especialmente acuciante. ¿Cómo podemos decidirnos entre teorías incompatibles sí las observaciones de las que disponemos pueden ser predichas y explicadas por ambas? Esta situación no habrá de ser poco frecuente si a menudo las distintas teorías conceptualizan su objeto explicativo de maneras diferentes o si de ambas se siguen las mismas predicciones en aquellos ámbitos que en un determinado momento puedan ser verificados.

Es en estos casas donde entran en juego los llamados "valores epistémicos". Criterios como la simplicidad, la coherencia, la unión de teorías en ámbitos bien distintos en una más general, el alcance explicativo o incluso su belleza, son aspectos que pueden resultar determinantes a la hora de elegir entre las distintas teorías, a veces incluso haciendo que la comunidad científica se decante por una opción que cuenta con menos apoyos empíricos que otras alternativas. Es importante señalar que no se trata de que los valores epistémicos sean una suerte de teoría –por ejemplo, una que haga de las hipótesis más coherentes más susceptibles de ser verdaderas– sino que, muy al contrario, son constricciones que como seres racionales nos imponemos a las creencias que podemos mantener. No nos aferramos a esos valores porque se ejemplifiquen en las cosas que creemos, sino que ocurre precisamente al contrario; creemos razonablemente lo que creemos porque –entre otros motivos– es lo que mejor se adecúa a esas exigencias intelectuales que *debemos* cumplir.

Tomemos como ejemplo la simplicidad. Se trata de un caso paradigmático, pues se presenta incluso en los procesos de selección de teorías explicativas más cotidianas. El razonamiento por inferencia a la mejor explicación no es, de hecho, sino la aplicación de

[11] Los nuevos positivistas pronto se percataron de que la historia de la ciencia se encontraba plagada de episodios que consideraban profundamente irracionales: que las creencias religiosas, analogías y metáforas poéticas e ideas metafísicas- todas ellas carentes de significado de acuerdo con la teoría verificacionista- se encontraban detrás de muchos de los hallazgos científicos más impresionantes. Decidieron así que el verdadero objeto de su disciplina no podía ser el de explicar conducta del investigador de carne y hueso, -el contexto de descubrimiento-, algo que quedaría relegado al ámbito contingente de la "historia externa", sino el mostrar en qué sentido el conjunto de proposiciones que formaban su teoría debían ser tomadas como conocimiento en virtud de la relación la mantenían con los hechos observados. La distinción se presentó por primera vez en Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction. An Analysis on the Foundations of the Structure of Knowledge,* Chicago, University of Chicago Press, 1938.

[12] Quine, Willard V.O., "Ontological Relativity", *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969, pp. 26-68. Aunque esta tesis fue popularizada por Quine, ya había sido defendida previamente por los convencionalistas franceses (Duhem y Poincaré) a principios de siglo. Por ejemplo en Duhem,Pierre, *La théorie physique: son objet et sa structure*, Paris, Chevalier et Riviére,1906.

[13] Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 111-136.

este principio normativo. Si encuentro la puerta de mi casa forzada y mi televisor y los ahorros que escondía debajo del colchón han desaparecido tengo buenas razones para creer que me han robado, aún sí me es posible concebir otras muchas explicaciones que, aunque infinitamente más complejas, coincidan con los hechos observados. Es precisamente la exigencia doxástica de que, siendo las evidencias las mismas, debo creer la hipótesis más simple, lo que me permite justificar esta hipótesis en lugar de sus más fabulosas y delirantes alternativas, por ejemplo, que en mi casa ha acontecido un extraño fenómeno físico cuyas únicas consecuencias han sido romper la puerta y desintegrar la televisión y mis ahorros. Solo el reconocimiento de los valores epistémicos nos permiten justificar las teorías científicas y nuestros conocimientos más cotidianos como más dignas de ser creídas que cualquier fantasía *ad hoc* mínimamente coherente.

Los exclusivistas consideran que como los razonamientos morales no se asemejan lo suficiente a los razonamientos científicos entre ambos debe darse un abismo infranqueable. Los relegan así al ámbito subjetivo o puramente emocional. Sin embargo, vemos ahora que la aparente solidez de la ciencia no puede subsistir una vez nos mostramos escépticos acerca del carácter racional de los juicios valorativos. Una vez que estos son puestos en cuestión gran parte de los procesos racionales para la elaboración y selección de teorías se presentan como profundamente irracionales por arbitrarios; lo que, sin duda, también termina por contaminar todo nuestro conocimiento científico, pues es ahí donde radica gran parte de su valor epistémico.

Podemos decir así que, irónicamente, aquellos que creen ensalzar el pensamiento científico mostrándose escépticos sobre la deliberación moral, lejos de proteger la objetividad de la ciencia frente posibles irracionalismos dogmáticos, terminan echando piedras contra su propio tejado. Solo no percibiendo que los juicios de hecho no pueden justificarse sin apelar a los juicios de valor, ha podido hasta hoy negarse por tanta gente que la reflexión moral cuente con el rigor que otorgan a sus disciplinas favoritas[14]. Sin saberlo, se han convertido en los mayores escépticos de las prácticas científicas. Defender el pensamiento racional implica así comprometerse con los valores que lo justifican.

III ¿Es posible la deliberación práctica prescindiendo de hechos?

Hasta ahora me he limitado a mostrar los motivos por los que no podemos dejar de lado la deliberación práctica a la hora de dar cuenta de la racionalidad científica. Hemos visto que es posible y deseable caracterizar la racionalidad aplicada a los hechos y a los valores de tal manera que, manteniendo la distinción conceptual entre ambos, no generemos un dualismo que dé pie conclusiones escépticas en ninguno de los dos ámbitos. Veamos ahora algunas de las implicaciones que esto puede tener para una caracterización de la racionalidad práctica. Obviamente lo que sigue no pretende ser una exposición exhaustiva, que requeriría sin duda mucho más espacio para su desarrollo, sino una serie de indicaciones generales acerca de algunos de algunos aspectos fundamentales que esta teoría debiera incluir.

[14] En este sentido, es importante reconocer la relevancia de la filosofía pragmatista estadounidense, que ya a finales del siglo XIX reivindicó, contra el inductivismo aún hegemónico en Europa, la indisoluble vinculación entre hechos y valores. Para una lectura contemporánea de esta cuestión Putnam, Hillary, "Rationality and Value", *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Una primera apreciación importante es que, tal y como hemos visto anteriormente, la justificación de las creencias tanto científicas como de otro tipo son posibles en gran medida porque todos asumimos ciertos principios de normatividad doxástica acerca de qué es una información *relevante* a la hora de justificar una creencia. Creemos, por ejemplo, que el que una proposición se muestre contradictoria es un *motivo* a favor de creer en su falsedad. De igual manera, en el ámbito de la moral, podemos estar en desacuerdo acerca de muchos preceptos- como, no lo olvidemos, también lo estamos a menudo con otros tipos de creencias-. Sin embargo, el razonamiento común en ningún momento cuestiona, de la misma forma en que no lo hace con los datos perceptivos o con los principios lógicos, que ciertas creencias *legitiman* ciertos mandatos. Por ejemplo, que si tengo la creencia de que *x* es una acción que causará daño a alguien, entonces eso es un motivo para, *prima facie*, no realizar esa acción. O también que, si en una situación S^1 he considerado apropiado realizar *x*, entonces, si la situación S^2 no es *significativamente distinta*, debo hacer x en S^2. Estos dos preceptos, que el dolor es una razón en contra de una acción y que casos iguales exigen un tratamiento igual, son creencias básicas que comparten todos los agentes morales, si bien no son las únicas. Son el punto de partida de nuestros razonamientos, aquello que nos permite ligar las premisas con la conclusión, de la misma manera que en cuanto que en el ámbito estrictamente doxástico vinculamos las evidencia con las creencias que justifican.

De esto se sigue una segunda consideración: que en el ámbito de la reflexión moral, al igual que en la ciencia, la experiencia desempeña un papel fundamental. Podemos reconocer el valor de la tradición kantiana al defender que existen marcos para el razonamiento práctico que son universalmente compartidas, pero no parece verosímil que de sus tres formulaciones del imperativo categórico podamos extraer las normas morales pertinentes. Como ya denunciaron Hegel y Schopenhauer, su formalismo es en la práctica incapaz de guiarnos en la resolución de los problemas morales concretos. Es en este punto en el que nuestras creencias acerca de cómo el mundo *es* entran en acción. Tener la creencia de que he realizado una promesa, de que Dios condena una acción, que una autoridad legítima la prohíbe, o de que la historia ha mostrado que cierto tipo de reformas generan inestabilidad social y toda clase de sediciones, son todas ellas creencias de carácter meramente descriptivo que, sin embargo, resultan decisivas a la hora de validar o no una acción. De ello se sigue que no podemos esperar descubrir *a priori* una solución satisfactoria a todos nuestros dilemas morales. Necesitamos tomar en consideración aspectos empíricos acerca de nuestro entorno y nuestra propia naturaleza.

Una razón importante a favor de esta visión es que es capaz de explicar gran parte de los desacuerdos morales aun entre personas razonables. Pondré un ejemplo. El problema de estatus legal de la interrupción voluntaria del embarazo es un asunto tremendamente polémico en muchos países. A menudo, aquellos a favor de normas más estrictas y quienes las prefieren más laxas parecen contar con la misma información. Conocen los efectos psicológicos que abortar entraña para la madre, la posibilidad de que acontezca muchos más abortos inseguros si se vuelve una actividad proscrita etc. Sin embargo, muy frecuentemente existen creencias de fondo, más "metafísicas" si se quiere, que causan el desacuerdo. Así, puede que quien defiende la interrupción del embarazo lo haga pensando que el feto no es aun un ser humano, o que su opositor lo haga porque cree fervientemente que la Biblia es un libro que emana de la voluntad de Dios y dónde se condena claramente esta práctica. Si cualquiera de los dos cambiara una de estas creencias clave entonces es muy posible que su opinión sobre la cuestión también fuera modificada. Nótese que si bien todas estas creencias tienen consecuencias morales (justifican o no el cumplimiento de ciertos mandatos) no son en sí mismas creencias morales: "una autoridad legítima

me prohíbe x" es una creencia que, de tenerla, me compele a cumplir con el mandato "abstente de hacer x", si bien ella misma no es una creencia moral. No es un imperativo acerca de qué debo o no hacer sino una descripción de un estado de cosas, susceptible de ser verdadera o falsa con independencia del sujeto.

Kant, en oposición a una tradición que tenía su origen en Aristóteles y cuyos mayores defensores en su época eran Hume y Adam Smith, temía reconocer la relevancia de la dimensión empírica en la moralidad por considerar que haría imposible su fundamentación absoluta e incondicionada[15]. De esta manera, en su búsqueda de la seguridad total no puedo ir más allá de mandatos enormemente abstractos de más que dudosa aplicación. Efectivamente, introducir la dimensión empírica nos obliga a dejar de lado la concepción de la ética como ciencia geométrica al estilo de Spinoza, para reconocer el carácter falible de sus afirmaciones. Si vinculamos la justificación de nuestros valores morales a las creencias fundadas de las que disponemos no podemos esperar que, mientras creencias acerca del mundo se modifican a partir de nuevas experiencias y razonamientos, nuestras convicciones morales permanezcan eternamente inalteradas. Si admitimos que muchas de nuestras creencias fácticas son de naturaleza falible- es decir, que a pasar de que hoy contamos con *razones de peso* para creer en ellas tenemos que estar preparados para replanteárnoslas si se nos presenta cierta información hasta hoy desconocida- deberemos hacerlo también con nuestras convicciones morales. Dicho en otras palabras, si las creencias básicas que *justifican* un precepto se ven modificadas es posible que debamos replantearnos este. Pues, en cuanto que sujetos racionales, "solo" contamos con nuestros esquemas básicos de razonamiento que determinan qué tipo de información es relevante para sustentar qué creencias- y con nuestras creencias actuales debidamente justificadas para obrar *de la mejor manera posible.*

Los defensores de la tradición formalista iniciada por Kant han defendido este modelo, a pesar de sus importantes limitaciones prácticas, escudándose en que el falibilismo nos evoca a un escepticismo según el cual en un momento determinado no podemos dirimir si alguien se está comportando correctamente o no. Esta objeción parte de una asunción epistemológica inadmisible: que solo podemos deliberar a partir de aquella información cuya falsedad es lógicamente imposible. Si bien nuestras creencias morales pueden posteriormente ser puestas en entredicho por importantes evidencias en contra que nos compelerían a tomarlas por falsas, eso no es motivo para que hoy, en cuanto que justificadas, no las tomemos como algo inferior a verdaderas. Hacer lo contrario sería algo semejante a que no aceptáramos cobrar hoy un cheque que sabemos con fondos porque existe la *posibilidad lógica* de que el sistema financiero se colapse, aun cuando no contamos con ninguna evidencia que haga este desenlace previsible. Solo un loco haría algo así, porque tener creencia justificada implica necesariamente darla por verdadera *a todos los efectos*. ¿Qué valor tiene la justificación si no es el de otorgarnos el derecho a tomar algo por verdadero?

[15]"… a menos de querer negarle al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos los seres racionales en general, no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino por modo absolutamente necesario; por lo cual resulta claro que no hay experiencia que pueda dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de semejantes leyes apodícticas. Pues ¿con qué derecho podemos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea valedero más que en las condiciones contingentes de la Humanidad, y considerarlo como precepto universal para toda naturaleza racional?" Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p.23.

Además, en la medida en la que un agente obra de acuerdo con los preceptos morales para los que tiene justificación, su acción es justa y digna de aprobación. Bien puede ser que en un momento dado tenga el deber de investigar para adquirir más información de la que dispone, pero es absurdo demandar que los sujetos se comporten en función de cómo son los hechos en sí mismos y no a raíz de lo que ellos creen, con mejor o peor fortuna, que son los hechos. Negarnos a aceptar esto sería tomar a los seres humanos como potencialmente omniscientes. En este sentido, aquellas personas que deliberan razonablemente acerca de cuáles son sus deberes y luego los llevan a cabo pueden tener la completa satisfacción de estar cumpliendo con las más altas exigencias morales aun a pesar de la remota posibilidad de que sus valores se revelen más tarde inciertos. A ellos podrá enseñárseles sus errores, pero no condenarlos. En definitiva, la falibilidad de las creencias morales ni vuelve superflua la importancia de nuestras convicciones ni disminuye en un ápice el valor de quienes las llevan a cumplimiento concienzudamente.

Por otro lado, la falibilidad de los valores y su conexión con otras creencias es motivo de cierto optimismo. Nos ofrece la esperanza de que, junto con un aumento de nuestros conocimientos acerca del mundo tal y como es, se dé también un progreso en nuestras valoraciones morales. Entiéndaseme aquí con mucha precaución. No estoy afirmando de ninguna manera que podamos identificar una suerte de ley histórica universal que dicte que para cada estadio el nivel de moralidad alcanzado es superior al anterior. Ni si quiera que de los avances científicos se sigan necesariamente avances morales- la historia nos ofrece aquí muchos casos ilustrativo en contra de esta tesis- de la misma forma que de la mera acumulación de observaciones no se siguen mejores teorías. Ahora bien, las nuevas experimentaciones nos ofrecen un conjunto de información *desde la que justificar* nuevas teorías. Algo semejante ocurre con la moralidad. La información acerca del estado de cosas del mundo no es suficiente para las reformas morales, pero nos abre las puertas a elaborar *mejores* argumentaciones, si bien deja esa tarea por realizar. Empleo deliberadamente "mejor" en lugar de "otras" porque la nueva información nos permite ver que nuestros razonamientos antiguos eran defectuosos por las carencias que ahora vislumbramos, a las que los nuevos se adaptan satisfactoriamente[16].

Conclusiones: Hacia una teoría integradora de la racionalidad

En las páginas anteriores he tratado de abordar algunos de los aspectos más fundamentales de la metaética atendiendo a las relaciones que la deliberación práctica y la deliberación teórica mantienen entre sí. Se ha visto como gran parte del debate en torno a la posibilidad o no del conocimiento moral, así como a sus posibles consecuencias ontológicas, tiene como punto de partida el contraste entre la racionalidad científica y la deliberación moral. Desde esta perspectiva, la distinción conceptual entre hechos y valores (de por sí perfectamente legítima) ha generado un dualismo que lleva a un callejón sin salida. La visión inclusivista, que arroja fuera del marco de la racionalidad la fijación de las normas morales, genera toda una serie de problemas que exceden con mucho los del escepticismo moral. Esto se debe a que su noción estrecha de racionalidad es incapaz de dar cuenta de la fuerza normativa de los términos epistémicos, una cuestión crucial para nuestra comprensión de la noción de justificación. Como posible solución a estos problemas, he tratado de plantear las líneas generales de una alternativa basada en dos ideas

[16] En este sentido, podemos afirmar que, al contrario de lo que ha defendido Williams, la historia de la moral, al igual que la de la ciencia, cuenta con una dimensión vindicativa. Williams, Bernard, "Truth in Ethics", *Truth in Ethics,* pp. 31-34.

fundamentales. En primer lugar, que el centro de la discusión metaética tiene que desplazarse del análisis lingüístico al de los procesos de deliberación moral. Y en segundo, que estos deben entenderse como formando parte de una teoría general de la racionalidad en estrecha conexión con la justificación de otros tipos de creencias.

Bibliografía:

Ayer, Alfred J., "The Critique of Ethics and Theology", *Language, Truth and Logic*, Nueva York, Dover, [1936] 1952.

Ayer, Alfred J., "Sobre el análisis de los juicios morales", *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Editorial Planeta, 1979.

Chisholm, Roderick, "The Terms of Epistemic Appraisal", *Theory of Knowledge,* Englewood, Princeton-Hall, 1966.

Firth, Roderick, "Ultimate Evidence", *Journal of Philosophy vo.53*, Nueva York, Columbia University Press, 1958.

Duhem, Pierre, *La théorie physique: son objet et sa structure*, Paris, Chavalier et Riviére, 1906.

Firth, Roderick, "Chisholm and the Ethics of Belief", *The Philosophical Review n.68*, Durham, Duke University Press, 1959.

Hume, David, *Investigaciones sobre los principios de la* moral, Madrid, Tecnos,[1751] 2007.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, [1785] 1921.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 111-136.

Prinz, Jesse J., *The Emotional Construction of Morals*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

Putnam, Hillary, "Rationality and Value", *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Quine, Willard V.O., "Ontological Relativity", *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, 1969.

Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction. An Analysis on the Foundations of the Structure of Knowledge,* Chicago, University of Chicago Press, 1938.

Smith, Adam, "On the Principles of Self-Aprobation", *The Theory of Moral Sentiments*, Mineola, Dover, [1759] 2006.

Williams, Bernard, "Truth in Ethics", Hooker, B (ed.) *Truth in Ethics*, Cambridge, Blackwell, 1996.

Razones de fundamentación de la participación democrática e internet

Rational Foundations of Democratic Participation in the Internet

Antoni ABAT NINET y Josep MONSERRAT MOLAS

Københavns Universitet / Copenhagen University y Universitat de Barcelona

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.006

Recibido: 13/11/2013
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Las argumentaciones que tienden a una radicalización de la práctica democrática pueden resultar colaborativas con el contenido y alcance de los cambios que las tecnologías de la información y la comunicación –y, en particular, el fenómeno de internet– conllevan en los campos del derecho, la política y la administración. Concretamente, se analiza como aspectos principales de la obra de Bruce Ackerman relacionados con la filosofía normativa (la definición, exposición de las características y crítica del diálogo neutro y la neutralidad) podrían mejorar el Principio de Discurso de Habermas aplicado al derecho.

Palabras Clave: neutralidad, Principio Discursivo, deliberación democrática y participación

Abstract:

The arguments that tend towards radicalization of democratic practice can collaborate with changes in content and scope in the field of law, politics and public administration now allowed by information and communication technologies such as the internet. This paper specifically treats some aspects of Bruce Ackerman's work in normative philosophy (which defines the characteristics of neutral dialogue and neutrality, then critiques them), that can improve the Habermas' Principle of Discourse as applied to the field of law.

Keywords: neutrality, Principle of Discourse, democratic deliberation and participation.

1/

Si hoy por hoy Jürgen Habermas es un referente ineludible sobre la cuestión de la participación dialógica en la llamada democracia deliberativa, y así se ha utilizado para fundamentar una praxis tal en el modo de relación implicado en internet,[1] debe advertirse también que Bruce Ackerman, tal y como el mismo Habermas, otorga una importancia especial al concepto y funciones del diálogo en el conjunto de su obra. Para Ackerman, el diálogo es la primera obligación que adquirimos como ciudadanos, y el diálogo resulta uno de los elementos nucleares de las sociedades liberales, las cuales deben posibilitar espacios en los que el diálogo público entre ciudadanos pueda practicarse.[2] El diálogo, además de las funciones *sociales* que se le reconocen, resulta un elemento fundamental para nuestra autodefinición *moral*, ya que es el instrumento a través del cual podemos tener en consideración a los otros conciudadanos.[3] Resulta, pues, un concepto clave, la consideración del cual vertebra una de las líneas principales de su obra. La consideración que proponemos, tratará de evidenciar su compatibilidad extrema con los cambios que conllevan las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en particular con el fenómeno de internet, en los campos del derecho, la política y de la administración, centrándonos en la obra de Bruce Ackerman como suplemento crítico de los postulados de Jürgen Habermas .

[1] Sobre la cuestión, se puede consultar, por ejemplo, J. ROBLES (2008), "La democracia deliberativa y la deliberación digital. El caso de QOT", *IDP. Revista de Internet, Derecho y Política*. http://idp.uoc.edu/ojs/index.php/idp/article/view/n7-robles. También el monográfico M. BARREDA (coord.), (2008), "La democracia electrónica" [articulo en línea]. *IDP. Revista de Internet, Derecho y Política*, http://idp.uoc.edu/ojs/index.php/idp/article/view/n6-barreda, especialmente, J. MARTÍ (2008), "Alguna precisió sobre les noves tecnologies i la democràcia deliberativa i participativa", *IDP. Revista de Internet, Derecho y Política*. http://idp.uoc.edu/ojs/index.php/idp/article/view/n6-marti

[2] B. ACKERMAN, *Why Dialogue?* (1989). http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/142 p. 6; B. ACKERMAN, en James FISHKIN & Peter LASLETT, *Debating Deliberative Democracy,* Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 8: "We have a public dialogue that is ever more efficiently segmented in its audiences and morselized in its sound bites. We have had ever more tabloid news agenda dulling the sensitivities increasingly inattentive citizenry. And we have mechanisms of feedback from the public, from viewer call-ins to self-selected internet polls that emphasize intense constituencies, unrepresentative of public at large. If we have to preserve and deepen our democratic life, we must take the future into our own hands. We must create institutions that sustain citizen engagement in a shared public dialogue".

[3] B. ACKERMAN. *Why Dialogue?*, op. cit., p. 5-22. El autor continúa afirmando que el valor moral de mi vida no depende exclusivamente en cómo se racionaliza en la conversación, sino en el valor intrínseco de los pensamientos morales y el éxito de vivir de acuerdo con ellos. Para Ackerman, la verdad moral es, ni más ni menos, que el nombre que damos a las conclusiones a las que llegaríamos en una situación de diálogo ideal. En este sentido, Ackerman se refiere directamente a Habermas.

A lo largo de la historia se han puesto en práctica muchas experiencias de democracia deliberativa aplicada. De estas experiencias los autores deberían extraer conclusiones e información para intentar llevar a cabo sus propuestas de manera mejorada y renovada. Entendemos que compaginando aspectos de la obra de Ackerman con la teoría de legitimación de normas jurídicas propuesta por Habermas conseguiremos un proyecto de democracia radical más coherente y más eficaz. Sin estas consideraciones y correcciones, consideramos que la obra de Habermas se definiría más como una intuición especial de un filósofo moral o como una teoría especulativa deontológica-universal, que como una teoría encaminada a ayudar a tomar las decisiones adecuadas de carácter jurídico y que intente colaborar en la erradicación de las taras político-morales de nuestro tiempo. Entendemos que aplicando estas correcciones al proyecto de Habermas se ganaría en calidad democrática e incluso en universalidad. Resulta, pues, que la modificación o mayor concreción, que es lo que pretende este artículo, puede proporcionar argumentos para una aplicabilidad superior del principio discursivo en los ámbitos sociales, aplicabilidad a los nuevos ámbitos de relación –aunque dejemos para otro momento tal explicitación detallada y nos conformemos ahora con las cuestiones fundamentales.

Así, por ejemplo, la obra de Ackerman nos demuestra que, como es el caso que el estado anímico de la población es variable, se trata de saber si realmente defendemos la idea de que la población de manera directa legisle sobre todos los contenidos que nos afectan y si estamos dispuestos y preparados para asumir todas las consecuencias y riesgos de esta decisión. Debemos tener siempre en cuenta, como ya decía Platón, que la democracia es el gobierno de la opinión y no del conocimiento[4]. Deberíamos preguntarnos, pues, si la ciencia jurídica y el derecho son elementos de conocimiento, de opinión o de ambas cosas. La respuesta que damos puede determinar el peso y el campo de actuación de la democracia normativa. En todo caso, nos corresponde a nosotros discernir y debatir la cuestión de la democracia directa y esta es un elemento deseable.[5] Pensarlo de este modo nos lleva a expresar modestamente las bases de fundamentación conceptual de una praxis democrática evolucionada a la par de la innovación tecnológica.

2/

No hay que dar demasiadas explicaciones ni ejemplos, y ni siquiera es ya necesario justificar la importancia capital que las últimas transformaciones tecnológicas en el ámbito de la comunicación y sus implicaciones han provocado sobre la misma naturaleza de lo social. Un verdadero cambio transformacional, un absoluto cambio de paradigma ha sacudido hasta los cimientos mismos nuestra manera de vivir hasta el punto que ya no pueden pensarse las cuestiones jurídicas, políticas y sociales sin atender a los nuevos fenómenos sociales en el ámbito de la relación y la comunicación. Así, por ejemplo, podemos fijarnos en los recientes hechos de la llamada "primavera árabe" y las experiencias recientes recogidas por Marta Poblet especialmente referidas al uso de los móviles y las nuevas tecnologías en situaciones de conflicto. Se ha podido estudiar, sobre el terreno, como las plataformas especialmente adaptadas para la tecnología móvil están

[4] Cfr. J. MONSERRAT MOLAS, "Procesos cognitivos y crítica política ¿Una democracia ilustrada en sentido platónico?", *Crítica*, 43, 129, 2011: 31-52.

[5] G. ALAN TARR, "For The People: Direct Democracy in the State Constitutional tradition", en E. ABRAMS (ed.), *Democracy: How Direct?*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.

actuando también como intensificadores sociales que estructuran una nueva cultura organizativa mucho más flexible, y que se auto-regula, no a partir de normas previamente dadas, sino a partir de las pautas interactivas cambiantes de los participantes.[6] Como muy bien argumenta al respecto Pompeu Casanovas respecto de la potencialidad personalizadora de la red, "no veo como la aplicación del derecho y el ejercicio de los derechos y de los valores democráticos puede quedar al margen [...]. Los sistemas regulatorios mutan, así, también de naturaleza: se vuelven tan plásticos y plurales como la capacidad de invención estrategias de los usuarios de la red, que son al mismo tiempo receptores y transformadores del conocimiento".[7] Es necesario, así, evitar la marginalización también de las justificaciones teóricas que han tratado de traducirse de entrada en una mejora de la praxis democrática real. Miremos, pues, seguidamente cómo se podría establecer.

3/

Bruce Ackerman parte de la base de que el diálogo entre ciudadanos de una sociedad liberal es de tipo constrictivo, es decir, que los ciudadanos, mediante el diálogo, intentan convencer a los demás miembros de la sociedad de una manera competitiva y no de forma neutral basada en argumentos estrictamente racionales. Esta es una característica definitoria del concepto de diálogo en Ackerman, mientras que Habermas parte de una especie de diálogo plano, sujeto a principios argumentales racionales. Habermas, en *Faktizität und Geltung*, no analiza como es el diálogo que se debe aplicar al derecho, sino que lo somete al filtro de la racionalidad.[8] Dos puntos de partida tan diferentes comportarán valoraciones muy diferentes respecto del papel social del diálogo. Así, en Bruce Ackerman encontramos un análisis del diálogo y de las funciones que tiene en nuestro mundo, es decir, en una sociedad real. Entre estas funciones destaca el hecho de que el diálogo sirve para controlar de manera sensible el poder de represión que se puede ejercer en una sociedad por parte de determinados estratos sociales.

Ackerman considera que el diálogo es central en la vida pública, aunque la práctica política no sea el lugar más idóneo para buscar la verdad moral mediante el diálogo. Con independencia de este *handicap*, el diálogo sirve para otras cuestiones trascendentales, como el hecho de organizar la vida en conjunto incluyendo las personas que están en desacuerdo sobre la verdad moral determinada.[9] El establecimiento de la verdad moral, tanto a nivel individual como colectivo, es algo determinante a la hora de poner en práctica

[6] Marta POBLET (ed.), *Mobile technologies for Conflict Management. Online Dispute Resolution, Governance, Participation*, LGT Series, n. 2, Dordrecht-Heidelberg, Springer Verlag, 2011. Vid. http://serendipolis.wordpress.com

[7] Pompeu CASANOVAS, "Republicanisme i justícia relacional", *Mirmanda*, 6, 2011: 80-95. Vid. también de P. CASANOVAS, "The Future of Law: Relational Law and Next Generation of Web Services", a M. FERNÁNDEZ BARRERA et alia (ed.), *The Future of Law and Technology: Looking into the Future. Selected Essays*, Firenze, European Press Academic Publishing, Legal Information and Communication Technologies Series, vol. 7, 2009, p. 137-156; y también P. CASANOVAS & M. POBLET, "Concepts and Fields of Relational Justice", en P. CASANOVAS, G. SARTORI, N. CASELLAS (eds.), *Computable Models of the Law. Languages, Games Ontologies*, Heidelber-Berlin, Springer Verlag, 2010, p. 323-340.

[8] J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. Al respecto, vid. A. BÄCHTIGER & A. TSCHENTSCHER, «Deliberative Demokratie zwischen Faktizität und Geltung», en P. BECCHI / Ch. BEAT GRABER / M. LUMINATI (Hrsg.), *Interdisziplinäre Wege in der juristischen Grundlagenforschung,* Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft, Schulthess Juristische Medien AG, Zürich, Basel :Genf, 2007, p. 100-121, con interesante bibliografía.

[9] B. ACKERMAN, *Why Dialogue?*, op. cit., p. 8.

los marcos legales que regularán el Estado o determinadas normas que deben servir de principios generales del derecho. En consecuencia, este procedimiento tiene una trascendencia directa y relevante en el proceso de aprobación de las normas jurídicas y de los principios generales del derecho.

La mejor manera de entender la tradición liberal, según Ackerman, es justamente con el esfuerzo de definir y justificar una amplia fuerza en el poder del habla, hasta el punto de que puede llegar a afirmarse que la noción de *conversación constrictiva* puede ser considerada como el principio organizador del pensamiento liberal.[10] La conversación política en el Estado liberal es un aparato necesario para organizar individuos, los cuales son libres de entender de maneras diferentes el concepto de bien.[11] En esta perspectiva, pues, podría considerarse que la idea de conversación constrictiva provee de una clave más satisfactoria a la teoría liberal, pues el concepto de diálogo en la obra de Ackerman no es el tipo de conversación idealizado con los que parte Habermas a su principio de democracia deliberativa.

Ackerman afirma que en un diálogo liberal los ciudadanos no se sienten libres de introducir argumentos morales en el campo de la conversación, sino que intentan alcanzar una victoria conversacional lejos de la situación ideal de diálogo.[12] Considera que, a pesar de esta característica limitativa, es posible gobernar el mundo mediante el diálogo, aunque es un diálogo determinado y concreto. Después de analizar la importancia del diálogo en la sociedad moderna, introduce el concepto de *diálogo neutro*, que es lo que propone que debería imperar en las sociedades liberales modernas. Este *diálogo neutro* es el fruto, en este tipo de sociedades, de una especie de depuración que se realiza a partir de la *constrictiveness* llegando a encontrar un diálogo donde la voluntad de victoria a cualquier precio queda sustituida por la consideración del beneficio común que representa un acuerdo alcanzado previa deliberación.

4/

Según esta concepción, este tipo de diálogo neutro debería asegurarse en base a los siguientes aspectos fundamentales del Estado liberal, que permitirán una especie de igualdad de oportunidades y una especie de igualdad real en el punto de partida:

a/ Ningún ciudadano es genéticamente superior a otro. Uno de los requisitos básicos para poder hablar de diálogo en condiciones de neutralidad es afirmar que no existe ningún tipo de diferencia en base a la genética. En este sentido podríamos ampliar el concepto a cualquier otro aspecto como raza, religión o lengua.

b/ Todo ciudadano recibe una educación liberal. La educación, que tiene un papel central en la obra de Ackerman, debe proveer la base de los principios liberales a los ciudadanos del Estado.

c/ Todo ciudadano comienza su vida adulta bajo las condiciones de la igualdad material. Según ciertos críticos, este requisito para poder hablar de diálogo neutro es el más utópico de todos y sitúa la teoría de Ackerman en el mismo nivel que el "velo de la

[10] B. ACKERMAN, *Social Justice in The Liberal State*, op.cit., p. 10., En este apartado, Ackerman se refiere al artículo de R. DWORKIN, "Liberalism", en S. HAMPSHIRE, *Public and Private Morality,*Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p 113-143, para entender y completar los argumentos del poder constrictivo del diálogo en las sociedades liberales, y analiza las nuevas formas de este modo de diálogo. Ackerman, además, se contrapone explícitamente a J. Habermas.

[11] B. ACKERMAN, *Social Justice in The Liberal State*, op. cit., p. 359.

[12] Ibid. p. 19. Cf. B. ACKERMAN & J. S. FISHKIN, «Deliberation Day», *Journal of Political Philosophy*, 2002, 10: 129-52; y B. ACKERMAN & J. S. FISHKIN, *Deliberation Day*, Yale University Press, 2004.

ignorancia" de Rawls, o "el diálogo infinito" de Habermas, aunque la resolución de la igualdad material se hace más factible si se toma en el sentido de considerarla como necesidad de garantizar las condiciones para una igualdad de oportunidades. De ahí la importancia que Ackerman da a lo largo de su trayectoria a la justicia social. Por otra parte, con *Faktizität und Geltung*, Habermas considera superada esta clase de crítica.

d/ Todo ciudadano puede cambiar libremente sus títulos iniciales mediante una red de transacción flexible.

e/ Todo ciudadano, en el momento de su muerte, puede afirmar que ha cumplido sus obligaciones de confianza liberal, pasando a la siguiente generación una estructura no menos liberal que la que recibió y disfrutó. Este requisito hace que las siguientes generaciones puedan aplicar el mismo sistema que las anteriores en condiciones de igualdad de oportunidades.[13] En relación al principio de igualdad de oportunidades que Ackerman, Habermas y Rawls establecen como elemento básico de sus teorías de la justicia se configura como uno de los principios básicos de la teoría liberal igualitaria. Esta igualdad de oportunidades es sin embargo insensible a las posibles desigualdades derivadas de circunstancias de las que la gente no es responsable, como nacer en un determinado país, en cierta familia o tradición cultural.

5/

Ackerman se concentra, pues, en el desarrollo de los principios de justicia desde la conversación constreñida por el principio de neutralidad y considera que los ciudadanos de una sociedad liberal deben estar sometidos a un diálogo neutro.[14] El concepto de diálogo neutro se puede analizar también desde dos ámbitos, como argumento filosófico (a) o como medio de socialización (b):

a/ En primer lugar, Ackerman considera que existe cierto paralelismo entre el rol de la conversación política en el Estado liberal y el rol de la conversación filosófica en defensa del Estado liberal. La función de la conversación filosófica es hacer posible a una persona razonar según el principio de neutralidad sin declarar que el camino que ha elegido sea intrínsecamente mejor que cualquier otro camino del liberalismo.[15] Ackerman no considera que la justificación del diálogo liberal precise para su justificación respuestas a las principales controversias en las "Grandes Cuestiones". La justificación última del liberalismo es haber encontrado en esta estrategia la localización de una red que permita la convergencia desde las diferentes direcciones.[16]

b/ El segundo enigma ante el que nos encontramos es el papel de los medios de socialización del principio de neutralidad en el Estado liberal. Ackerman considera que la socialización del principio de neutralidad se hará mediante la educación. El autor considera que la educación en un Estado Liberal debe desarrollarse en dos etapas: la primera, la educación primaria, de la que resulta la socialización realizada por los padres que debe ayudar a los niños a controlar su comportamiento agresivo y, después, la educación secundaria, parte de la cual debe ser llevada a cabo por la escuela y complementada por los padres. Ackerman considera que los niños necesitan coherencia cultural y que por lo tanto

[13] B. ACKERMAN, *Social Justice in The Liberal State*, op. cit., p. 28. El desarrollo de estos puntos son la base temática de la obra en su conjunto. Estos puntos son a la vez los objetivos y las condiciones necesarias para poder construir un Estado Liberal ideal.

[14] R. B. THIGPEN & Lyle A. DOWNING, "Liberalism and the neutrality principle*", Political Theory*, 11, 4, 1983: 585–600.

[15] Ibid. p. 585.

[16] Ibid. p. 587.

hay que poner límites a la diversidad cultural en el sentido de que debe ser tolerada en una primera etapa de socialización pero que no debe poder impedir la socialización definitiva en el marco de la sociedad liberal: dicho de otro modo, se aceptaría cualquier diferencia cultural que fuera capaz de permitir y asegurar la integración de sus miembros en pie de igualdad respecto de cualquier otro miembro de la sociedad y con toda libertad y uso de sus derechos en el marco social general.[17]

Habría que posicionar en este punto de la argumentación de Ackerman la innovación que suponen las nuevas tecnologías de la comunicación en cuanto a la praxis de la participación democrática. Resulta a estas alturas evidente e innegable el papel de socialización que tienen, y hay que entenderlo en sus propias condiciones para poder conjugar con el carácter de "neutralidad" necesario para desplegar una estrategia democrática que resulte suficiente sólida y no derive demasiado fácilmente hacia manipulaciones demagógicas. La posibilidad tecnológica real de sumar al diálogo una mayor cantidad de individuos no hace sino acentuar la funcionalidad de la fundamentación que explicitamos.

6/

Para Ackerman, la neutralidad es un principio básico, hasta el punto de ser considerada como punto de partida de su teoría liberal. El concepto de neutralidad, junto con los principios de *consistencia y racionalidad*, deben ser los que deben guiar el diálogo liberal. Sin embargo, no deja de reconocer el absurdo abuso que ha hecho el liberalismo de este concepto en la búsqueda de una política libre de valores, lo que conlleva que su filosofía puede permanecer del todo superficial y quedar por tanto debilitada ante resistencias *antiliberales* (es decir, contrarias a los principios de la igualdad y la libertad) que se refugian en supuestos derechos.[18]

Así, asume de manera plena la definición de neutralidad establecida por Dworkin según la cual una teoría liberal de neutralidad es aquella que analiza las cuestiones relacionadas con la justicia con total independencia de cualquier idea de excelencia humana o de buena vida. De ello resulta que todas las discusiones sobre la legitimación de las relaciones de poderes deben ser sometidas al Principio de Neutralidad. Este principio de neutralidad limita los tipos de argumentos que son aceptables en el debate liberal: ninguna razón no es buena *si requiere de la fuerza* para afirmar que (a) un argumento determinado es mejor que otro expresado por otro conciudadano; (b) que según la concepción del bien este argumento es intrínsecamente superior a otro u otros argumentos de los conciudadanos.[19]

El Principio de Neutralidad desarrolla en la teoría liberal de Ackerman el mismo rol que el "velo de la ignorancia" y la "posición original" ocupan en la teoría de la justicia de John Rawls, aunque Ackerman considera que el principio de neutralidad establece una condición hipotética superior a la establecida por Rawls, ya que este último manipula una mezcla entre ignorancia y conocimiento para favorecer conclusiones que justifiquen sus preferencias. Ackerman considera que su proposición es más realista que la de Rawls y además permite a las personas saber cuáles son sus planes de vida. En este sentido, James S. Fishkin hace una excelente comparación entre Rawls y Ackerman.[20] Hay obvias

[17] Ibid. p. 588.
[18] B. ACKERMAN, "What is Neutral about Neutrality?", *Ethics*, 93, 2, 1983: 372-390.
[19] Ibid. p. 372-390.
[20] J. S. FISHKIN, "Can There Be a Neutral Theory of Justice*?", Ethics*, 93, 2, 1983: 348-356. En el artículo se realiza una comparación crítica entre ambas teorías y se destacan su vulnerabilidad y dificultad fundamental. Cfr.,

similitudes, pues ambos proyectos buscan la solución para el problema de la justicia distributiva bajo condiciones ideales, ambos parten de una especie de procedimiento de decisión imparcial. Para Rawls, este procedimiento es la posición original, mientras que para Ackerman es el principio del diálogo neutral bajo condiciones ideales de tecnologías perfectas de justicia.[21]

Ackerman asume que muchos ciudadanos de las sociedades desarrolladas occidentales aceptan el principio de neutralidad. En su obra *Social Justice on Liberal State* el autor nos pretende demostrar que las consecuencias de sus presuposiciones posibilitan un igualitarismo que sería aceptado en las sociedades liberales. Una aplicación correcta del principio de neutralidad tendría como consecuencia una igualdad no dominante que se configuraría como norma de ejercicio legítimo del poder.

7/

¿Cómo debería ser, pues, el tipo de diálogo necesario para llegar a un entendimiento, sobre todo cuando se trata del poder y su capacidad de hacer constricción al diálogo, de la *performance* dialógica o cuando trata la cuestión de poner fin a la conversación o diálogo concreto? De hecho, los ciudadanos de la sociedad liberal deben aprender a dialogar con los otros ciudadanos de diferente manera, de forma que les permita suprimir la condena a la moralidad ajena como mala o falsa, porque si no el avance de la conversación pragmática quedaría vacío.[22] Es necesario, finalmente, decidir la resolución sobre el objeto de la deliberación.

Una de las principales diferencias a la hora de configurar el diálogo en Ackerman o en Habermas se encuentra en cómo solucionar los desacuerdos entre los ciudadanos. Habermas, mediante su principio de democracia deliberativa, parece constituir una especie de diálogo intemporal donde las personas deben llegar a decidir sobre cuestiones jurídicas o morales en base a argumentos racionales. Ackerman, a diferencia de Habermas, afirma que en caso de desacuerdo entre los ciudadanos, debemos aplicar el principio del *Conversational Restrain*. Este concepto significa que en el caso de que los ciudadanos se encuentren en desacuerdo sobre las dimensiones de la verdad moral, no debemos buscar ningún valor común que ayude a superar el desacuerdo, sino que simplemente no debemos decir nada sobre este desacuerdo y sacar las ideas morales que nos dividen fuera de la agenda conversacional del Estado liberal.[23] Este tipo de autolimitación no debe suponer que perdamos la posibilidad de hablar unos con otros sobre nuestros más profundos desacuerdos morales en un contexto más privado sino que simplemente los apartamos de la discusión de la arena pública a efectos pragmáticos. Haciendo este tipo de restricción a la conversación hacemos un uso más pragmático del diálogo que se centrará en propósitos más productivos.

Resulta, pues, cada vez más claro que Ackerman entiende el liberalismo como una manera de hablar sobre el poder, como una cultura política de diálogo público basada en determinados tipos de constricciones conversacionales.[24] Así, mediante este principio considera que en la conversación liberal no deberá decir nada que sea afirmativamente

más reciente, J. S. FISHKIN; *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford University Press, 2009.

[21] Ibid. p. 348.

[22] B. ACKERMAN, *Why Dialogue?*, op. cit., p. 12.

[23] B. ACKERMAN, *Why Dialogue?*, op. cit., p. 16.

[24] S. BENHABIB a C. CALHOUN, *Habermas and the public sphere,* op. cit., p. 81.

falso. En consecuencia, el diálogo servirá para supuestos de tipo pragmático y productivo. El principio, además, permite identificar las premisas normativas que todos los participantes encontrarán razonables.[25]

El principio de constricción conversacional no se aplica a las cuestiones que los ciudadanos piden sino a las respuestas que legítimamente dan a otras cuestiones.[26] Resulta que es posible concebir un mundo donde un determinado grupo de ciudadanos puedan solucionar los problemas relacionados con el poder enteramente basado en un concepto de diálogo neutro.[27] La cuestión que se plantea Ackerman es si los argumentos filosóficos trascendentales pueden ser adelantados para justificar uno u otro mediante el poder del habla.[28] Resulta sin embargo que la mayor constricción conversacional al liberalismo es la neutralidad, que ya hemos considerado.

Sin embargo, la división entre aspectos que se deben tratar en una especie de esfera pública más abierta, y los aspectos que se deben tratar en esferas más privadas hace que Benhabib afirme que el *Conversational Constraint* en Ackerman no sea neutro, ya que supone una justificación implícita entre la esfera pública y la esfera privada, así como qué cuestiones deben silenciarse. En relación a esta consideración, coincidimos plenamente con Seyla Benhabib cuando afirma que el principio de neutralidad no es de mucha utilidad a la hora de guiar nuestros pensamientos, ya que se limita a afirmar que la Ley debe ser de tipo neutro.[29] La cuestión, sin embargo, resulta interesante para realzar sobretodo la necesidad de poner plazos a las deliberaciones. Estamos ahora en disposición de observar como tales restricciones pueden realizarse desde la autogestión de fenómenos de masas, como ejemplifican los usos autoreguladores que se dan a las nuevas capacidades tecnológicas de gestión de la información.[30]

8/

Debe tenerse presente también que el Principio de discurso aplicado al derecho también debería prever las especialidades lingüísticas que posee el lenguaje jurídico, especialidades que los ciudadanos sin una formación jurídica no conocen y que en muchas ocasiones implican significados contradictorios y repercusiones jurídicas trascendentes. Con esta consideración tratamos de aclarar que no se puede pretender establecer un principio de discurso que afecte a contenidos jurídicos y formas de legitimación de las normas sin tener en cuenta determinadas consideraciones básicas.[31] Si hay que suponer una atención en este aspecto, también en lo que respecta a la capacitación lingüística que debe permitir la participación. El establecimiento de la lengua vehicular y la garantía de su conocimiento es

[25] B. ACKERMAN, *Why Dialogue?*, op. cit., p. 17.

[26] B. Ackerman en este punto diferencia entre dos planos de diálogo. La trascendencia del diálogo varía si se centra en las cuestiones que los ciudadanos se plantean y las respuestas que dan a estas cuestiones. Esta diferenciación permite según Ackerman clarificar el proyecto de Rawls basado en diferenciar entre la vida política liberal y un simple *modus vivendi.*

[27] B. ACKERMAN, *Social Justice in The Liberal State*, op.cit., p. 65.

[28] Ibid. p. 8.

[29] Seyla BENHABIB a Craig CALHOUN, *Habermas and the public sphere,* op.cit., p. 84.

[30] Marta POBLET (ed.), *Mobile technologies for Conflict Management. Online Dispute Resolution, Governance, Participation*, LGT Series, n. 2, Dordrecht-Heidelberg, Springer Verlag, 2011.

[31] Una crítica análoga también se realizó por parte de los economistas en experimentos como el foro de Porto Alegre, y sorpresivamente para los escépticos, la ciudadanía "sin formación" de Porto Alegre logró confeccionar un presupuesto y ajustar el gasto. Véase http://www.forumsocialmundial.org.br/

también la garantía del derecho de participación democrática en el ágora. Vale lo mismo, en el sentido en el que apuntan estas reflexiones para las nuevas tecnologías de la sociedad de la información.

El necesario respeto a las minorías y el tratamiento que debe darse a las segundas generaciones son aspectos necesarios tampoco han sido trabajados por Habermas a la hora de establecer un principio democrático deliberativo intemporal y universal. Se puede afirmar que el concepto de diálogo neutro tal como lo establece Ackerman no es viable en el campo de la política o del derecho sin modificaciones sustanciosas ya que no nos encontramos ante una ciencia exacta, pues en el campo del derecho, cuando dos posiciones se oponen se utilizan todo tipo de argumentaciones posibles y por tanto hablar de una especie de diálogo neutro no parece factible. Cualquier posición ecléctica que se pretenda adoptar establecerá en mayor o en menor medida algunos de los argumentos que son contradictorios. La imposibilidad práctica es aún mayor cuando queremos legislar en base a las conclusiones que se puedan adoptar como consecuencia del diálogo neutro, pues la positivización de la norma implica siempre una toma de decisión.

A pesar de las condiciones establecidas para asegurar un diálogo neutro en condiciones determinadas no se puede asegurar su definitiva practicabilidad y efectividad real, aunque sí su crecimiento en nuevas condiciones tecnológicas. En cambio, sí que lo que dice Ackerman puede ser aplicado a la teoría normativa de Habermas para mejorarla, en el sentido de que esta aplicación que proponemos puede suponer un avance a la hora de llegar a conclusiones determinadas y acotadas en el tiempo por parte de los ciudadanos reunidos en la esfera pública. Resulta, pues, que podría otorgar cierto realismo al Principio de Democracia Deliberativa aplicada a la legislación de las normas Sin suponer, como hemos dicho, sin embargo, la solución definitiva al problema en relación a la concepción del diálogo aplicada a la teoría habermasiana.

Esta consideración general que hemos hecho, pues, ha intentado apuntar una posibilidad de compatibilidad entre estos principios teóricos y su aplicabilidad práctica más allá de las tradicionales formas de discusión. Lo que se ha pretendido en estas reflexiones ha sido encontrar un vínculo a partir del cual fuera posible empezar una fundamentación de la participación popular a través de las nuevas tecnologías en el sentido de entender qué condiciones resultarían exigibles. Ver cómo esto implicaría de entrada unas determinadas *restricciones* a la vez que abre nuevos *horizontes* será objeto de próximas reflexiones.

El desafío de Thomas Hobbes: unidad y pluralismo

The Challenge of Thomas Hobbes: Unity and Pluralism

Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX

Universidad de Buenos Aires – CONICET

dfernandezpeychaux@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.007

Recibido: 02/12/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

El artículo presenta los elementos teóricos de la obra de Hobbes en los que éste desarrolla una reflexión sobre el núcleo problemático de lo político. Inscrito en un debate perenne de la teoría sobre los límites del poder, el autor describe las tensiones que atraviesan el ejercicio de la soberanía. Al respecto, se resaltan dos elementos relacionados: el espectáculo del poder unifica la voluntad del representante que se encuentra constituida por una urdimbre de relaciones y negociaciones; la ubicación de la recta razón en el arbitrio del soberano no implica desplegar la categoría de absoluto en la de "omnipotente". El desafío que arroja Hobbes, por tanto, consiste en ejercer un poder montado en el equilibrio entre estrategias de producción de consensos y coerción. Es decir, sobre la paradoja de brindar fuerza a los lazos por su propia naturaleza y no solo por la amenaza de la espada.

Palabras clave: Soberanía, doctrinas, consentimiento, resistencia, representación.

Abstract:

The article points out the theoretical elements in Hobbes' work, which he uses to develop a reflection on the problematic core of politics. Inscribed in a perennial theoretical debate on the limits of power, the author explains the tensions within exercise of sovereignty. Two related elements stand out in particular: the spectacle of power unifies the sovereign will which is in fact constituted by a fabric of relationships and negotiations; the "location" of right reason in the arbitration of the sovereign does not imply revealing the category of absolute in the "omnipotent". The challenge Hobbes presents, therefore, is the exercise of power balanced between production strategies by consensus and coercion. That is to say, it is the paradox of not only giving strength to bonds by the threat of the sword but also by their own natures.

Keywords: Sovereignty, doctrines, consent, resistance, representation

I. Introducción

En las democracias actuales, en particular en las latinoamericanas donde se han iniciado procesos de transformación política y social, la administración de los conflictos políticos internos al Estado ha sido tanto una marca de los gobiernos populares como blanco de las críticas por los abanderados de discursos republicano conservadores.[1] Esta tensión sobre las "formas" de ejercicio del poder repone, en cierta forma, lo que Mouffe llama "el desafío de Schmitt". Es decir, la necesidad de legitimar las divisiones internas del *demos* que invisibiliza el universalismo abstracto de las "minorías notables", evitando, a su vez, asumir que todo sistema con "pretensión hegemónica"[2] implica un "monismo barroco exagerado" –nombre que Schmitt asigna, por ejemplo, a la teoría del Estado que Hobbes presenta en *Leviatán* (Schmitt 1929, 293).

La expresión "desafío" matiza –sostiene Mouffe– la carga finalista del término "dilema" empleado por Schmitt. Aunque en "Ética de estado y estado pluralista" el propio Schmitt critica las éticas que presuponen la unidad sin asumir la tarea de realizarla,[3] también da a entender que su "ordenamiento" tiene un "estado final". Es decir, que se podría llegar a un punto de detención en el que se "ubica" al pluralismo de acuerdo con un orden fundado en la decisión política, no dándose la posibilidad de simultanear los dos extremos (orden y pluralismo) en una construcción permanente. En este sentido, concuerdo con Mouffe, en

[1] La acepción "conservador" se presenta para diferenciar ese republicanismo del "popular" que recuperamos con Hugo Biagini en *El neuroliberalismo y la ética del más fuerte*. Por ejemplo, el republicanismo popular de Juan Espinosa en su *Diccionario para el pueblo: republicano democrático, moral, político y filosófico* editado en Lima en 1856. El autor uruguayo pone el centro "en las grandes mayorías que en las minorías notables; más en los electores que en los consumidores; más en el bien común que en el interés personal" (2014, 214).

[2] Empleo el concepto de "pretensión hegemónica" en el sentido que le brinda Gerardo Aboy Carlés en *Las brechas del pueblo* (2013). La diferencia con las identidades totales, señala Aboy Carlés, es que si estas expulsan lo heterogéneo "en el caso de las identidades con pretensión hegemónica, el camino será el de la asimilación mediante desplazamientos moleculares que suponen tanto la negociación de su propia identidad como la conversión de los adversarios a la nueva fe".

[3] "Es un error empírico –advierte Schmitt– suponer que un individuo, no un grupo social, decide" (1929, 290). "Incluso el príncipe de los siglos XVII y XVIII se vio forzado […] a tomar en consideración los múltiples aspectos de las instituciones tradicionales y los derechos establecidos" (Ibíd., 293).

que la dificultad de completar la constitución de la unidad habla más de un "desafío" constante que de un "dilema" irresoluble entre absolutos. En otras palabras, si Schmitt arroja un desafío al sistema político este no consiste en la dificultad por resolver empíricamente la "unidad política", sino en la imposibilidad constitutiva de cualquier universalismo abstracto o monismo exagerado.

En este marco, el objetivo del artículo consiste en señalar que el desafío schmittiano explica las tensiones internas de la obra de Thomas Hobbes, ya que el *Leviatán* (si se quiere, el manual de usuario de la máquina política a la que permanentemente hace referencia Schmitt) se encuentra permeado del mismo debate. O, en sentido inverso, que en Hobbes encontramos una reflexión sobre ese núcleo problemático de lo político que se inscribe en el mismo debate. Los principios del sistema político hobbesiano asumen la necesidad de una unidad que ordene la pluralidad inextinguible. De tal modo que la debilidad natural de los lazos del pacto (ie. consentimiento) no oblitera que el ejercicio del poder coercitivo también se legitima en ellos. Mientras la espada confiere la fuerza en tanto última razón del poder, el ordenamiento de las doctrinas apuesta por reforzar la naturaleza obligatoria de las palabras.

A continuación se presentan dos aspectos fundamentales para reconocer en Hobbes no ya la falta empírica de homogeneización absoluta, sino más bien la imposibilidad política de llevarla a cabo. Es decir, se presentan los argumentos según los cuales Hobbes, en consonancia con el Schmitt de la conferencia de 1929, no concibe a la unidad política como una mera abstracción ficticia, sino como un orden real atento a la compleja tarea de que hombres y grupos sociales concretos puedan llegar a una existencia también concreta.

II. La ambivalencia del poder soberano

En el estudio que Schmitt dedica a la teoría del estado de Hobbes señala que su inclusión de ciertas garantías legales ha sido la puerta por la que retornan los poderes intermedios expulsados por el poder absoluto y disponen el banquete en el que se reparten la carne del Leviatán. Desde esta perspectiva, el error estribaría en la base contractual de su "artificio colosal" (1938, 144-157). La "eficacia mítica" de una máquina que "prácticamente" imposibilita cualquier resistencia quedaría abortada por su propia obra: la ley. El tortuoso vínculo jurídico entre el poder coercitivo y el derecho intransferible a resistir la violencia, permite a poderes legitimados por principios ajenos a la política (religión, cultura, economía, etc.) aprovecharse de las ventajas de la estatalidad. De tal forma que la "circulación" de poder supremo se articula a través de la disputa entre doctrinas que compiten por definir frente al pueblo si los actos del soberano son una "hostilidad" que justifica el ejercicio de la resistencia, o son castigos legítimos a los enemigos públicos.[4]

[4] Al final de los cuatro diálogos de *Behemoth* el alumno resume las enseñanzas del maestro refiriéndose a un movimiento circular del poder supremo desde Carlos I a su hijo y restaurador Carlos II. El impulso de dicho movimiento, apunta, se debe a la "prédica de la tiranía". Esto es, emplear argumentos no políticos para señalar un abuso de poder que, dada la definición del poder soberano hobbesiano, resultaría *a priori* inconcebible. Por ejemplo: y con todo no se atrevieron a declarar inmediatamente la guerra al rey, pues en los corazones del pueblo quedaba todavía la reverencia suficiente hacia su persona como para haberse vuelto odiosos a sus ojos si hubieran hecho manifiestas sus reales intenciones […] Les era menester una excusa cualquiera para hacerle creer [al pueblo] que era el rey el primero en declarar la guerra al Parlamento" (Beh., 39). Esta situación también se presenta en Leviatán (21.17) cuando dos identidades se enfrentan en torno a las "iniquidades" del soberano.

Empero, intento demostrar a continuación que Hobbes conoce el problema y su propuesta para enmendarlo no toma (como tampoco lo había hecho Schmitt en la conferencia de 1929) a la unidad del soberano como un *factum* que permita obviar las condiciones políticas de su producción, ni conciba el orden como el olvido del fondo trágico de la política. Así, al tiempo que intenta disponer los cimientos de las instituciones que frenen la proliferación del conflicto por el poder político, también se percibe en sus textos los ambivalentes movimientos que jalonan esa acción política hacia su imposibilidad última. Más precisamente, el ejercicio del poder soberano descrito por Hobbes se enfrenta a una tensión que se percibe en dos aspectos.

El primero, al que me referiré muy brevemente, supone reconocer que el poder, definido como excesos significantes,[5] está limitado por su necesidad de representación. Según el análisis de J. M. Hernández en *El retrato de un dios mortal* esa limitación se sigue de cierta reversibilidad de la teoría de la autorización. Por ejemplo, cuando el soberano ordena algo contrario a la ley humana o divina es este y no el súbdito su autor y, en consecuencia, el responsable (2002, 183-202, 242-5). Aunque, según su opinión, ello no habilita una auténtica circularidad de las relaciones de autorización entre el soberano y los súbditos, nada impide concluir también que la representación del poder soberano supone unos límites más lógicos que fácticos. En el mismo sentido, Hindess sostiene que el soberano dispone de un poder "modélico" que por su propia naturaleza no resulta posible agregar cuantitativamente más que simbólicamente (1996, 38). En tanto espectáculo de sí aparece mediado por una puesta en escena que, en última instancia, no oculta que los fuertes, los ricos, los valientes, los bellos, los elocuentes, siguen siendo los sujetos.6

Este límite, afirma Laclau en *Emancipación y diferencia* (1996, 112-119), no es fáctico por derivarse de la presencia de facciones ilegales (Lev., 22.32), sino propio a la misma lógica de representación. En el caso de Hobbes, el cuerpo místico del rey no limita la realidad empírica por una lógica que opera solo en la ficción. El actor soberano se presenta a través de comisionados, maestros, jueces o corporaciones. Estos "suplementos" de su actuación tienen, lógicamente, un papel constitutivo en la conformación de la voluntad soberana. En definitiva, será la palabra de aquellos ministros públicos la que actúe el poder

[5] Al respecto Zarka sostiene que hay en Hobbes un análisis del poder que tiende "a emanciparse de aquello de lo que en principio depende: lo óntico del cuerpo" (1997, 35). Aunque no comparto que dicha tendencia se realice por completo haciendo innecesaria la corporalidad del poder, no deja de ser cierto que su realidad en Hobbes no se agota en la composición de movimientos, sino también incluye relaciones de significación. El poder, pero en especial el político, no es únicamente ni esencialmente el resultado de la violencia manifiesta, sino el intercambio en una red de relaciones simbólicas. "Puesto que el poder de un hombre es resistido y entorpecido por efecto del poder de otro, el poder consiste simplemente en el exceso de poder de uno sobre el de otro" (El., 1.8.4). No alcanza con la conciencia de la propia fuerza, sino que hay que descifrar los signos que nos ofrece el otro a partir de los cuales conocemos cómo "somos reconocidos" por aquel. "La manifestación del valor que asignamos y que se nos asigna se llama comúnmente honorabilidad, o afrenta" (Lev., 10.17,, ver también El., 1.8.5; Lev., 10.16). De resultas que la fuerza motriz del cuerpo no es tan importante por sus efectos físicos, sino por los signos que produce en el intercambio con el otro. Así, tanto en el estado de guerra y la conquista lo sustantivo no es la actualización del conflicto, sino la disposición a luchar y el recuerdo de haber vencido como "signos" que afectan el conato de los movimientos voluntarios ajenos. El poder político, por tanto, no se sigue (o no se sigue solo) de la fuerza o vigor natural del soberano, sino por la capacidad de generar esos excesos significantes y recibir el honor. De ahí que su producción no consista sólo en la agregación de fuerzas físicas, sino también en la capacidad de exhibirse como espectáculo (Pye 1984, 84-106).

[6] Aunque en ocasiones la misma redacción del *Leviatán* contribuyera al equívoco, el soberano no es una persona ni una asamblea, sino un lugar abstracto. Hobbes lo dice desde el mismo comienzo: "no defiendo los derechos soberanos de las personas, sino en abstracto, como si fuera yo una de aquellas simples e imparciales criaturas del Capitolio Romano, que con su clamor defendía a quienes estaban dentro, no por ser quienes eran, sino porque estaban allí" (Lev., carta).

ante los súbditos.[7] Cierto es que dicha regencia tiene por límite que su acción "no sea inconsistente con el poder soberano" (Lev., 23.3). Pero ¿qué efectos retroactivos puede tener el soberano para "deshacer" aquello que sus "actores" han hecho en su nombre?[8] En definitiva, tanto si tomamos demasiado en serio la "ficción" del *deus mortalis,* como si no lo hacemos, la unidad de la voluntad soberana aparece constituida por una urdimbre de relaciones y negociaciones.

El segundo aspecto de la tensión inherente al ejercicio del poder soberano, que es en el que me quiero detener, consiste en que la necesidad de "constituir políticamente" la recta razón[9] no hace desconocer a Hobbes las limitaciones que operan en el proceso. Aún más, en el *Leviatán* se encuentran advertencias muy precisas de los efectos negativos que se siguen de una incorrecta aplicación del poder supremo del Estado. De ahí que no se pueda confundir el concepto de "absoluto" con la capacidad de crear el orden a partir de la propia voluntad (como un "poder absoluto" independiente de la "necesidad" e independiente del "juicio de los otros"). No tanto por una falencia innata de toda construcción humana, sino porque el reconocimiento mismo del poder político descansa en un intercambio en el que interactúan la necesidad y los juicios particulares (Lev., 10.16). Ubicar y situar esa interdependencia para que confluya hacia la estabilidad del cuerpo político, será a lo que se dedicará Hobbes en la mayor parte de su obra.

Si se define el estado de paz no como el cese de hostilidades, sino como el fin definitivo de la disposición a luchar, resulta evidente que el poder político ha de estar sometido a un proceso de legitimación en el consentimiento de los súbditos (Lev., 13.8, 18.9). Empero, esa necesaria forma jurídica de la violencia política atraviesa a la soberanía de una ambivalencia constitutiva: pudiendo pretender serlo todo, también puede subvertirlo todo. En efecto, si como Ribeiro sostiene, la intolerancia de Hobbes hacia las palabras denota su mayor tributo al poder de estas (1993, 90), la conclusión de que "no hay en el mundo ningún Estado en el que se haya establecido un número de reglas que sea suficiente para regular todas las acciones y palabras de los hombres", articula dentro de su teoría un permanente equilibrio entre Estado y revolución (Schmitt 1938, 96-7). Si el poder es el excedente de un intercambio en el que dos poderes se miden a partir del lenguaje de los signos, esas "acciones y palabras" que no son alcanzadas por el Estado ¿qué hendiduras abren no sólo a la obediencia, sino, en particular, a la capacidad del Estado para mantener lo que podríamos denominar el "gobierno de los conatos"? ¿Qué diálogo podría, y debe, iniciarse entre el Estado y estas "palabras" no reguladas?

[7] Por ejemplo, aun cuando Hobbes considera un delirio propio de la vanagloria del clero "extender el poder de la ley […] hasta el punto de hacer que llegue a las conciencias y pensamientos de los hombres", el magistrado civil "puede preguntarle si estaría conformo enseñando tales o cuales doctrinas" antes de confirmar al maestro en su cargo (Lev., 46.37).

[8] En este punto adquiere fuerza la incorporación de cierta "temporalidad" en los conflictos. En el *Behemtoh*, por ejemplo, Hobbes renuncia a un rápido ordenamiento de las doctrinas por medio de la violencia. El "mientras tanto" supondría una paciencia "soberana" para que "poco a poco" surjan predicadores de sanos principios. Pero, en tanto el rey no reprima y enmiende a esos "falsos maestros" estos pasan por sus emisarios. "Lo que es enseñado por uno que enseña por autoridad pública, está siendo enseñado por el Estado" (Lev., 27.31; ver también 18.9).

[9] Se hace referencia a la "constitución política" de la recta razón en tanto en el estado de naturaleza aquella siempre aparece como una falta requerida de mediaciones para evitar que los conflictos no se resuelvan mediante puñetazos. "Si no quieren que la controversia se resuelva a puñetazos o quede sin resolverse por falta de una recta razón naturalmente constituida, así también debe ser en cualquier otro tipo de debate" (Lev., 5.3).

La capacidad para subvertirlo todo se debe a que la forma particular de anudar la verdad con el poder en su legitimación (en especial de los actos soberanos que recurren a la fuerza manifiesta) requiere, como ya se ha mencionado, de la participación de los ciudadanos. El foro interno aparece como objetivo del poder pero también como refugio ante el poder.[10] En efecto, la política ni renuncia a emplear la moral para legitimarse (las doctrinas de lo justo y lo injusto según la recta razón son el escenario real de la disputa política tal como se observa en *Behemoth* y *Leviatán*), ni obvia los límites de un poder que al intentar totalizarse subvierte sus mismas condiciones de posibilidad. En última instancia, aunque Hobbes no lo apruebe y busque delinear los precisos límites entre la filosofía civil, la filosofía moral y la teología, también sabe que toda disputa doctrinaria incluso la matemática más abstracta, resulta pasible de politizarse.[11]

Esta ambivalencia de la soberanía de la que intento dar cuenta se deriva de la lectura hobbesiana de las prácticas implícitas en la vida política. Contrariamente a la crítica liberal que piensa *con* y *contra* Hobbes,[12] su decisionismo no se reduce a un *slogan* a favor de la arbitrariedad irracional (Dotti 2000, 687; Schmitt 1996, 108-9). Empero, ello implica también asumir en contra del Schmitt de 1938 que "las razones del poder" tampoco se constituyan a partir de una pura trascendencia. Por lo tanto, el desafío estriba en ejercer un poder que, como ya se ha dicho, no puede totalizarse sin crear las condiciones de posibilidad para su propia subversión.

[10] La violencia constitutiva de las prácticas jurídicas, sostiene Grüner, no se limita a los castigos aleccionadores sino que se extiende a la coacción implícita en el ordenamiento de las doctrinas como "violencia subjetivada" (2007, 51-61). El foro interno, según esta lectura, da cuerpo a una esfera de libertad dejada a aquellos que en sus prácticas comparten la voluntad del Leviatán porque asumen, más profundamente, el estilo de vida (o maneras) ordenado por aquel. Cierto que cabría diferenciar el absolutismo del totalitarismo en tanto la autoridad civil requiere solo que conformemos nuestras acciones, no nuestras creencias internas a la autoridad (Kraynak 1982, 847). Ahora bien, en qué medida el "refugio" de las creencias supone un espacio de libertad remanente o la definición de un nuevo escenario de lucha. Resolver esta disyuntiva no suele ser fácil. La "voluntad" como facultad sin acto para Hobbes es un abuso del lenguaje. Aún más es "el" abuso del lenguaje que origina la proliferación de doctrinas. ¿Qué estatus tendría el conato que origina los movimientos voluntarios pero que permanece alejado del movimiento y se refugia en el mundo de las inclinaciones? No pretendo resolver en una nota al pie tal interrogante, pero sí señalar que entre fuero interno y fuero externo hay una relación mucho más compleja, en la que "las creencias suelen ser el resultado del uso de los resortes de la conciencia en la lucha por el poder" (Hernández 2002, 325).

[11] "No me cabe la menor duda de que si la doctrina que dice que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos hubiera sido contraria al derecho de algún hombre para ejercer dominio sobre otros, o a los intereses de quienes ya lo ejercen, dicha doctrina, sin ser disputada, habría sido suprimida mediante la quema de todos los libros de geometría, si a quien le afectase hubiera sido capaz de hacerlo" (Lev., 11.21).

[12] En el análisis del contexto y recepción de la obra de Hobbes, tanto Skinner (1998, 70-84; 2008, 157-165) como Pettit (1997, 45-50), señalan que el liberalismo en ciernes –piénsese, por ejemplo, en William Paley y Benjamin Constan o, más acá en el tiempo, en Robert Nozcik y Friedrich Hayek– intenta reconocer en el absolutismo sin sujeción absoluta de Hobbes, cuanto mucho, una pieza única del museo de la filosofía inglesa del siglo XVII, pero inmensamente productiva en la sustanciación de una noción individual de la libertad negativa. Los argumentos utilitaristas buscarán en la mecánica hobbesiana una justificación para arrinconar a la resistencia en la reacción última ante la violencia totalitaria o la extrema carencia material que afecte la seguridad del cuerpo. Es decir, edificar la imagen de una sociedad en la que el límite de la libertad no es tanto el poder, sino la satisfacción individual. En otras palabras, el liberalismo piensa *con* Hobbes al intentar articular en la satisfacción de los apetitos individuales el mecanismo más eficaz para amordazar la insurgencia de nuevas identidades políticas que disputen su hegemonía. Lo hace en su *contra* cuando considera a la descripción del poder absoluto del soberano como los resabios autoritarios de la irracional pretensión de retirar del centro al individuo autónomo.

III. Consentimiento y reversibilidad

En *Leviatán,* dice Hobbes, el soberano está "obligado" por los preceptos de la razón recogidos en lo que "impropiamente" se denomina "ley de naturaleza" (Lev., 15.41, 26.8, 30.1). Aunque un rasgo fundamental de la soberanía consiste en interpretar dichas normas (o, como se dijo anteriormente, "constituir políticamente la recta razón") la eficacia del arbitraje tiene sus propias reglas. La más evidente es que la suspensión de los puñetazos en los que derivaría el conflicto, tal como señala Hampton, también depende de juicios ineliminables sobre los efectos de la mediación del árbitro (1986, 219). Así, por ejemplo, Hobbes señala que si la distribución soberana de la tierra no produce la paz que se espera, esa norma resulta "contraria a la voluntad de todos los súbditos que encomendaron su propia paz y seguridad a la discreción del soberano; y, por tanto, la voluntad de todos y cada uno de ellos habrá de considerarse nula" (Lev., 24.7).

Con todo, no busco sostener que exista una garantía jurídico-positiva frente al soberano (ningún teórico de la modernidad lo sostiene),[13] sino que la razón que descubre las cadenas alternativas y verosímiles de la causalidad le muestra al sujeto, ya sea súbdito o soberano, que está en la "libertad" de "no poder sino elegir" lo que aparece mejor. El argumento compatibilista entre la "determinación" de todas las acciones por causas externas y la "libertad" del agente tiene serias dificultades para explicar las acciones de los "miedosos obedientes" y muchas más tiene si lo aplicamos a la voluntad soberana. Mas la noción de causa íntegra arroja cierta luz. El soberano por sí mismo resulta incapaz de conformar la "causa íntegra" del orden.[14] Si dicha causa combina los accidentes del agente y el paciente (ie. causa eficiente y material), ha de admitirse el "necesario" influjo que ejercen los intereses, pasiones y razones de los súbditos en los actos "libres" del soberano. En *Libertad y necesidad* se reseña un ejemplo que resulta pertinente en este caso: la última pluma que rompe el lomo de un caballo no es la "causa íntegra" de la rotura, aunque sin esa última pluma no se rompería (LN, 139).

En efecto, la falta de constitución natural de la recta razón, ya se la predique como necesidad natural o voluntad divina, no abroga las reglas del magma sobre el que se mueve el libre arbitrio soberano. Por ejemplo: aunque se desconozca con derecho la undécima ley de naturaleza[15], se seguirá la guerra si la multitud se indignan al recibir un trato inequitativo. No por la iniquidad "objetiva" de no dar "lo que en razón pertenece a cada uno" (porque el soberano constituye la razón que dice qué le corresponde a cada uno), sino por la falta de ordenamiento actual entre la volición soberana y lo que socialmente se considera un acto legítimo de soberanía.[16]

[13] Desde Mandegold de Lauterbach (s. X) a John Locke, pasando por Tomás de Aquino, los Conciliaristas, o Franciso Suárez, no es el derecho positivo del reino sino "la ley de naturaleza" (aunque por ello se entienda cosas muy distintas) la que fundamenta que el rey es quien se rebela y no el pueblo.

[14] "En el momento en que la causa se hace íntegra, en ese mismo momento se produce el efecto; porque, si no se produjese, faltaría todavía algo de lo que se requiere para su producción y, en tal caso, no sería una causa íntegra como se suponía. Al definir como causa necesaria aquella que, una vez supuesta, el efecto no puede más que seguirse, se concluirá entonces que cualquier efecto que se produzca será producido por una causa necesaria" (Dco., 2.10.5).

[15] "[...] Si a un hombre se le confía la misión de juzgar en un litigio entre dos hombres, es precepto de la ley de la naturaleza que trate de ambos equitativamente. Pues, sin eso, las controversias de los hombres *sólo podrán determinarse mediante la guerra*. Por tanto, aquel que *es parcial en su juicio*, está haciendo todo lo que está en su poder para que los hombres renuncien a recurrir a jueces y árbitros; y, en consecuencia, está actuando en contra de la ley natural fundamental, *y está siendo causa de guerra*" (Lev., 15.23) [Las cursivas no están en el original].

[16] "Los castigos más severos deben ser aplicados a los crímenes que son más peligrosos para el público; tales son […] *aquellos que provocan indignación en la multitud,* y aquellos que, quedando impunes, parecen haberse

En resumen, la ambivalencia del poder soberano (ie. pudiendo pretender serlo todo, también puede subvertirlo todo) supone advertir tanto la exterioridad del mundo real en Hobbes, como el carácter arbitrario de la relación que con ella establecemos (*Dho*., 2.10.5, p. 93). De ahí que los juicios soberanos no se encuentran limitados por las normas preexistente, pero tampoco ejerzan una arbitrariedad impune ni en el más allá, ni en el más acá. La tarea política de sancionar la verdad, destaca Rinesi con toda razón, no remite a una soldadura mágica entre verdad y poder, sino a la necesidad de "conseguir" esa soldadura que no está garantizada de antemano (Rinesi 2011, 84-88, 122-123; Madanes 2001, 18-56). Conclusión a la que este artículo busca agregar otro corolario: dicha tarea está en permanente tensión con los efectos de sus propios actos. Es decir, la ambivalencia entre orden y conflicto procede de la "necesidad natural" que guía las resistencias, legitimadas, a su vez, en cierta reversibilidad del argumento hobbesiano.

El ejemplo prístino de dicha reversibilidad es el derecho intransferible a la autodefensa o resistencia.[17] Este no compite con el derecho positivo y la autoridad soberana a sancionarlo, pero existe cierta incompatibilidad o inconsistencia que no alcanza a resolverse, sostiene Zarka (1997, 246-53), apelando a la precedencia fáctica de un poder "más eficaz".18 A pesar de coincidir con la objeción, no pienso que tal límite funcione en Hobbes como una responsabilización (*accountability*) institucional del Estado de derecho tal como Zarka deja entrever en *Carl Schmitt, el mito de lo político* (2010, 45-50). En cierto sentido, el problema, puesto en términos schmittianos, es si el soberano autónomo respecto del ordenamiento jurídico positivo puede desconocer bien las relaciones sociales que ya están dadas, bien el movimiento de las pasiones. En otras palabras, ¿puede la decisión del soberano puede desconocer la ética hobbesiana sin al mismo tiempo convertirse en causa de la guerra? En última instancia, ese "estado de naturaleza" no es el de los hombres naturales primigenios, sino el de aquellos que hasta hace un instante estaban sujetos a un orden.

Según los argumentos presentados, ningún ordenamiento se ejerce en el vacío ni de forma autónoma. De ahí que el momento político hobbesiano esté signado por un conflicto entre verdad y poder. Conflicto que no se resuelve apelando, como supone Schmitt en *El concepto de lo político*, al retaceo de protección del soberano a aquellos que no obedezcan su decisión sobre lo bueno y lo malo (1927, 150-151), sino por una necesaria circulación

cometido con autorización [...]. Porque *la indignación lleva a los hombres*, no solo contra los actores y autores de injusticias, sino contra todo poder que tenga visos de proteger a estos" (Lev., 30.23; ver también Lev., 30.16).

[17] En el capítulo 14 del Leviatán, al señalarse que ciertos derechos que no pueden ni renunciarse ni transferirse, pareciera Hobbes advertir al soberano que la racionalidad que demuestra la absoluta conveniencia de la institución del soberano no alcanza para "entender" que los súbditos se dejarán acorralar como las reces en el matadero. Así, a pesar de que obedecen cuando tienen la libertad natural de no hacerlo, de esos signos de la voluntad no cabe deducirse que han "despreciado ese mismo objetivo [seguridad de la propia vida] para cuya consecución fueron designados dichos signos" (Lev., 14.8). En otras palabras, la "necesidad natural" sirve para mostrar que los súbditos "no pueden sino obedecer", pero también, dadas las circunstancias, no pueden sino "resistirse" individual o colectivamente. De cierta forma ¿podríamos asumir que si la libertad es compatible con la necesidad y dicha compatibilidad fundamenta la legitimidad del mito, esa misma libertad necesaria, ese mismo acto del hombre libre, acontecerá una vez que la "causa íntegra" así lo "determine"? O, mejor dicho, qué nos impediría conjeturar ese futuro una vez que, cómo el propio Hobbes afirma "toda concepción del futuro es concepción de fuerza (*power*) capaz de producirlo, por lo que cuando esperamos que se produzca un placer debernos contar con algún poder interno mediante el cual podamos conseguirlo" (El., 1.8.3).

[18] "Se castiga a los rebeldes, traidores y demás convictos de lesa majestad no según el derecho civil sino según el natural" (Dc, 14.22). Es decir, se retoma la simetría normativa que impera en el estado de naturaleza, llevando la duda a la soberanía del estado ya que tal simetría permite concebir una criminalización recíproca. El desafío con el que lidiar es que "semejante duda sólo puede ser resuelta mediante la victoria en la guerra civil, dada la igualdad normativa entre las partes" (Rosler 2009, 28-9). Ahora bien, si el pacto no crea ni anula derechos, sino que recompone relaciones, dicho desafío es inexinguible. La apuesta consiste en que la igualación del derecho natural que mueve al conflicto puede obtener resultados distintos si se ubica correctamente al pluralismo.

del poder en la que ninguna forma de su ejercicio debiera prescindir de la persuasión que diferencia la coerción de la coacción. De tal modo que admitir la falla inevitable de todo intento por monopolizar la política no oblitera la posibilidad de "hegemonizarla" (Arditi 2012, 19-23), aunque tal soldadura entre verdad y poner mida su eficacia desde el argumento compatibilista que estructura el pensamiento político hobbesiano.[19]

El efecto racional que Hobbes busca producir en sus lectores no es tanto que cualquier inglés que estuviese nuevamente en la noche de la batalla en la que sus abuelos fueron derrotados por Guillermo "el Conquistador" consentiría su victoria. Sino, más bien, que cualquiera que se reconozca en la lectura de las pasiones que propone también acepte su autoría del Leviatán. Es más, que sería irracional no reconocerse siempre-ya siendo sus autores. Así, el derecho de gobernar no procede del poder omnipotente (como ocurre en el gobierno de dios sobre la naturaleza), ni de un pacto pretérito, sino de la libre concurrencia presente y constantemente actualizada (Rinesi 2011, 192-204). La prueba de tal servidumbre voluntaria es, según ya he señalado, la ausencia de cadenas. Si los súbditos no están encadenados y aún obedecen, ello se debe, como insiste Hobbes, a que la mediación política no implica pura represión, sino, un intercambio en el que un extremo reconoce el exceso de valor u honorabilidad en el otro. De ese modo, los soberanos "llegan naturalmente" (en el sentido de que se imponen por su fuerza) –afirma Hoekstra–, pero hemos de comprender su poder como signo equivalente de que han sido consentidos (2004, 72). Es decir, el argumento compatibilista entre necesidad y libertad se aplica a la política afirmando que el poder del soberano "es" en tanto que se lo consiente: poder y consentimiento forman parte de las cadenas de causalidades del orden.

No obstante, se hace imperiosa una doble aclaración. Ni el Leviatán ni sus súbditos debieran desconocer que la necesidad y presencia de la espada empequeñece el lugar del consentimiento. La violencia del Estado (aunque legitimada) no hace más que hacernos sospechar de una fundamentación jurídica que se desentienda de su origen violento (Rinesi 2011, 204). En tanto la juridicidad estatal está fundada por una violencia constitutiva, la ubicación de la recta razón en el arbitrio del soberano no estaría más que señalando la tensión entre los modos en los que el poder se ejerce en la práctica (Grüner 2007, 31). Ahora bien, y sobre este punto quisiera insistir, aunque la imposibilidad de prescindir de la amenaza de la fuerza señala la violencia que involucra toda práctica política, ello no implica obviar el reclamo de consentimiento a los súbditos. En última instancia, el miedo no mueve solo a los derrotados sino también a los que "instituyen" Estados.20 La doble presencia permanente de consentimiento y espada sirve para denunciar los universalismos abstractos, al tiempo que hacen inverosímil todo monismo exagerado.[21]

[19] La delimitación corporal de su definición de libertad supone que toda orden del soberano es "una acción que quienes la hacen tenían la libertad [corporal] de omitir" (Lev., 21.3). Una acción es involuntaria cuando se pueda identificar no solo los obstáculos para la acción, sino también para la no-acción. Para Hobbes sería un absurdo afirmar que el soberano obliga a realizar un movimiento sin poder probar que también impide permanecer en reposo. Así, saltar pudiendo quedarse quieto configura el acto de un "hombre libre". En consecuencia, obedecer por miedo, dice Hobbes, no afecta la libertad del acto corporal de obediencia (Van den Enden 1979, 185-216).

[20] Hobbes señala que cuando la soberanía se origina en la institución de un soberano, no solo el consentimiento es igualmente voluntario que en el caso de la conquista, sino también que los celebrantes del pacto son movidos por el mismo miedo en intensidad y urgencia. "[...] Los hombres que eligen a su soberano, lo hacen porque tienen miedo unos de otros, y no de quién es instituido; en este segundo caso [la conquista], se someten a aquel a quien temen. Pero tanto en un caso como en el otro lo hacen por miedo, cosa que debe ser tenida en cuenta" (Lev., 20.2). Reconocer la común procedencia confirma aquello que ya sabemos: que la libertad está determinada por la necesidad de sus causas. "A quien sea capaz de ver la conexión entre esas causas, la necesidad de todas las acciones voluntarias de los hombres se le mostrará como algo evidente" (Lev., 21.4).

[21] "En las torretas de la ciudad de Luca, está inscrita, toda vía hoy, en grandes caracteres, la palabra

III. Consideraciones finales

Al comienzo del artículo se propuso analizar la tensión entre pluralismo y unidad política en la obra de Hobbes con el objetivo de advertir si era posible "ubicar" el pluralismo de tal modo que ni se imposibilite la constitución política del pueblo, ni se niegue su diversidad. Para ello se exploró la ambivalencia constitutiva de la soberanía. El pluralismo de voluntades que conforman la causa íntegra del orden remite a una constante con la que se ha de lidiar y no a un pasado (o un "antes" lógico) de lo político. No tanto porque el antagonismo que organiza las relaciones suponga un límite fáctico, o la imposibilidad empírica de encontrar un centro desde el cual estabilizar el campo político, ni haya en Hobbes una falta de vocación por pensar la política que domine ese conflicto, sino porque el antagonismo supone una característica constitutiva del mundo tal como lo describe. El supuesto de que los ciudadanos comparten la racionalidad de aquellos que los mandan –sino habría una extensión de la guerra sin sangre del estado de naturaleza– devela que Hobbes comprende, sugiere Rancière, que "la igualdad de cualquiera con cualquiera" constituye el secreto último de la política (2012, 32).

Ahora bien, Hobbes no renuncia a implementar una estrategia de articulación de consensos y coacción. Si "una doctrina que sea contraria a la paz, no puede ser más verdadera, que la paz y concordia contrarias a la ley de naturaleza" (Lev., 18.9), de allí se hilvanan los argumentos racionales para que se advierta la determinación a la obediencia. Así, todo sistema de "verdad" se sustenta en una ambivalencia. Por un lado, la violencia como última razón del soberano viene a fortalecer la natural debilidad de los lazos del pacto. Pero, en sentido inverso, la necesidad racional de "enseñar" las doctrinas que los mantengan unidos pone al soberano hobbesiano en la paradoja de brindarle fuerza a los lazos por su propia naturaleza y no por la amenaza de la espada. En otras palabras, que la teoría política que Hobbes ensaya en *Elements, De cive* y *Leviatán* sostiene que la estabilidad del Estado se funda en el difícil equilibrio entre reclamar obediencia de hecho y derecho a través de una estructuración hegemónica de la sociedad (por decirlo siguiendo las conclusiones de Rinesi en *Política y Tragedia)*.

El aporte que realiza Hobbes para pensar los elementos comunes que constituyen el demos sin obliterar la fisura entre "el pueblo" y sus diferentes identificaciones particulares supone haber reconocido las prácticas políticas que, lejos de homologarlo al liberalismo, sirven para denunciar la abstracta pretensión de universalidad de este allí donde hay una decisión arbitraria pero no menos "necesaria" ni "racional" en la resolución del conflicto. La inflación de sentido que prolifera en una situación carente de mediaciones políticas (descritas con la alegoría del estado de naturaleza) no se resuelve encontrando la clave del mundo, sino haciendo que los hombres acepten el bien verosímil que ofrece un ordenamiento concreto. Es decir, consientan la mayor verosimilitud del bien que se sigue de un ordenamiento posible (en tanto que ocurre) por sobre formulaciones abstractas que no hacen más que ocultar los deseos particulares de vanagloria o de ver resguardados los propios privilegios.

LIBERTAS; y sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad será siempre la misma" (Lev., 21.8)

IV. Abreviaturas

Beh., *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England.*
Dc., *De cive (On the Citizen)*
Dco., *De corpore (On the Body)*
El., *The Elements of Law, Natural and Politic*
Lev., *Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil.*
LN, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance. Clearly Stated and Debated Between D. Brahmall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*

V. Bibliografía

Aboy Carlés, G. (2013). "De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la *plebs*", en Aboy Carles, G.; *et al.*, *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo.* Buenos Aires: UNGS – UNDAV.

Dotti, J. E. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

Biagini, H. y Fernández Peychaux. 2014. *El neuroliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Octubre.

Grüner, E. (2007). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia.* Buenos Aires: Colihue.

Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press.

Hernández, José María. *El retrato de un dios mortal: estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Anthropos Editorial, 2002.

Hindess, B. (1996). *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault.* Oxford: Blackwell.

Hobbes, T. (1640). *On the Citizen*. Ed. R. Tuck y M. Silverthorne. New York, NY: Cambridge University Press, 1998. Versión castellana: *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED-Varia, 2008.

---. (1640) *The Elements of Law Natural and Politic*. Ed. F. Tönnies. Barnes & Noble, 1969. Versión castellana: *Elementos de derecho natural y político*. Trad. D. Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

---. (1651). *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edición, introducción y notas E. Curley. Indianapolis: Hackett, 1994. Versión castellana: *Leviatán*. Trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

---. (1655). «De Corpore», en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury,* vol. 1. Londres: Bohn, 1839. Versión castellana: *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED, 2008.

---. (1658). "The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance. Clearly Stated and Debated Between D. Brahmall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury", en *The English Works,* op. cit.*,* vol. V. Londres: Bohn, 1841. Versión castellana: *Libertad y necesidad, y otros escritos*. Trad. B. Forteza Pujol. Barcelona: Península, 1991, pp. 125-171.

---. (1668). *Behemoth; or, The Long Parliament*. Editado por Ferdinand Tönnies. New York: Barnes & Noble, 1969 [1681]. Versión castellana: *Behemoth: el Largo Parlamento*. Trad. A. Hermosa Andujar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Hoekstra, K. (2004). The de facto Turn in Hobbes's Political Philosophy. En T Sorell y L. Foisneau (eds.), *Leviathan After 350 Years*, 33-73. Oxford, Clarendon Press.

Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia.* Buenos Aires: Ariel.

Madanes, L. (2001). *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Mouffe C. (2011). Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal. En C. Mouffe (ed.), *El desafío de Carl Schmitt*, 61-80. Buenos Aires: Prometo.

Pettit, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.

Pye, C. (1984). "The Sovereign, the Theater, and the Kingdome of Darknesse: Hobbes and the Spectacle of Power", *Representations*, No. 8 (Autumn, 1984), pp. 84-106.

Ribeiro, R. (1993). *La última razón de los reyes.* Trad. Eduardo Rinesi. Buenos Aire: Colihue.

Rinesi, Eduardo (2011). *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. 2. ed. Buenos Aires: Colihue.

Rosler, A. (2009). "El conflicto político y la autoridad del derecho: la crítica schmittiana al positivismo liberal", Storck, A. y Lisboa W. B. (eds.), *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito,* pp. 115-142. Porto Alegre: Linus Editores.

Schmitt, C. (1927), *El concepto de lo político*. Trad. R. Agapito. Madrid: Alianza, 2014.

Schmitt, C. (1929), Ética del Estado y Estado pluralista. En En C. Mouffe (ed.), *El desafío de Carl Schmitt*, 283-300. Buenos Aires: Prometo, 2011.

Schmitt, C. (1996), *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Trad. Francisco Javier Conde. Granada: Comares, 2004.

Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge University Press.

---. (1998). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press.

Van den Enden, H. (1979). "Thomas Hobbes and the debate on free will. His present-day significance for ethical theory". *Philosophica* 24, (2): 185-216.

Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducido por Luisa Medrano. Barcelona: Herder, 1997.

---. (2010). "El mito en contra de la razón: Carl Schmitt o la triple traición a Hobbes", en Y. C. Zarka (coord.), *Carl Schmitt o el mito de lo político,* pp. 37-54. Trad. D. Trierweiler. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ti Esti State-Terrorism?

Ti Esti State-Terrorism?

Zoi ALIOZI

PhD researcher in LUISS Guido Carli University of Rome, Italy
Visiting scholar in Georgetown University of Washington D.C., USA

za92@georgetown.edu

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.008

Recibido: 15/09/2012
Aprobado: 17/09/2015

Abstract:

This paper is an attempt to answer the raw philosophical question of "ti esti state-terrorism". It is a critical philosophical analysis of the concept of state-terrorism based upon an epistemological discussion, in an effort to re-formulate the question of terrorism by making the case that state-terrorism is the mother phenomenon and root of all forms of terrorism. My ambition is to contribute to our understanding of terrorism by revealing that, in the Greek language which is the language of concepts and philosophy, the term terrorism is terrorcracy and literary means state-terrorism, while it belongs to the same family of words as democracy, since the suffix –cracy, a recognition that may have the power to open new ways of viewing the term and phenomenon of terrorism, if not re-define the whole concept by describing it according to the term's original meaning. Under this logic, terrorism would refer to a form of government and a political system. A hypothesis that my essay introduces into the philosophical dialogues on terrorism, since it never before has been discussed within these terms. State-terrorism is a forbidden term according to legal experts, however should not be treated as a sterile term by critical thinkers.

Keywords: State-terrorism, critical terrorism studies, philosophy, law, human rights.

Resumen:

Este trabajo aborda la cuestión filosófica y urgente del "ti esti state-terrorism". El ensayo analiza críticamente y filosóficamente el concepto del terrorismo del estado, basado en una discusión epistemológica, que intenta re-formular la cuestión del terrorismo, donde se argumenta que el terrorismo de estado es el fenómeno inicial y la raíz del terrorismo en todas sus formas. Mi aspiración es contribuir a una comprensión del terrorismo que trate de revelar cómo en griego –el idioma de los conceptos y la filosofía– el término "terrorismo" es "terror-cracia" y significa literalmente el terrorismo del estado; también es parte de la misma familia de la democracia, al tener el sufijo "–cracia." Este reconocimiento puede revelar nuevas maneras de ver el concepto y fenómeno del terrorismo, o incluso puede ayudar a redefinir el concepto por completo al ponerlo en sintonía con su sentido original. Según este razonamiento, el terrorismo se referiría a una forma del gobierno y a un sistema político. En mi ensayo introduzco esta hipótesis al hilo de diálogos filosóficos sobre el terrorismo, ya que el asunto no se había discutido nunca antes en estos términos. "El terrorismo del estado" es un término prohibido según los expertos jurídicos, pero los pensadores críticos no deben tratarlo como término estéril.

Palabras Clave: Estado-terrorismo, estudios críticos sobre terrorismo, filosofía, derecho, derechos humanos

Prolegomena

Ti esti State-terrorism, and what this idea is referring to, is the question to be dealt with in the present essay. "Ti esti" literary means "what it is" and can be traced back to Socrates, Plato and Aristotle. Is more specifically concerned with the essence and/or the fundamental elements that a subject or idea is comprised by, without which would seize to be what it is. Ti esti, is claimed to be the first question philosophers asked, and by its expression initiated a distinctive philosophical enquiry into the quest for the definitions of "things". Is a ticket for a deeper than a "what it is" question, because "ti esti" refers to the essence of the subject to be questioned.

My purpose is to examine the hypothesis that, terrorism means State-terrorism by definition, and test the suggestion deriving from my study's findings, that the essence of State-terrorism is in fact the same as terrorism's. I am examining this possibility of a shared essence, following the explanatory guidelines of such a possibility, outlined and defended from Aristotle within his Metaphysics. My ambition however is to look through, yet beyond the pragmatic, positive, empirical assertions that endeavor to portray reality, and into the normative of what should and ought to be, by attempting to contribute into the quest of defining terrorism, through the act of designating State-terrorism. As it has been affirmed: "Epistemology, too, can be seen as normative, in so far as it is concerned with the justification of our beliefs, and with judging the rightness or wrongness of our cognitive states."[1]

[1] See: Proudfoot, Michael, A.R., Lacey, "The Routledge Dictionary of Philosophy", 2009, p. 277.

It is beyond dispute, that philosophy has an unbreakable bond with the Greek language, and it seems to me that whether we are readers or writers of philosophy, we have to acknowledge this fact, and trust into the teachings the Greek world have offered to humanity. However, I have been asked before why to give any validity to the Greek language today, and why to believe that it may enhance our understanding of philosophy, political or legal concepts. I should devote some paragraphs into illuminating the significance of such a belief, since my research has been greatly inspired by that fact and founded on utilizing the ancient Greek teachings and language. I am not going to defend the Greek language in its totality, but as far as philosophy is concerned it is definite that the contribution and value of that language is inestimable.

The terminology of political theory is being comprised in its majority by terms originating in Greek. As well as concepts, ways of philosophizing, syllogistic processes, theories, ideas, notions and principles, are similarly of Greek origin. It is true that most modern philosophical theories or at least their majority can be traced back to the ancient Greeks. Consciously I interrupt this reasoning, and by closing this intervention, allow me to simply argue, that, if democracy, politics, or philosophy, are terms relevant today, and since we are still struggling to understand them and decode them, then we should agree that looking back at their birth and origin, the environment of their emergence, and the cultural background as well as historical evolution within the geographical part that this explosion of ideas has taken place, may add into our comprehension of these terminological constructions in incalculable and unexpected ways.

It is a given, that in 2013, from academia to politics, has been impossible to describe successfully what terrorism is, and consequently to reach agreement into a single definition. This essay is re-formulating the question of terrorism, from a critical terrorism studies standpoint, in an attempt to redirect the philosophical dialogues on the phenomenon. Scholars, such as Noam Chomsky have repeatedly stressed the need for further scholarly engagement with this field of study and argued for the responsibility of philosophers, to reflect on State-terrorism & terrorism, in order to clarify and define the concepts adequately, and this is where my work intends to pay a small contribution.

It seems to me, that there is a need to employ different disciplines, in order to explain sufficiently my thesis. The hypothesis I am examining, aspires to serve as a critical contribution to our understanding of terrorism, and my discussion contains findings, reached through a well premeditated methodological process, which travels from philosophy to law and from a critical terrorism studies to critical legal studies, while approaching on occasions at the unconcealedness of the "aletheia"[2] in language.

Disregarding the criticisms advocating against the existence of State-terrorism as a phenomenon, crime, or concept, this article aspires to deliver strong reasons and justifications of the opposite, by stressing that State-terrorism is indeed an existing phenomenon, not only of our modern era, but existing from the beginning of political thought, and the formation of the organized State, dating as back as democracy, and according to the theory developed and examined in my research, State-terrorism is not only an existing concept, but it might very well be, that this is what terrorism's original meaning is all about.

[2] By aletheia I refer to the literal meaning of the term. A-letheia comprised by the prefix a- that expresses negation or absence, and the –letheia, which literally means: "forget", "conceal". So, the Greek word for "truth", aletheia (ἀλήθεια), meaning "un-forgetfulness" or "un-concealment".

Allow me to anticipate, that my main argument is based on the realization that in ancient and modern Greek the term describing terrorism is terrorcracy (from τρομοκρατία – to tromocratia – terrorcracy), given that this term had been constructed with the suffix –cracy, just as democracy or aristocracy, indicates that this terminological construction was meant to be used in the political context, referring to a political system.

My hypothesis is based on an examination of the original meaning of the term, by travelling back in the history of its conceptual development and terminological creation within the Greek language, and proceeds by employing the vehicles of a Socratic methodology, while in cases a modern Derridian logic. By doing that, I was led to examine what are the differences of the term in today's language in comparison to the past usage of the word, and to determine the ways and possible reasons for the departure of its original meaning.

Before I continue, I feel the need to return to my previous reasoning and stress the importance of knowing Greek when studying Philosophy. The majority of the Greek terms are transliterated into the Latin alphabet, but the importance of the capacity to comprehend the philosophical terminology which in its majority originates in the Greek language, should not be overlooked or diminished, as well as the obligation on philosophers to cultivate the ability of identifying a term wherever it may appear in a script. In my view, not knowing Greek would mean for a reader of philosophy, what not knowing the value of numbers for a mathematician.

Thus, I ended up talking about truth; truth that as a term in the Greek language means to uncover, to un-forget or remember again. The literal meaning of the word ἀ–λήθεια [aletheia= truth] is the state of not being hidden, or forgotten, of being uncovered. Based on that reading of truth as unconcealedness, I have advanced into a challenge to uncover the hidden or forgotten truth of the term terrorism and elucidate in a form of a reminder what philosophers and scholars have led to forget. As Heidegger claims: "To say that an assertion "is true" signifies that it uncovers the entity as it is in itself. Such an assertion asserts, points out, "lets" the entity "be seen" (απόφανσις) in its uncoveredness."[3] In that line of reasoning, Sir David Ross's interpretation of Aristotle holds that:

> All teaching and all learning, Aristotle points out, start from pre-existing knowledge. The knowledge thus presupposed is of two types of fact; it is knowledge "that so-and-so is," or knowledge of "what the word used means." With regard to some things, the meaning of the words being quite clear, all that need be explicitly assumed is that the thing is so; this is true, for instance, of the law that everything may with truth either be affirmed or be denied.[4]

According to this logic, knowledge can be obtained from the examination of "what the word used means" since in our case the word "tromokratia" which means terrorism and was constructed by the ancient Greeks, has a meaning that is apparent, clear and recognizable. I am parallelizing this equivalent in meaning, scope and function ancient Greek term, with the modern term terrorism, (terrorism which I am treating as a neologism in this part of my discourse) in order to discover whether there is any crucial elements that could assist us in our comprehension of the phenomenon of terrorism, and whether there is any essentials that we are missing, and consequently their absence is blocking the scholarly comprehension of the concept of terrorism.

[3] Heidegger, Martin, "Being and Time", trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, London: SCM Press, 1962, p. 261.

[4] Ross, David, "ARISTOTLE" With an introduction by John Ackrill, 6th Ed., New York, Routledge, 1995, p. 41.

It is astonishing to realize that nobody so far has talked about or discovered that the original meaning of the term and subsequently in many cases the original form of terrorism or mother phenomenon, has and always had as a starting point the State and therefore in the majority of the cases involved in that terrain, to talk about terrorism is to talk about State-terrorism. A conclusion reached by exercising the simplest reading of the term in its original form found in ancient (and modern) Greek, driven by the realization, that we are acting as political animals and exercising political thought, under the agreed understanding that our whole political systems, from raw material to constructed forms, are to find their origin in Greece, just like Democracy is, and just as her sister term Tromocracy (which is the Greek term for Terrorism, with "tromo" meaning terror), or allow me the construction, just as Terrorcracy is.

Aristotle in answering: ti esti to be a citizen? "…relies partly on his own reasoning, partly on the ordinary usage of the word."[5] Still, in order to know one thing, we need to recognize its first cause, its substance or essence (ousia). As Ross[6] interpreted the Aristotelian view, even if we break down the compound of the entity, it is imperative to acknowledge that the why is ultimately reducible to the definition and the final why, is a cause and principle. The substance to be revealed refers to the first thing it is comprised by, and the last into which is resolved, meaning that this essence is permanently kept. As it was mentioned above, terrorism and State-terrorism, from a philosophical perspective, might be found to share the same essence, since if we attempt to break down their compounds, accompanied by the attribute of "the instrumentalization of terror for political ends", into their last parts, it seems to me, that in both cases we will end up with three elements: State, terror, and political goals. While it could be argued that the first and last element that stays unchanged in any manifestation or form of terrorism, is a "State of terror".

I find important to draw the attention of the reader on the fact, that terrorism and State-terrorism, are more political than legal terms. This is why I find important to elaborate and deal with this phenomena by interpreting them through the political theory's reasoning paths and through philosophical analysis, while anticipating that State-terrorism can be proven to be more of a political system, rather than just a criminal act, or better put, a criminal political system.

The Essence of State-Terrorism

In philosophical terms, to talk about essence, is to discuss the attributes or characteristics that makes a being or entity, what it fundamentally or essentially is, by discovering its "ousia" or in Aristotelian terms the "substance" of the entity in question, which if deprived of that core substance, would lose its identity.

It is a common assertion throughout the majority of the Platonic dialogues, within which one can observe the customary usage of the ti esti (ΤΙ ΕΣΤΙ) question; as for instance in Laches, Euthyphro, Charmides, Protagoras, or in Meno where the proposition is expressed, that in acquiring knowledge or have episteme of an entity, it is imperative to first of all discover the essence of it, a syllogism which is initiated by asking ti esti the thing of our syllogistic investigation, the idea that we are trying to understand and define. While afterwards and only then, to base one's knowledge of other matters about this entity, on the explicit knowledge of its essence. (Meno 71b, 86d-e, 100b). It is clear that for Plato, just as

[5] Idem p.260.
[6] Ross, W. D., "Aristotle's Metaphysics", Oxford, Clarendon Press, 1924, Book 1, Part 3.

it was for Socrates, the essence of a thing is a fundamental unchangeable feature of it, and there is a priority of discovering, explicitly required, by the location of the question "ti esti" to be in the top of the ladder.

It should be noted, that the Socratic inquiry through asking ti esti, directs the focus of the inquirer into identifying what a thing is in itself. As Aristotle[7] himself acknowledges, Socrates was the first to fix his mind on the universality of definitions and the struggle to discover the essence of things in the political, or within ethics, through expressing the ti esti question, which by principle triggers a quest of discovering the essence of the entity, in questions of "horismos" (definition).

Because what Plato did within his dialogues, was to place Socrates in a state of puzzlement and "aporia", while leading him into initiating quests for definitions through the expression of the ti esti question. While in most cases, Socrates was depicted as being unsatisfied with the path of reasoning the interlocutors were taking in their attempts to answer his inquiry, and although there is not a really clear-cut methodological procedure one should take, in order to be in lines of the "correct practice" of this form of questioning, however the relevant literary review can be found of assistance in illuminating certain requirements, that are distilled from Plato's writings in describing the Socratic questioning of the definitions of things.

Dr. Politis in a very relevant article titled "what is behind the ti esti question"[8] proceeds in lining up the most important and relevant requirements of bringing this question into existence. However as Dr. Politis acknowledges, and is in line with the underlying belief of my engagement with the ti esti question, this question is not of Platonic property, but is in the Greek as in the English language, a call for a standard for a thing's being, a demand for understanding and defining, by indication to which we can conclude of a thing, whether it is such as it is, through the employment of the requirements of: "(a) generality, (b) unity, and (c) explanatoriness". However he concludes that there is nothing behind or before the ti esti question, since any priority over other inquiring method or question has not been proved necessary or as a pre-requisite, according to the Socratic engagement with the question, except and it is notable in the case of "aporia", which in certain dialogues might be fiercer.

Yet, I have made a conscious choice of words, and methods, by using the ti esti question, through which I am attempting to follow the same path of reasoning, while challenging the definitional inadequate knowledge that is to date offered to us, and I am struggling to discover whether the standards of the generality, unity, and explanatoriness requirements mentioned above could be satisfied, in the process of discovering elements that may be of further help into the definitional struggles of the concept of terrorism, and State-terrorism in particular. Since the generality requirement, always according to Politis, is sufficient in providing an answer to the ti esti question in its basic sense, and offering something that could serve as a standard for a thing's being. Since according to the basic sense of the ti esti question, there is no evident justification to reject a particular thing as an example of a thing that is, instead of an abstract general account, that can serve as such a standard. While it should be anticipated that in the case of State-terrorism, even the requirement of unity and explanatoriness could be satisfied, while the standard I am trying to discover in our case could be better explained in terms of its essence, and the basic elements that without which it would seize to be what it is.

[7] Ross, W. D., "Aristotle's Metaphysics", Oxford, Clarendon Press. 1924. Book 1, Part 6, p 15.

[8] Politis, Vasilis, "What is behind the ti esti question?" in J. Fink Ed. "The Development of Dialectic from Plato to Aristotle", Cambridge, Cambridge University Press, 2012, Pp. 232 –260.

These elements will be later on discussed in the pages to come, but, as it has been acknowledged, and may illuminate the syllogism behind my particular discourse, one should consider the Aristotelian methodology and questioning of essence for the purposes of a definition, through which: "Aristotle means that to ask whether A is, is to ask whether there is an intelligible essence answering to the name, and that to ask what A is to seek to unfold this essence in a definition."[9]

However, taking an aporetic path, it does not automatically mean that you are going to reach a solution to your problem. What I mean is, that most of Plato's dialogues that are demonstrating this methodological process, of the Socratic aporia in questions of definition, they end up in their majority by maintaining this aporetic state, without real satisfaction of acquiring definitional knowledge. However, this is not an unbreakable rule, since in Protagoras for instance, the dialogue ends with a firm answer to the question of whether or not virtue can be taught.[10]

It is worth noting that according to the "Principle of the Priority of Definition for Knowledge", "knowing the definition of F is the one and only way of knowing whether or not F is G. Common to the traditional reading and the interpretation I am proposing, these passages are addressed to Plato's important distinction between the ti esti question (what is it?) and the poion esti question (what is it like?)."[11] So, if I apply this principle to my research, it seems plausible to argue, that knowing the definition of terrorism is the only way of knowing whether State-terrorism is terrorism.

Is Terrorism by Definition State-Terrorism?

In the introduction of "Philosophy in a time of terror"[12], Borradori claims that philosophy has a crucial contribution to make to the understanding of terrorism, she is in a way inviting philosophers into a dialogue, by emphasizing the necessity faced by philosophers, to assume the responsibility of philosophy in assessing the importance of a present event.

There are many scholars that have accepted a broad definition according to which terrorism is simply politically or ideologically motivated violence that is directed against civilians or non-combatants. There are different trends of dealing with the theory of terrorism, that they have even been categorized[13], into orthodox, radical or moderate terrorism studies.

The phenomenon of terrorism has fueled endless debates and caused numerous controversial definitions without accomplishing a comprehensive description. What is terrorism is a question that has not met a satisfactory answer.

"Whether terrorism should be treated primarily as an international crime or should be viewed mainly as a political problem [which may have international criminal elements], has been debated by the international legal community for years."[14] We are witnessing for

[9] Ross, David, "ARISTOTLE" With an introduction by John L. Ackrill, 6th Ed., New York, Routledge, 1995. p. 49.

[10] See: V. Politis / Phronesis 57 (2012) 209-239 p.213.

[11] Idem p. 211.

[12] Borradori, Giovanna, "Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida", University of Chicago Press, 2004.

[13] Franks, Jason, "Rethinking the Roots of Terrorism: Orthodox Terrorism Theory and Beyond", Palgrave Macmillan, 2006.

[14] Rosalyn Higgins, The General International Law of Terrorism, Terrorism and International Law, eds. Rosalyn Higgins and Maurice Flory, London: Routledge, 1997, p. 21.

decades, the attempts of the international law-making organs to create a complete and legal bounding document to cover the phenomenon of international terrorism in its entirety, but the issue of state-terrorism is repeatedly avoided. However, there is the undeniable fact of state-supported terrorism, and accordingly the relevant international laws covering the forbidden acts, like the United Nations Resolution 1373, but there are still a number of unresolved issues, and numerous shadowed areas that shout for clarification. Yet, this is the closest, "western" international law has come to state-terrorism, because there are other pieces of international law, like in the African Union, or the Arab Convention on Terrorism, which are explicitly using the term state-terrorism, but unfortunately these laws do not enjoy the universal applicability and power that a United Nations Resolution does.

By proceeding, allow me to employ the term democracy to strengthen the basis of certain ideas. The relevance and importance of the links between the two terms will be later on explained in greater detail. Let me clarify though, that I chose to use the term democracy as a tool to prove my point, since the majority of the readers have some basic understanding of the term and its function. It is not in my intention to analyze the term democracy if this analysis is not connected to my discourse on state-terrorism. At this point, I will try to attain a justified conceptualization and a philosophical hypothesis driven by language, by looking into the relationship of Democracy and State-terrorism or Terrorcracy, the most relevant link will be celebrated by recognizing that democracy and terrorism, in the Greek language, belong to the same family of words, and share the suffix kratos, while another connection, is the possibility of a democratic State using terror as a tool, as means and form of government.

It is also in the purposes underlining this paper, the parallel consideration of the hypothesis, that state-terrorism can take the form of a political system, and a form of government or an executive tool, where for instance the governmental power is preserved through the fueling of terror within the population, examples can be found from the Arab world to America, and from Asia, to the former USSR. A noteworthy idea comes from Michael Stohl[15] and George A. Lopez, which argue that, terrorism carried out by a State, can take an institutionalized form, which has been developed as a product of changes that appeared after World War II. In this line of reasoning, state-terrorism takes the form of foreign policy, shaped by the presence and use of weapons of mass destruction. The normalization of such violent behavior led to an increased international toleration and silent legitimation, as long it was employed by States. We are talking about a "legalization" of harm and acts, which had earlier been labeled terroristic and criminal.

Advancing in my analysis, it would be useful to consider the genealogical style of deconstruction, which recalls the history of a concept, since it is being used as another method of analysis and examination of the concept of state-terrorism. As Derrida has said: "So we have to go back to the Greek origin, not in order to cultivate the origin or in order to protect the etymology, the etymon, the philological purity of the origin, but in order first of all to understand where it comes from..."[16]. Yet, the kind of deconstruction I am engaging with is closer to the Platonic intellectual tradition and his teacher's maieutic analysis.

Under this logic, the word democracy derives from the Greek word, "*democratia"* (*δημοκρατία* in Greek), formed from the roots *demos* (gr. *δήμος*), "people", "the mob, the many" and "*kratos"* (gr. *κράτος*) "rule" the holder of power. My hypothesis is based on the

[15] Stohl, Michael & Lopez, George A., "Terrible beyond Endurance? : The Foreign Policy of State-terrorism", Greenwood Press, 1988.

[16] http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/vill2.html [Retrieved on 12 March 2012].

fact that, in the Greek language, where the term democracy originates from, the word democracy and the word terrorism have the same root and belong to the same family of words, since both terms share their second synthetic "kratos", which can be translated as power, holder of power or State. Keep in mind that the terms describing political systems in Greece, were mainly consisted by –kratos or –arche. Kratos being by far the worst and normally was referring to abusive forms of political power. Yet, democracy's popularity led her to evolve into a more inclusive system, and has covered up over the centuries this negatively charged value.

A linguistic analysis of the terms in question follows below. In that sense, from Greek, "Δημοκρατία – Τρομοκρατία" transliterates in English as "Democratia – Tromocratia". So, "democratia" is in the English language the term democracy, and "tromocratia" is the modern word terrorism, with tromo translating as terror, and the substitution of the suffix –kratos by the suffix -ism.

Tromocratia (terrorism), then etymologically means the "tromo-cratia" or "terror-cracy" in which the holder of power is the "kratos" [the State], and keeps this power under control through the tool of terror. Since we are dealing with a polysynthetic term, which is comprised by two synthetics from which the first signifies the "who", like in our case the terror, and the second synthetic and suffix indicates the "what". Under this logic, if we use an analogy with Democracy, we could say that, in terrorcracy the people are no more the possessors of power but terror is. The difference in the two terms can be found in the first part of the word, the "demos" (people), in the word demo-cratia, and the "tromo" (terror) in the term tromo-cratia. The second part is the same (and is defined as the power and control, and the holder of power, or State), then the first part of the terms constitutes who is the holder, indicates who has the power the control and in the case of democracy is the people, "demos", in the case of terrorism, "tromocratia"→ "tromo-cracy" or →terrorcracy, the holder of power is the terror.

According to this reading, terrorism is dictating its lexical meaning[17] and it seems to me, that this new interpretation could serve as a vehicle for our better understanding of the phenomenon of terrorism and state-terrorism in particular.

The suffix –cracy[18] in the term tromocracy, which refers to forms of government, has not been transferred in the international literature as tromocracy, in contrast with democracy, autocracy, aristocracy and so on and so forth, which have been adopted unchanged. It seems plausible to ask at this point, whether a natural transliteration from Greek into Latin, with a more accurate representation of the term, by preserving the originally attributed suffix –kratos, since its importance and the extra value that it attributes to the term cannot be emphasized enough, entailed the danger of referring automatically into a political system and consequently the word to describe and mean by definition state-terrorism. It is undeniable a good and useful question in reflecting on the matter, and the reasons that may have justified such a departure of the original term. In my view it is more likely that this negligence occurred due to the scholarly ignorance about the importance of preserving the integrality of the terms referring to political systems in the process of translating philosophical Greek scripts and theories. The act of translation has more power than we attribute to it. It can alter the meaning of a script and can deform it, or even change the function of terms.

[17] In semantics, the message conveyed by words, sentences, and symbols in a context. See: www.britannica.com/EBchecked/topic/329791/language/27173/Lexical-meaning [Retrieved on 21 June 2012].

[18] World English Dictionary: suffix, -cracy, indicates a type of government or rule: plutocracy , theocracy. http://dictionary.reference.com/browse/-cracy [Retrieved on 03 May 2012].

It is interesting, to examine the fact that terrorism has been transferred in English, automatically having the ending –ism.[19] The suffix –ism, is usually shared by terms describing political theories, such as Commun-ism, Liberal-ism, Capital-ism, Anarch-ism. An interesting question would be to ask, why the word has been transliterated into Latin, having the suffix -ism, and not stay more accurate by keeping the suffix –cracy, like all the other terms of the same family had, as democracy or aristocracy. Yet, the suffix -ism, which also originates in Greek (see: –ισμός), refers to a system of ideas and is destined to form abstract nouns of action. Through this loan of the suffix –ism, the term automatically lost the negative reference that –kratos bears and brings to a term, as in the original Greek term describing terrorism. If for instance there was a faithful adoption of the word from Greek into Latin, as is the case with all the other terms of this family of words, then the suffix -kratos would be dictating a different route into our understanding of the concept through its terminological formation. A research into literature may hold a possible answer to these issues, but this would fall outside the purpose and prescribed length of the present paper, however, it could shape the theme of a follow-up essay.

I find important at this point to note, that Greek is a "polysynthetic language", "a polysynthetic or syntactic construction of language...It is that in which the greatest number of ideas are comprised in the least number of words."[20] This is what law is trying to do, in some way. Is like the legal codification of action, conduct, ideas into legal terminology. Where law ends and language begins, is in my view impossible to determine, while the significance of philosophy of language in jurisprudence cannot be stressed enough.

I find essential to mention "deconstruction" at this point. J. Hillis Miller has described deconstruction this way: "Deconstruction is not a dismantling of the structure of a text, but a demonstration that it has already dismantled itself. Its apparently-solid ground is no rock, but thin air."[21] That is exactly what I am doing in the present paper, deconstructing in the most "brutal" but natural way. I am exercising deconstruction in its most pure and original form, by breaking down the construction of language, of language representing a form, a structure, into its raw material and previous beings, beings as unique and sole words, that were before they were merged to create a new entity into this world, a new word and term, and consequently to form, the medium and means of describing a new concept. I am exercising deconstruction in this way, or I am according to Miller "demonstrating that the text has already dismantled itself". Deconstruction is an approach, introduced by French philosopher Jacques Derrida,[22] he also refers to the power of language, in the term of "Logocentrism" a term devised by Ludwig Klages in the 1920's, directing the focus on language, since is a synthetic term comprised by logos (Λόγος) which mean words in Greek, and centrism (Κεντρικός) which indicate where the central interest and value is. Logocentrism is wisely claimed by Jacques Derrida to be manifested in the works of Plato, Aristotle, and many other philosophers of the Western tradition.

Nonetheless, it is claimed in the majority of terrorism literature, that the first documented reference on terrorism comes from the Reigns of Terror on 1793, when the Jacobins cited this precedent by imposing a Reign of Terror during the French Revolution. Although, even in that case, a government imposed the terror, in a form of state-terrorism, still, in modern times terrorism refers to terrorism perpetrated by non-state actors.

[19] A word ending that indicates action, manner, condition, beliefs or prejudice. See: http://myword.info/definition.php?id=ism_1-a [Retrieved on 23 May 2012].

[20] Patterson, Thomas, "A Social History of Anthropology in the United States", Berg Publishers, 2006, p.11.

[21] J. Hillis Miller, "Stevens' Rock and Criticism as Cure", Georgia Review 30, 1976, p. 34.

[22] Derrida, Jacques, "Of Grammatology", G. Spivak trans., Baltimore, The J.H. University Press, 1974.

My reading of terrorism is based on the fact that the term was in existence centuries before, in ancient Greece, enjoying its existence next to political construction such as democracy.

Aristotle, for example, criticized the use of terror by tyrants against their subjects.

Terrorism is as old as the existence of the organized State, or as the ancient Greeks have named –kratos which would translate as power, for example, in the Greek mythology originating more than 3000 years ago, the Kratos is depicted as a person with sisters the Violence and the Victory. This myth demonstrates the strong connection of the State with violence and consequently fear, and its well-established understanding of such a connection by its representation in mythology.[23]

In ancient Athens for instance, a well-known terroristic attack[24] would be the destruction of the Hermon[25], dating back before the 5th century BC.

The ancient Greeks were explicitly saying, "control the people through their fear of the divine and the rage of the gods". A belief and statement that can be found in ancient drama and tragedies amongst other philosophical writings, demonstrating the instrumentalization of fear for the purpose of controlling a population and achieving further political goals. If that last sentence does not ring a bell, allow me to draw your attention to the orthodox terrorism theory and its definitional attempt, which is almost the same.

It seems plausible to say, that, in order to understand the term and its function we need to look at its original meaning, contra the existing beliefs and terminological definitions that are based on findings from the 17th century onwards and the "Reign of Terror".

One way to start this new understanding of the term could be to view the term from an etymon point of view, etymologically then, the term terror-cracy, would refer to a form of government by terror, in other words state-terrorism. In this line of reasoning, terrorism is a political system and a form of government and the terror holds the power (cracy). There is an undeniable necessity to engage in further dialectic examination and analysis of the above assumptions, and this essay aspires to fuel the initiation of further dialogues on this theory.

Logically then, since the two terms, democracy and terrorcracy are being constructed by the same roots, the same "raw material", then they were both originally constructed and destined to describe political systems, or forms of government. It is time to put an end to this confusion of concepts and terms, by setting the record straight, and illuminating the original meaning and purpose of politically fuelled language constructions.

Terrorism in this line of reasoning, in the Greek language means terror-state, just as democracy means peoples-state. If we accept this rightful re-definition of the concept, then the chain of events may generate further constitutional implications and trigger the necessity to re-consider for instance the unconstitutional criminalization of "terror-cratic" practices, since it could not be possible to punish a terror-ist for her beliefs and according practices, no more than it is possible to jail a commun-ist for her beliefs, as long as harm to others is not involved. This would be against her political freedom of thought, conscious and belief. An idea that is clearly contra the current practices prescribed by the counter-terrorism legislation around the globe, and which initiates a number of legal paradoxes.

[23] Mythology, which had as main function the ethical education of the people.

[24] As in the case of the philosopher Critias, who in 415 BC, has been accused and imprisoned together with Alciviades, for the mutilation of the statutes of Hermes. See: http://www.iep.utm.edu/critias/ [Retrieved on 21 March 2012].

[25] In my translation, from the original "Αποκοπής των Ερμών", referring to destruction of the statues of Hermes the ancient Greek god serving as the messenger of gods to humans.

Law

It is also equally important, to recognize that criminal law, has the capacity and tools, to deal with all the different actus reus, that a 'terrorist' may employ to achieve her ends. This is the main objection by scholars and practitioners of international law, since they argue that we don't really need a new crime, referring to state-terrorism, given that whatever the criminal act, there is an equivalent law to render it punishable.

However, in my view, trying to fit this extremely long list of actus reus, and the problematic relevant mens rea under the umbrella of the term terrorism, is rather an impossible task, and it seems to be misleading, since it creates more legal problems than it solves.

Hence, there is a legal detail that makes the difference, and that is that the weight of a crime classified as terroristic, is automatically significantly increased. Its immorality and severity reflects even in the practical terms of sentencing and punishment. Similarly important is the fact that the international legislation, has been working over-time into creating a better-organized justice system to deal with these crimes more efficiently. Also, the fact that, by making a case in a court of law, as soon as the term terrorism can stand in front of a Judge, then we have the initiation of an automatic procedure with a number of legal doors opening simultaneously for the better, faster and more effective functioning of the legal process and system. That is to say for instance the immediate consideration of the highest possible sentence, amongst other legal tools and procedures available only to terrorism cases. Not to mention the negative side of that coin, through this over-production of legal tools which led to grievous violations of human rights, secret prisons, illegal secret extraditions and unconstitutional custodial procedures that have mainly damaged any justice system that have adopted them, yet, it is still an indicator of the legal "back" doors that a terrorist case may open inside a criminal legal system, an illustrating example is the case of "Guantanamo bay".

It seems to me, that if we successfully manage to recover the meaning of terrorism, the well accepted statement, that 'historically, terrorism has been the tactic of the weak against the strong', can be proven to be deceptive.

There has been a plethora of drafts and pieces of international and national legislation regulating terrorism, yet, little and inadequate expansion on state-terrorism, except in the case of state-supported terrorism, or State terror. This information can be better evaluated, by the mobilization of techniques that Comparative Law has to offer.

In this line of reasoning, a bright exception is the Arab Convention on Terrorism, which States in Article 3, "Contracting States undertake not to organize, finance or *commit terrorist acts* or to be accessories thereto in any manner whatsoever."[26] In this law, the lawmaker clearly forbids the State from assuming the role of the perpetrator of the crime of terrorism. The legitimate user of violence as the State is being called, must 'not commit terrorist acts". The crime of state-terrorism, exists in national and regional legislation, but does not enjoy a universal applicability and actual international legal consensus. However, its existence in a legally binding document, as the Convention mentioned, as well as in the Organization of African Union's Convention[27], could be plausible to say that it proves its actual existence as a crime.

[26] Arab Convention on Terrorism, Part Two, Principles of Arab Cooperation for the Suppression of Terrorism, Chapter I, The Security Field, Section I, Measures for the prevention and suppression of terrorist offences: Article 3.

[27] Organization of African Union Convention on the Prevention and Combating of Terrorism, 1999.

Noteworthy is Resolution 1373, which obliges all States to criminalize assistance for terrorist activities. However there are many States that provide assistance to terrorist organizations, including some of the greatest powers of the globe; western State's activities which could easily fall under the prohibited acts of terrorism, under the European's Arrest Warrant[28] list of terrorist acts, the Academic Definition of Terrorism, or the International Convention for the Suppression of the Financing of Terrorism.[29]

Noam Chomsky and Edward Herman, viewed as ground-breaking thinkers in relation to state-terrorism[30] argued that "the distinction between State and non-state terror is morally relativist, and distracts from or justifies state-terrorism perpetrated by favored States, typically those of wealthy and developed nations".[31] Chomsky described low-intensity warfare as state-terrorism, and writes: "The U.S. is officially committed to what is called *low-intensity warfare*... If you read the definition of low-intensity conflict in army manuals and compare it with official definitions of terrorism in army manuals, or the U.S. Code, you find they're almost the same."[32]

It is not the only case that the USA, has been accused and found to be acting in accordance with the purposes of state-terrorism. There have been many accusations against the country, like from Latin America, and the Nicaraguan case.

Thought-provoking ideas on state-terrorism, can be found in the moral analysis of Igor Primoratz, through which he proceeds in the formulation of four reasons that show state-terrorism as morally worse than non-state-terrorism.[33] The philosopher pointed out some very important arguments, to demonstrate the severity of the immorality of the phenomenon, and hence, he indirectly adds value to the validity and importance of the term.

Conclusion

The optic corner that this essay is viewing the phenomenon of terrorism is through its other hypostasis, of terrorism committed by the State, state-terrorism. By reversing the roles of the parties in a terrorist assault, where the State seizes to be the victim, and is a participatory party, but in the role of the perpetrator.

Yet, it seems as if these phenomena have developed through time and practice an immune system against their legal analysis and criminal coding. Legal experts, lawmakers and academics have failed repeatedly to efficiently deal with the criminal analysis of the act itself, just as philosophers failed to theorize. The concept of terrorism travels around linguistics, political science, philosophy and law without a nuisance, and even the International Criminal Court failed till now to include the crime of terrorism in its jurisdiction[34]. Irrefutably, consensus on a legal definition of terrorism or state-terrorism within international law is yet to be reached[35].

[28] http://europa.eu/scadplus/leg/en/lvb/l33167.htm [Retrieved on 06 July 2012].

[29] International Convention for the Suppression of the Financing of Terrorism, adopted by the General Assembly of the United Nations on 9 December 1999.

[30] Sluka, J., ed., "Death Squad: The Anthropology of State Terror", University of Pennsylvania Press, 2000. p. 8.

[31] Chomsky, Noam & Herman, Edward S., "The Washington Connection and Third World Fascism: The Political Economy of Human Rights: Vol. 1". South End Press, 1979.

[32] *Barsamian, D., "The United States is a Leading Terrorist State An Interview with Noam Chomsky", Monthly Review, 2001.*

[33] Primoratz, Igor. Terrorism: The Philosophical Issues. Palgrave Macmillan, 2004. . pp. 119-120.

[34] www.un.org/law/icc/statute/iccq&a.htm [Retrieved on 17 Sep. 2012].

[35] www.icc-cpi.int/home.html&l=en [Retrieved on 04 May 2012].

Terrorism and state-terrorism are not easy subjects to work on, but at the same time the challenges surrounding their unclear properties, impose a duty upon academics to address the necessary questions in order to contribute in the scholarly labor process, in the production of knowledge, and eventually assist into the birth of a complete convention on international terrorism, leading the way into disrupting the silent consent to the international legal justice system's current practice of law, which eclectically criminalizes the act, depending upon the perpetrator.

In other words when the same terroristic act is committed by a State, there should be the same confrontation and punishment for the crime by the appropriate court, as if it has been committed by a private individual, a group of individuals or any other non-state actor.

There has been a lot of ink used about terrorism, but in contrast, the bibliography on state-terrorism is limited and insufficient, plus, suspiciously neglected as a field of study. There is the urgent need for further research in order to outline the main problematics of these multidimensional and evolving polymorphic phenomena. It is important to note that terrorism as a phenomenon of this globalized and highly technological era, is a continuously evolving concept, a fact that holds a contributing role in the constantly procrastinating legal environment surrounding the concepts of terrorism and state-terrorism, and their not so different routes and roots. In terrorism, fear is the tool used for achieving the realization of the desired goals, and at the same time, fear is the re-action of the terroristic action. While, it should be highlighted that, terrorism cannot exist without the pre-given existence of the State, and apparently, we cannot really talk about terrorism outside the context of the State, they are bound to exist together in an interlinked and dependable relationship.

I am referring to terrorism and state-terrorism as being in cases one, and the same phenomenon, while being termed differently allowing the circumstances. Allow me at this point to clarify, that while they are two different phenomena, it is the thesis of this paper to prove that, in the original terminological appointment, the Greeks, in aiming to describe the concept through the polysynthetic Greek language, constructed the term terrorism[36] in order to describe firstly the terrorism employed by a State actor, and not by a criminal individual as in the modern established understanding. Governmental power of any sort, and terrorism were meant to share an unbreakable bond, a bond that has been broken by the unsuccessful transliteration of the term from Greek into Latin, and consequently into the majority of the western languages. Yet, state-terrorism is the worst, most dangerous and greatly immoral form of terrorism.

Apart from the significance of history and the past in my research, I should note the importance of the future, which is also a motivating power inherently underlying my scholarly engagement. The future that is connected to the prevention of human rights violations, a prevention that can be an important instrument and could have great effect on the future. "Prevention that also means to address the root causes of systematic human rights violations."[37] In this sense it is important and necessary to address the practice of state-terrorism as the roots and cause of systematic human rights violations.

The Preamble of the Universal Declaration of Human Rights[38] states: "freedom from fear". While the drafters of this pioneering document explicitly condemn fear, they say

[36] Terrorism in Greek is the word tromocratia, or terrorcracy.

[37] Nowak, Manfred, "Introduction to the Human Rights Regime", The Raoul Wallenberg Institute For Human Rights Library, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston, 2003, p. 341.

[38] Universal Declaration of Human Rights 1948, Adopted and proclaimed by General Assembly resolution 217 A (III) of 10 December 1948.

nothing on state-terrorism, although it would be rational to expect a condemnation of the phenomenon in a document that was drafted in the aftermath of the worst form of state-terrorism the world has ever faced, under the Nazi's atrocious violence. I have not met a satisfying answer, to justify the neglected by legal experts, state-terrorism. Politics are being ruled by different ethics than law, therefore the marriage of law and politics under the need to give birth to international law has produced more suspicious paradoxes than it actually solved.

However, irrespectively of means and perpetrators, we are facing at an interference with the individual's enjoyment of fundamental rights necessary for the fulfillment of the person's natural desire and need for freedom, and all the conditions that may contribute to the self-fulfillment, autonomy, and the development of her capabilities[39] in order to render possible the individual's unique blossoming into a society. From a human rights perspective, facing all this terror-phobia triggered by the counter-terrorism measures, and the total security obsession of the Western governments, it is apparent that we are witnessing a diminishment of the value of human rights.

Still, a law with universal applicability, explicitly forbidding state-terrorism, do not exist. A law with the legitimation that organizations such as the United Nations can provide, or with enforceability in the International Criminal Court. The postponing international legal setting, cannot serve as an excuse for the neglected issue of criminalizing state-terrorism, or for the diplomatic denial to bring it on the table, when discussing terrorism legislation.

The urgency for scholarly engagement with the phenomenon have been advocated by some of the greatest minds of our times, and the screaming necessity for legal recognition of terrorism committed by state actors cannot be silenced no more.

Under this logic, the establishment of a proven act of terrorism committed by a State actor ought to formulate state-terrorism, while trumping over the curtain of immunity and impunity of the perpetrators, whilst the possibility to bring a case in a court, in order for justice to be restored, should always be available.

Bibliography:

Alexander, George (Ed.), "Western State Terrorism", Polity Press, Oxford, 1991.

Arendt, Hannah, "The origins of totalitarianism", Harcourt Inc., San Diego, 1994.

Baker, Mark, "The Atoms of Language", Basic Books Pub., 1st ed., New York, 2001.

Borradori, Giovanna, "Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida", The University of Chicago Press, Chicago, 2004.

Burbach, R., "The Pinochet Affair: State-terrorism and Global Justice", Zed Book, London, 2003.

Chomsky, Noam, "The culture of terrorism", MA: S.E. Press, Boston, 1988.

Castoriadis, Cornelios, "Ancient Greek Democracy and its Significance for us Today", Ypsilon Publishing, Athens, (1986), 1999. Original book published in Greek.

Derrida, Jacques, "Of Grammatology", The John Hopkins University Press, Baltimore, 1974.

[39] Nussbaum, Martha, "Women and Human Development: The Capabilities Approach", Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Douzinas, Costas, "The end of human rights", Hart publishing, Oxford, 2000.

Franks, Jason, "Rethinking the Roots of Terrorism: Orthodox Terrorism Theory and Beyond", Palgrave Macmillan, New York, 2006.

Gareau, Frederick, "State-terrorism and the United States: From Counterinsurgency to the War on Terrorism", GA: Clarity Press, Atlanta, 2004.

Hart, H. L. A., "The Concept of Law", 2nd Ed., Clarendon Press, Oxford, 1994.

Heidegger, Martin, "Being and Time", (trans. by Macquarrie), SCM Press, London, 1962.

Ignatieff, Michael, "The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror", Princeton University Press, New Jersey, 2004.

Levitt, Geoffrey, "Democracies against terror: the Western response to state-supported terrorism", Praeger, New York, 1988.

McMahan, Jeff, "The Ethics of Killing in War", Clarendon Press, Oxford, 2009.

Marchak, Patricia, "Gods Assassins: State-terrorism in Argentina in the 1970s (Latin American Studies Series)", McGill-Queen's University Press, Montreal, 2002.

Nairn, Tom & James, Paul, "Global Matrix: Nationalism, Globalism and State-Terrorism", Pluto Press, London, 2005.

Nussbaum, Martha, "Women and Human Development: The Capabilities Approach", Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Patterson, T., "A Social History of Anthropology in the United States", Berg Pub., Oxford, 2006.

Politis, Vasilis, "What is behind the ti esti question?" in J. Fink Ed. "The Development of Dialectic from Plato to Aristotle", Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

Plaw, Avery, "Targeting terrorists: a license to kill?", Ashgate Pub., Farnham, 2008.

Primoratz, Igor, "Terrorism: The Philosophical Issues", Palgrave Macmillan, New York, 2004.

Proudfoot, M. & Lacey, A., "Routledge Dictionary of Philosophy", Routledge, New York, 2009.

Raz, Joseph, "The Morality of Freedom", University of Oxford, Oxford, 1988.

Rawls, John, "A Theory of Justice", Oxford University Press, Oxford, 1971.

Rawls, John, "The Law of Peoples", Harvard University Press, Cambridge, 1999.

Schmid, Alex & Jongman, Albert, "Political Terrorism: A New Guide to Actors, Authors, Concepts, Databases, Theories, and Literature", Transaction Pub., New Jersey, 2005.

Selden, Mark, "War and State-terrorism: The United States, Japan, and the Asia-Pacific in the Long Twentieth Century", Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Maryland, 2003.

Stohl, Michael, "The Politics of Terrorism", Marcel Dekker, New York, 1983.

Wrathall, Mark, "Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History", Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

El rol de las heurísticas sociales en la deliberación

The Role of Social Heuristics in Reasoning

María G. NAVARRO

Instituto de Filosofía, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.009

Recibido: 29/09/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Este artículo muestra la conexión entre heurísticas sociales y deliberación. En lugar de caracterizar las heurísticas según disciplinas o campos, aquí se proyectan sobre nuestros enclaves deliberativos. La autora sostiene que el empleo de heurísticas sociales orienta el flujo de la información y la participación en las distintas fases deliberativas, y es necesario analizarlas para establecer indicadores con los que medir grados de deliberación. Esta hipótesis da lugar a una visión pluralista sobre la función social de las heurísticas entendidas como caja de herramientas con nuevos instrumentos y utilidades sociales. Según dicha perspectiva, habría que integrar este tipo de razonamiento en un plan de acción más amplio que explicara en qué sentido las heurísticas son recursos que producen conocimiento, al tiempo que un tipo de conocimiento ya producido.

Palabras clave: heurísticas, deliberación, enclaves deliberativos, aprendizaje estratégico, psicología popular

Abstract:

This article explains the connection between social heuristics and deliberative reasoning. Instead of characterizing heuristics according to disciplines or fields, here they are located in our deliberative enclaves. The author argues that the use of social heuristics guides both the flow of information as well as participation in the different deliberative phases; by analyzing heuristics, we establish indicators that measure levels of deliberation. This hypothesis leads to a pluralistic view of the social function of heuristics, understood as a toolbox affording new social utilities. It then becomes necessary to integrate this type of reasoning with a wider plan of action that explains in what sense heuristics are measures that produce knowledge, as opposed to knowledge that is already produced.

Keywords: heuristics, deliberation, enclave deliberation, strategic learning, folk psychology

1 Razonar heurísticamente

El concepto de 'heurística' ha sido utilizado en diferentes disciplinas y corrientes por lo que existe un notable pluralidad de perspectivas para responder a cuestiones tales como cuáles son las funciones cognitivas de las heurísticas, cuándo se emplean con propósitos equivalentes en dominios de conocimiento diferentes, cómo saber hasta qué punto orientan el curso de la acción de la misma manera que nuestra provisión de conocimiento en un entorno específico, etc. El pluralismo semántico o conceptual del término 'heurística' no sólo se debe a los usos que adquiere sino a los diferentes tipos de evidencia que requiere el proceso al que se refiere.

Newell y Simon (1972) utilizaron el término por primera vez para denotar procedimientos para la resolución de problemas cuyo empleo resulta más fácil que el uso de complejos algoritmos. No obstante, tanto Newell como Simon insistieron en que este procedimiento no garantiza la obtención de una solución (correcta o no). Dos años más tarde, Tversky y Kahneman publican nuevos resultados en *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases* donde usan el término para referirse a procedimientos ordinarios para orientar el juicio probabilístico (su estimación); razón por la que también lo relacionan con la noción de 'estadística intuitiva'. Para otros autores (Gigerenzer y Goldstein, 2002) el término refiere un tipo específico de estrategias utilizadas para la adaptación al entorno. Si bien estas estrategias no son siempre correctas –en ocasiones puede encontrarse otra más adecuada–, para el grupo *Adaptive Behavoir and Cognition* (ABC) lo importante es analizar la heurística putativa, identificar su racionalidad ecológica a través de una demostración (computacional) que dé cuenta de cómo dicha heurística explota el patrón de información en un determinado entorno, y mostrar finalmente hasta qué punto dicho procedimiento heurístico ha producido inferencias adecuadas.

En la literatura sobre heurísticas y sesgos cognitivos suelen presentarse como opuestos los programas de Kahneman, Tversky y Slovic (1982), y el de Gigerenzer (2008, 2012). Aunque dicha contraposición es, en cierto modo, una cuestión de énfasis, ciertamente existe una diferencia importante que radica en el hecho de que mientras los primeros investigan de qué manera el empleo de heurísticas y sesgos produce errores, para los segundos las heurísticas nos hacen más inteligentes; razón por la cual algunos autores cuestionan si acaso pueden llegar a hacernos más bondadosos (Sunstein, 2005). En general pude decirse que ambos grupos de investigación consideran que el empleo de heurísticas da

lugar a juicios bastante precisos dentro de entornos determinados. También están de acuerdo en que determinar los errores provocados por el empleo de una heurística en un entorno determinado exige realizar una investigación empírica. Otro rasgo determinante en el que coinciden ambos programas consiste en tomar las heurísticas no como proposiciones declarativas sino como procedimientos que pueden ser aplicados a muy diferentes problemas los cuales presentan precisamente una ilimitada variedad de contenidos.

A pesar del impacto de los denominados programas clásicos, es importante señalar que para algunos autores el estudio de las heurísticas tendría que estar relacionado con el objetivo de clarificar nuestras teorías acerca del mundo (e.g., concepciones populares acerca de las leyes físicas, conceptos *folk*, etc). Este es precisamente el sentido que tiene en Baron (1993) quien introdujo el término 'heurística moral' para describir las normas que constituyen nuestra moralidad *naïve*. La contribución de Baron fue fundamental ya que instigó una perspectiva posterior sobre el juicio moral en la que este se describía asociado a dos sistemas diferentes de cognición (i.e., el sistema intuitivo y el sistema de razonamiento). Según varios autores (Sunstein, 2005) las heurísticas dependen del sistema intuitivo, por eso son rápidas, no exigen un gran esfuerzo cognitivo, son en cierto modo inaccesibles a la conciencia y conllevan un proceso paralelo, frecuentemente relacionado con las emociones a partir del de la publicación de Haidt (2001). Ahora bien, si las heurísticas son un tipo de estrategia relacionada con la capacidad natural de valorar o enjuiciar para producir una estimación o una predicción, parece relevante preguntarse cómo llegamos a identificarlas. Según Kahneman y Tversky su detección es posible debido a que se las identifica con estrategias que adquieren la forma de *atajos mentales* utilizados por las personas para resolver problemas específicos sin ser conscientes de ello –en el sentido de que las personas no son conscientes de tener la voluntad de usar dichas estrategias para resolver el problema práctico que se les presente en cada momento.

A diferencia de Gigerenzer (1996), Sunstein (2005) asume el planteamiento de que las soluciones alcanzadas mediante procedimientos heurísticos suponen una desviación respecto a lo correcto desde el punto de vista de un sistema de reglas legales en el que, precisamente por ello, el problema de los sesgos se minimiza –cuando no se anticipa– gracias al uso de reglas de distinto tipo para definir excepciones. Según Sunstein, esta parece ser la razón de que las normas legales sean normas revocables. Sobre este punto el programa de investigación de Gigerenzer presenta una notoria diferencia de partida ya que, en él, lo que define a las heurísticas es su precisión; además, al entender las heurísticas como producto de un sistema intuitivo, los estándares de corrección pasan a ser (parcialmente) irrelevantes ya que lo importante son las características del procesamiento.

Consiguientemente, parece relevante destacar que a pesar de que para estos autores el problema de la evidencia (e.g., su obtención, o su análisis, así como la relación y justificación con la heurística empleada) está asociado con el modo en que las personas presentan sus respuestas a problemas específicos de razonamiento, y que en dichos experimentos existe un protocolo verbal para dirigirse a las personas cuyo razonamiento se analiza, no han sido sin embargo objeto de investigación cuestiones tales como: (i) si las heurísticas pueden desencadenar un proceso de deliberación (interior o colectivo si es el caso que los sujetos se exponen a la participación en un debate público); (ii) si durante los experimentos se utiliza (deliberadamente o no) un modelo de persuasión que pueda ejercer una influencia sobre las personas consultadas; (iii) cuál y cómo podría evaluarse el impacto de ese hipotético modelo de persuasión sobre los resultados obtenidos; (iv) si cabe plantearse un escenario en el que la información extraída se pueda obtener sin hacer uso de ningún modelo (persuasivo) de pregunta - respuesta.

2 Heurísticas sociales y deliberación positiva

La relación entre los procedimientos heurísticos –con finalidad moral o no– y la deliberación se suele plantear en unos términos excesivamente rígidos (Pereda, 2000). Resulta evidente que la deliberación moral en cuanto tal no puede ser sustituida por un procedimiento con el que establecer algo así como un silogismo heurístico (truncado) en el que alguna de las premisas se omite para saltar directamente a la conclusión. Si bien tampoco se puede negar por ello la rapidez y fluidez que las heurísticas pueden llegar a imprimir en los contextos de deliberación –prueba de ello es la rapidez con la que todos respondemos a las famosas cuestiones planteadas por Kahneman y Tversky. Pero ¿se puede determinar la influencia y especificar el rol que pueden tener los procedimientos heurísticos sobre los procesos deliberativos? Esta pregunta ni tiene una fácil respuesta ni ha sido planteada por los programas clásicos sobre heurísticas ni por los estudios sobre retórica deliberativa. Por lo general se suele aludir con cierta rigidez a la función de heurísticas morales en los procesos de deliberación (e.g., ¿qué es más fácil que suceda mañana en Madrid: una inundación, un accidente de avión, un ataque terrorista o un desastre nuclear?). Si uno no tiene los conocimientos estadísticos necesarios para ofrecer una respuesta, utilizará la heurística de disponibilidad para vislumbrar una respuesta. Aquí, sostenemos que la hipótesis explicativa de la 'estadística intuitiva' sólo nos permite asomarnos y contemplar el fenómeno con una lente opaca cuando se trata de analizar las respuestas ofrecidas por las personas en *enclaves de deliberación*.

Sunstein (1999) impulsó la investigación empírica sobre procesos deliberativos con su concepto de 'enclaves deliberativos'. Sunstein observó la existencia de un fenómeno de polarización que se ha descrito como la 'ley de la polarización de grupo' con la que se describe el efecto de dos mecanismos activados al unísono: (a) el efecto de la influencia social sobre el comportamiento, (b) el deseo de la gente por preservar su reputación. Estos dos mecanismos se activan cuando los miembros de un grupo de deliberación cambian su punto de vista hacia perspectivas más extremas cualquiera sea la orientación expresada con antelación (en la etapa predeliberativa). El efecto de la polarización que tienen los enclaves deliberativos parece entrar en contradicción con nuestro ideal de deliberación, ya que según este ideal es necesario contar con un nivel de desacuerdo.

Vallespín (2012) hace una interpretación de estos resultados en clave normativa e insiste en que la ley de la polarización debe permitirnos: (i) buscar una adecuada heterogeneidad en la conformación de los grupos; (ii) asegurar que ninguna posición se refuerce hasta tal punto que la gente sea incapaz de implicarse en una evaluación crítica de sus competidores razonables; (iii) evitar que la capacidad retórica de algunos prevalezca sobre los demás.

Tras estas exigencias de tipo normativo, frecuentemente se insiste en que la utilidad que tienen los estudios empíricos sobre deliberación se basa en que estos podrían ayudar a formalizar un método para cuantificar aspectos relacionados con la deliberación con ayuda del cual medir el grado de deliberación (i.e., la apertura a diferentes temas y opciones), así como medir el grado en que los medios de comunicación recogen las propuestas. Nuestro objetivo aquí es mostrar que existen elementos cuyo análisis suele obviarse cuando se describen los procesos deliberativos como forma de discurso público, y uno de ellos es el empleo de heurísticas sociales. Analizar el rol que tienen las heurísticas sociales en los resultados de la deliberación puede servir para (i) determinar cuáles son las posibles patologías de la deliberación; (ii) orientar la generación de índices con los que medir grados de deliberación; y (iii) analizar el funcionamiento de heurísticas sociales en entornos de deliberación.

El hecho de que estos objetivos no formen parte de los denominados programas clásicos sobre heurísticas pone de manifiesto que dichos programas no han establecido con suficiente detalle cuál es la relación entre el empleo de heurísticas durante procesos de deliberación colectiva y qué efecto puede tener su empleo en términos de justicia epistémica.

3 Función de guía cognitiva de las heurísticas

La idea de que las heurísticas pueden ser utilizadas para dirimir problemas normativos o incluso jurídicos –à la Sunstein– no ha sido fácil de establecer bajo los presupuestos de las teorías clásicas acerca de la heurísticas. Una de las razones que explican este hecho es que no todos los problemas morales se pueden disociar de la experiencia dilemática con que nos hacemos cargo de ellos al efectuar un entendimiento rápido de las alternativas propuestas. La contribución de Sunstein supone un punto de inflexión en la investigación sobre el razonamiento heurístico ya que este no presenta como incompatible la existencia de lo que aquí denominamos la estadística intuitiva integrada en la *dinámica deliberativa* (Álvarez, 1995). Es a través de dicha integración como cabe atisbar la dimensión moral e incluso jurídica del empleo de heurísticas. ¿Quiere eso decir que las personas responden deliberativamente a las preguntas formuladas por Kahneman y Tversky? ¿Existe algo así como una cadena de argumentos implícita cuyo seguimiento, punto por punto, resulta innecesario al seleccionar y emplear una heurística?

Sería difícil probar experimentalmente si las preguntas anteriores corresponden o no a un estado de hecho, ¿en qué se basa entonces la racionalidad, la precisión, o incluso la representatividad de las heurísticas? ¿Están las reglas heurísticas asociadas a algún tipo de valor epistémico? Para responder a estas preguntas propongo considerar la hipótesis según la cual para cualquier proceso de toma de decisiones existe una dinámica deliberativa asociada a determinados valores epistémicos. O viceversa –si nuestra interpretación de Sunstein es consistente–, podemos establecer la hipótesis según la cual las heurísticas morales empleadas ponen en juego diferentes valores epistémicos por lo que, si se da el caso, su análisis puede permitirnos examinar los fundamentos deliberativos implícitos en ellas con el fin de determinar su bondad sometiéndolas a distintos niveles de generalidad.

El trabajo de Sunstein podría asociarse con el lema según el cual cuando hacemos uso de heurísticas morales tal vez no estemos haciendo uso de un esquema argumental formalmente válido, pero eso no implica que la heurística pueda disociarse de una dinámica deliberativa en curso. Esta es la razón de que el examen y catálogo de las heurísticas morales ocupe la atención de un jurista como Sunstein pues puede arrojar luz sobre los procesos argumentativos en su función heurística. Al fin y al cabo, al término de una argumentación, estamos en un estado cognitivo diferente. Esta descripción en torno a las funciones epistémicas de las heurísticas converge con la siguiente presentación de los procesos argumentativos.

> Una adecuada comprensión del proceso de argumentación requiere algo más que observar una conexión entre conjuntos de secuencias de enunciados. Si no queremos reducir la argumentación a una presentación sintética de lo que ya es nuestro conocimiento, debemos observar que al argumentar se produce un cambio de nuestra situación cognitiva, de nuestros estados de creencias, de manera que cambian los compromisos que establecemos con nuestro conocimiento. (Álvarez, 1995, p. 139)

En general, los procesos argumentativos comparten con los estados de creencia la circunstancia de estar constante cambio debido al dinamismo involucrado en formular una concepción de lo que se espera descubrir. Tal y como nos recuerda Pérez Ransanz (2000), dicho dinaminsimo es uno de los tres aspectos que definen al razonamiento heurístico según la *Encyclopædia Britannica* (Berlyne, 1976). Tres aspectos compartidos en la concepción de Wimsatt (1986) sobre las reglas heurísticas. El segundo aspecto que se resalta en la *Encyclopædia Britannica* es la función de *guía cognitiva* de este tipo de procedimientos que puede constatarse en el hecho de que la regla selecciona y asigna significados a los hechos. La tercera de las características destaca la integración de las reglas heurísticas en dos de los procesos epistémicos en los que mejor se aprecia ese continuo dinamismo, tal es el caso de descubrir e interpretar (el significado de) los hechos.

¿Por qué es útil a efectos normativos que el razonamiento heurístico esté integrado en los procesos mediante los cuales seleccionamos, interpretamos y asignamos significado a los hechos? Según Gigerenzer y Thomas Sturm (2011) en algunos dominios a través de la investigación empírica se puede inferir qué tipo de normas de racionalidad son las más idóneas (e.g., para orientar el curso de la acción) o las mejores (e.g., para ofrecer explicaciones consistentes sobre ciertos fenómenos). Sin embargo, este no es el caso en dominios en los que uno simplemente debe basarse en el uso de heurísticas para establecer las mejores inferencias (e.g., porque en tales casos tener más información y capacidad computacional no suponga incrementar nuestras inferencias en general, porque el entorno conlleva una grado significativo de incertidumbre difícil de gestionar u optimizar desde el punto de vista cognitivo, computacional, etc.).

Con el modelo propuesto por Gigerenzer y Sturm sobre el razonamiento heurístico se resalta por consiguiente la dimensión ecológica de la racionalidad. No solo eso, las heurísticas tendrían la función de explotar cognitivamente la estructura de los entornos en los que se encuentran los individuos y/o las especies. A su vez, el grupo ABC ha identificado los entornos con el estudio del poder de las heurísticas en dominios específicos (e.g., el diagnóstico médico, el derecho, la economía o el deporte). Sin embargo, a la pregunta de cómo selecciona la mente humana una heurística determinada de su particular caja de herramientas adaptativa, la respuesta es que este proceso suele ser por lo general inconsciente y sólo parcialmente inteligible. Esta respuesta no parece ser plausible ya que se podría objetar que en dominios como el razonamiento jurídico el empleo de heurísticas no está disociado de los procedimientos de justificación de los fundamentos de derecho.

El mundo del derecho ha suscitado no pocas paradojas al modelo de razonamiento heurístico propugnado por Gigerenzer, algunas de ellas se han analizado en Gigerenzer y Christoph Engel (2006). En varios de los capítulos de este famoso volumen se analiza la función del razonamiento heurístico asumiendo una de las interpretaciones más afamadas sobre cómo toman sus decisiones los jueces, el modelo denominado *story model*. Suelen destacarse los aspectos narrativos de dicho modelo (Wagenaar et al., 1993) porque describe la decisión de los jueces como un proceso de comprensión orientado a la selección de evidencias, y a su organización e interpretación posterior, con ayuda de la cual se produce finalmente un sumario que nos permite representarnos mentalmente el acontecimiento enjuiciado.

En el caso que nos ocupa, elaborar historias con fines hermenéutico-jurídicos puede entenderse como una estrategia para la producción de una comprensión elemental o compleja sobre la acción humana, o sobre acontecimientos relacionados con ella, que satisface, a su vez, otros fines: ordenar, jerarquizar las evidencias según su importancia, clasificar el evento en una determinada categoría de veredicto, detectar información

incompleta, determinar la ausencia de coherencia entre los componentes del sumario (e.g., por falta de plausibilidad inferencial, de completitud y/o de consistencia), etc. A la luz de lo anterior, puede afirmarse que la selección de las heurísticas de la particular caja de herramientas adaptativa no se produce de manera inconsciente o parcialmente inteligible.

Si la dimensión normativa de la racionalidad ecológica propugnada por Gigerenzer se basa en la posibilidad de juzgar la idoneidad de las heurísticas empleadas en relación con un entorno dado, ¿por qué no habría de poder evaluarse la dimensión normativa en virtud de cómo se integran en la dinámica deliberativa? Si nuestra interpretación es consistente, este es precisamente el rasgo y la debilidad que Sunstein atribuye a los modelos clásicos sobre heurísticas, a saber, la separación entre la dinámica de deliberación y la función de guía cognitiva que puede tener el uso de ciertas reglas heurísticas. El programa de investigación del grupo ABC responde a la mentada limitación esgrimiendo tres principios que, supuestamente, guiarían esos procesos inconscientes desencadenados por el razonamiento heurístico: (i) la memoria constriñe la selección, (ii) el aprendizaje es un proceso de selección estratégica de heurísticas, (iii) la estructura del entorno posee una cierta capacidad de selección. Utilizaremos dichos principios para defender nuestro expresivismo heurístico.

4 Uso político de las heurísticas

En su réplica al artículo de Sunstein, *Moral heuristics*, Michael E. Gorman sostiene que el éxito de las heurísticas –sean estas morales o no– depende de cómo es representado (mentalmente) el problema. Gorman parece ser parcialmente consciente de la artificiosa y rígida separación entre heurísticas de la representación y la motivación cuando este sugiere, en primer lugar, que la imaginación es una técnica idónea para reflejar representaciones mentales de dilemas éticos –incluso de aquellos que apreciamos todos en las tecnologías emergentes–, y, en segundo lugar, que Sunstein parece olvidar que las historias y las metáforas crean modelos mentales que guían nuestro pensamiento acerca de los dilemas morales más allá del espacio del laboratorio. Si esto es así, parece razonable afirmar que también debe considerarse su influjo dentro del laboratorio: en la experiencia dilemática en la que echamos mano de nuestra presunta *estadística intuitiva* para poner en marcha una compleja *dinámica deliberativa,* y conseguir dar una respuesta tentativa a una pregunta determinada .

Para mostrar la conexión entre cómo se representan los problemas mentalmente y cómo dichas representaciones varían de una cultura a otra, Gorman pone el ejemplo de la heurística que reza 'no interfieras en la naturaleza'. A Gorman le interesa destacar este problema porque considera que, en el futuro, ciertos desarrollos tecnológicos crearán dilemas morales pero –según él mismo indica– existen razones para pensar que la anticipación y modificación de los modelos mentales utilizados para representarnos ciertos temas, así como las heurísticas seleccionadas (de representación y motivación) pueden llegar a producir escenarios que nos conduzcan a valorar más permisivamente los antiguos dilemas.

Este tema guarda relación no sólo con lo que el autor entiende por 'modelos mentales' o con el punto de vista representacionalista para valorar la función epistémica de las heurísticas, también guarda relación con el problema de si las heurísticas tienen o no contenido semántico. En los programas que hemos comentado hasta el momento uno de los rasgos determinantes consiste en considerar que las heurísticas no son proposiciones declarativas sino procedimientos que pueden ser aplicados a muy diferentes

problemas. Y son estos últimos los que presentan precisamente una ilimitada variedad de contenidos. Sin embargo, los resultados de investigación autores a los que nos vamos a referir de inmediato –algunos de ellos miembros del grupo ABC– pueden utilizarse para establecer una contraargumentación coordinada acerca de este punto. Enumeraré, con ayuda de un breve lema, los trabajos a los que me refiero indicando muy concisamente por qué pueden interpretarse como contraargumentos.

4.1 Razonar heurísticamente a partir (del contenido) de lo que se aprende

Rieskamp (2008) ofrece una interpretación de los procesos de aprendizaje según la cual dichos procesos serían modelados progresivamente con las mismas estrategias de selección desplegadas al aprender. Los resultados de su investigación suponen un claro envite a la posición de quienes sostienen que las personas estamos equipadas (sin más) con un repertorio de diferentes estrategias cognitivas, y que simplemente hacemos uso de ellas a la hora de realizar estimaciones, o tomar decisiones. Aprender, precisamente para seleccionar estrategias –que incrementarían y modificarían los resultados de nuestro aprendizaje–, daría la vuelta a esta perspectiva, no sólo porque el aprendizaje introduciría dinamismo en este proceso, sino porque las expectativas subjetivas (de quien aprende) jugarían un papel fundamental en nuestro razonamiento heurístico (e.g., seleccionar conforme a ellas la opción más exitosa de acuerdo a la representación del problema; modificar recursivamente la selección de heurísticas aplicables en función de las oportunidades de aprendizaje experimentadas, etc.).

> It appears that learning is an important factor that needs to be taken into account when interpreting inferences in a situation in which outcome feedback is provided. Therefore the conclusions regarding how people make their inferences depend on the provided learning opportunity. Depending on whether the learning opportunities are sufficient to allow people to adapt to the specific environment, conclusions might differ concerning whether people make their inferences adaptatively. (Rieskamp, 2008, p. 274).

4.2 Razonar heurísticamente a partir (del contenido) de creencias revocables

La perspectiva de Morado y Leah en el artículo 'Rationality, logic, and heuristics' refuta la visión de Gigerenzer sobre el papel de la lógica no sólo al razonar heurísticamente sino al seleccionar heurísticas precisas de nuestra particular caja de herramientas. Según dichos autores, dado que esa selección depende de las creencias de partida, y puesto que la estructura de los entornos socio-culturales –para decirlo à la Gigerenzer– en los que se desarrolla nuestra vida puede eventualmente concitar en nosotros creencias contradictorias, nuestro razonamiento heurístico debería entenderse como parte de un sistema paraconsistente orientado al procesamiento de información que procede de contextos, i.e. de situaciones. La objeción de Morado y Leah implica, en cierto modo, otra preliminar: la de que al concepto de 'entorno' propugnado por el modelo de racionalidad ecológica se le debería añadir el de creencia: nuestros entornos son entornos de creencias (e.g., en las que estamos, hemos estado, observamos a otros estar, etc.). Y esas creencias son precisamente relevantes cuando realizamos estimaciones para la toma de decisiones en procesos de deliberación colectiva.

> Human inferential systems are paraconsistent in the sense that we have contradictory beliefs yet reasoning continues through the use of heuristics without collapsing into triviality. […] Many heuristics are content-specific or domain-specific. Some heuristics are learned form experience and many successful executions are due to familiarity with contextual parameters. These parameters are important if an agent is to react rationally to highly contextual "environment variables", for instance those involved in natural language processing. […] Heuristics often exemplify nonmonotonic reasoning because in many cases they produce defeasible beliefs, retractable in the face of new evidence. (Morado y Leah).

4.3 Razonar heurísticamente a partir (del cambio y contenido) de heurísticas de la psicología popular

Si el análisis del empleo de las heurísticas tiene que ver con el aprendizaje, dentro de ese vasto conjunto debería integrarse el aprendizaje de la psicología popular ya que a través de ella hacemos uso de un tipo de causación popular con el que también hacemos uso de nuestras heurísticas. Ese tipo de causación popular tal vez no nos permita establecer predicciones o explicaciones en sentido estricto (i.e., porque simplemente dan razones para creer que algo puede ocurrir o porque explican por qué ha ocurrido algo) pero sí nos permiten establecer de facto relaciones de causación existenciales entre estados de creencia, deseos, temores, etc.

> Y, si esto es así, entonces las idealizaciones heurísticas del sentido común tendrían que evaluarse por el éxito o no de las predicciones intencionales a las que conducen, no por la verdad o falsedad de una descripción de la realidad que no realizan. […] Por supuesto, la historia de nuestra psicología popular no ha concluido. Los patrones de interacción social están en cambio permanente; además, no cabe duda de que el desarrollo científico tiene cierta influencia en los avatares del sentido común. (López Cerezo, 1989, p. 239).

Tanto el aprendizaje de estrategias –aplicadas o no posteriormente al propio acto de aprender heurísticas en contextos determinados– como el aprendizaje (simulado o no) de heurísticas de la psicología popular, constituyen un argumento a favor de la necesidad de revisar desde un punto de vista social las teorías clásicas sobre heurísticas. Según nuestro punto de vista, la perspectiva descriptiva y normativa de las heurísticas no puede reducirse a la discusión sobre si existen heurísticas morales o sobre si pueden estas catalogarse para hacer más comprensible su uso en el mundo de la argumentación jurídica. Porque incluso así, quedaría aún pendiente por saber cómo forjamos nuestras heurísticas socialmente, si son estas o no injustas desde un punto de vista epistémico, o si las heurísticas sociales se pueden transformar utilizando otras heurísticas socialmente construidas, devolviéndolas así a la dialéctica –donde las situó Aristóteles– para analizarlas como herramientas sociales para la discusión y el cambio.

En este sentido, el diseño de una visión pluralista sobre la función social de las heurísticas puede convertirse en una caja de herramientas con nuevos instrumentos y utilidades. Para conseguirlo, es necesario integrar las heurísticas en un plan de acción más amplio, que nos permita explicar en qué sentido las heurísticas son recursos para producir conocimiento al mismo tiempo que un tipo de conocimiento en cierto modo ya producido con el fin de analizar sus efectos en términos de justicia o injusticia epistémica. Según la perspectiva semántica sobre el razonamiento heurístico que aquí defendemos apoyándonos para ello en los contraargumentos mencionados dirigidos a los programas clásicos, existe una conexión entre el empleo del razonamiento heurístico y las situaciones de justicia e injusticia epistémica (Fricker, 2007). De este tipo son, por ejemplo, las

situaciones en las que la existencia de un discurso socialmente dominante conlleva, por ejemplo, una pérdida ostensible de vocabulario y una reducción objetiva de alternativas de comprensión a tal punto que pueda llegar a causar una situación de injusticia epistémica estructural. A dicha situación de injusticia pueden contribuir no sólo los individuos sino también las instituciones cuando generan y promocionan prácticas colectivas, recursos intelectuales, mensajes, etc. con los que se aminora, reduce o incluso se impide la emergencia de alternativas de comprensión diferentes (i.e., marcos, conceptos, teorías, prácticas e incluso hábitos intelectuales necesarios para que se produzcan las condiciones de posibilidad del disenso y la controversia). Y no hay que olvidar que es precisamente la deliberación el género discursivo polémico indicado para abrir espacios controversiales (Nudler, 2009) (Atienza, 2013, p. 391) por lo que la deliberación positiva –aquella que se produce de facto– se nos presenta como un espacio público comparativamente mucho más idóneo y propicio para la detección y análisis de las heurísticas sociales que las famosas preguntas-respuesta de Khaneman y Tversky. José Medina (2012) ha señalado que los recursos hermenéuticos que una sociedad pone a disposición de los individuos es polifónico. Con este calificativo describe la situación de que los grupos y los colectivos que conforman la sociedad no tienen a su disposición únicamente recursos epistémicos presentados de manera universal. Existirían recursos epistémicos (i.e., teorías de la justificación, heurísticas singulares, concepciones de la verdad, y un largo etcétera) acotados en virtud de los círculos de personas, grupos y colectivos que se identifiquen con su uso. Asumiendo dicha perspectiva, cabría decir que incluso lo injusto y lo justo desde el punto de vista epistémico se puede decir de muchas maneras.

5 Conclusión

En estas páginas hemos presentado varios argumentos para defender que existe una conexión entre el empleo de heurísticas y los procesos de deliberación. En lugar de caracterizar las heurísticas en función de las disciplinas, los campos y los ámbitos en que se emplean –tal y como hace, por ejemplo, el grupo ABC, i.e. racionalidad ecológica– las hemos proyectado sobre nuestros enclaves deliberativos, esto es, sobre un espacio eminentemente retórico y político. Es en el seno de dicha comunicación como cabe entender la proliferación de razonamientos heurísticos encaminados a la estimación y al cálculo con ayuda de los cuales no sólo se orienta la acción colectiva sino, en muchos casos, las mismas fases de la deliberación.

Agradecimientos

Este artículo se inscribe en los desarrollos del proyecto de investigación FFI2013-46361-R financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español, y el proyecto FP7-PEOPLE-2013-IRSES/Ref.612644 financiado por la Comisión Europea.

Referencias:

Álvarez, J.F. (1995). Dinámica deliberativa y valores epistémicos. *Isegoría,* Vol. 12, pp. 137-147.

Atienza, M. (2013). *Curso sobre argumentación jurídica.* Madrid: Trotta.

Baron, J. (1993). Heuristics and biases in equity judgments: A utilitarian approach. En Mellers, B., y Baron, J. (Eds.) (1993). *Psychological perspectives on justice*. (pp. 109-137). Cambridge: Cambridge University Press.

Beltrán, E., y Vallespín, F. (Eds.) (2012). *Deliberación pública y democracias contemporáneas*. Madrid: Síntesis.

Berlyne, D.E (1976). Theories of Thought Processes. *Encyclopædia Britannica,* vols. 5 y 18, p. 354a, 15th edición (Macropædia).

Dryzek, J.S. (2000). *Deliberative Democray and Beyond*. Oxford: Oxford Universty Press.

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing.* New York: Oxford University Press.

Gigerenzer, G. (1996). Narrow norms and vague heuristics: A reply to Kahneman and Tversky. *Psychological Review,* Vol. 103, pp. 592-596.

Gigerenzer, G., y Engel, C. (Eds.) (2006). *Heuristics and the law.* Cambridge, MA: MIT Press/Dahlem University Press.

Gigerenzer, G. (2008). Why heuristics work. *Perspective on Psychological Science,* Vol. 3, pp. 20-29.

Gigerenzer, G. y Sturm, T. (2011). How (far) can rationality be naturalized? *Synthese,* Vol. 187, pp. 243-288.

Goldstein, D. y Gigerenzer, G. (2002). Models of ecological rationality: The recognition heuristic. *Psychological Review,* Vol. 109 , Nº 1, pp. 75-90.

Gutmann, A. y Thompson, D. (2003). *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton University Press.

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social instuitionist approach to moral judment. *Psychological Review,* Vol. 108, Nº 4, pp. 814-834.

Kahneman, D. y Frederick, S. (2002). Representativeness revisited: Attribute substitution in intuitive judgment. En Gilovich, T., Griffin, D. y Kahneman, D. (Eds.) (2002). *Heuristics and biases: The psychology of intuitive judgment*. (pp. 49-81). Cambridge: Cambridge University Press.

Kahneman, D., Slovic, P. y Tversky, A. (Eds.) (1982). *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. Cambridge: Cambridge University Press.

López Cerezo, J.A. (1989), El caso contra la psicología popular, *Cognitiva,* Vol. 2, Nº 3, pp. 227-242.

Medina, José (2012), Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silences and shared hermeneutical reponsabilities, *Social Epistemology,* 26 (2): 201-220.

Morado, R. y Savion, L. (manuscript). Rationality, logic, and heuristics.

Mouffe, Ch. (1999). Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social Research,* Vol. 66, pp. 745-758.

Newell, A. y Simon, H. (1972). *Human problem solving*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

Nudler, O. (2009). *Espacios controversiales: hacia un modelo de cambio filosófico y científico.* Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Pereda, C. (2000). Heurística y argumentación. En Velasco Gómez, A. (Ed.) (2000). *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades.* (pp. 13-26). México: Siglo XXI.

Pérez Ransanz, A.R. (2000). Heurística y racionalidad en la ciencia. En Velasco Gómez, A. (Ed.) (2000). *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*. (pp. 27-37). México: Siglo XXI.

Perona, Á. (2007). La ciudadanía inestable. *Thémata. Revista de Filosofía,* Vol. 39, pp. 263-267.

Rieskamp, J. (2008). The importance of learning when making inferences. *Judgment and Decision Making*, Vol. 3, Nº 3, pp. 261-277.

Steiner, J. (2004). *Deliberative politics in action: Analyzing parliamentary discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sunstein, C. (1999). The law of group polarization. *John M. Olin Law & Econocmics Working Paper* no. 91 (2nd Series).

Sunstein, C. (2005). Moral heuristics. *Behavioral and brain sciences,* vol 28, pp. 531-573.

Todd, P.., Gigerenzer, G. (Eds.) (2012). *Ecological rationality: Intelligence in the world.* Oxford/New York: Oxford University Press.

Tversky, A. y Kahneman, D. (1974). Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. *Science,* Vol. 185, pp. 1124-1131.

Vega, L. (2011). Deliberación. En Vega, L. y Olmos, P. (Eds.) (2011). *Compendio de lógica, argumentación y retórica.* (pp. 177-182). Madrid, Trotta.

Wagenaar, W. A., van Koppen, P. y Crombag, H. (1993). *Anchored Narratives: The Psychology of Criminal Evidence.* London: Harvester Wheatsheaf.

Wimsatt, W. C. (1986). Heuristics and the study of human behavior. En Donlad W. F, y Richard S. (Eds.) (1986). *Metatheory in Social Science: Pluralism and Subjetivities*. (pp. 293-314) .Chicago: The University of Chicago Press.

El desarrollo de la doctrina de la "Ley natural" en los maestros de la Universidad de Évora

Development of the Doctrine of "Natural Law" in the Teachers of the University of Évora

Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA

Gredos San Diego Cooperativa

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.010

Recibido: 10/05/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Buscar y bucear en las raíces de ésta cuestión: el planteamiento que afirmaba que el deber procedía exclusivamente de un precepto divino. Los maestros eborenses declaran con absoluta precisión que la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto, esta concepción, impugnada con frecuencia posteriormente, ha dado lugar a una controversia que aún en nuestros días se mantiene viva.

Palabras claves: Deber, obligación moral, ley postiva, ley eterna, conciencia pura

Abstract:

The aim is to immerse ourselves thoroughly in the roots of a pressing issue: the approach which affirms that duty proceeds exclusively from divine precept. The Evoran teachers declare precisely and absolutely that obligation to natural law is prior to any precept. This conception, subsequently and frequently contested, led to a controversy which still persists today.

Keywords: Moral duty, moral obligation, postive law, eternal law, pure consciousness

La Universidad de Évora obtiene su bula de erección el 20 de septiembre de 1558, siendo inaugurada el 1 de noviembre de 1559 y entregada directamente a la Compañía de Jesús. Desde 1559 hasta hubo en ella una amplia relación de lectores de teología dogmática, todos jesuitas. No todos, abordaron el problema doctrinal del desarrollo de la doctrina de la ley natural. Nuestra comunicación tendrá en cuenta a los que si la abordaron: Luis de Molina, Ignacio Martins, Pedro Luis, Gaspar Gonçalvez, Fernando Pérez y Luis de Cerqueira. Trabajaron tratados acerca de leyes o del derecho, realizando manuscritos y apuntes escolares.

La historia de las ideas éticas en el mundo teológico hispánico esta, a mi modo de ver, insuficientemente trabajada. Para este trabajo hemos tenido en cuenta las investigaciones de José María Díez-Alegría y Luciano Pereña Vicente, que entre 1955-1960 investigaron sobre la enseñanza del derecho de gentes en las universidades de Portugal, durante los siglos XVI y XVII.

Estas lecturas eran dictadas palabra por palabra, por tanto, los textos son exactos de los apuntes de cada maestro. El material es evidente que tiene un valor original. También había una estrecha dependencia entre los maestros de la Universidad eborense. Por ejemplo, Pedro Luis en sus comentarios a la "Prima Secundae" copia a Luis de Molina y Gaspar Gonçalvez en la continuación de las mismas se sirve de Ignacio Martins y los comentarios de Luis de Cerqueira al texto "De Legibus" de 1590 de pende de Gonçalvez. Es un fenómeno de "comunidad doctrinal universitaria" (dejando aparte las quejas de Luis de Molina por los intentos de publicación fraudulenta copiándose de él). Sería una especie de "personalidad jurídica de cátedra", que no tiene que ver con el concepto moderno de plagio y representa la legítima continuación de aquel sentido social y colectivo que frente a la moderna dispersión individualista era característico de la escolástica universitaria medieval.

El pensamiento ya no podía ser limitado a un lugar, sino que era fuente común de las que todos bebían en razón de sus búsquedas, necesidades e intereses. Importaba la elaboración rigurosa y su exposición.

En este trabajo estaban los maestros eborenses. Ignacio Martins trabaja el problema de la esencia de la ley y el fundamento de la obligación en el tratado "De Legibus" en 1570. Martins intenta distinguir los tres actos que hay que tener en cuenta, tratándose de la ley en su sentido ético-jurídico. El dictamen del entendimiento, la elección de la voluntad y la denuncia de esta voluntad por una intimación que se hace en el momento en que el legislador, primero con la mente y después de palabra o por escrito, expone por una palabra de imperativo lo que quiere que los súbditos hagan. Toda la controversia versa sobre cuál de los dos últimos actos debe llamarse con más propiedad "imperio". La respuesta

posible, que encuentra el maestro eborense, es la del acto por el que el superior quiere que el súbdito haga algo o aquella expresión o enunciación del entendimiento por la que expresa el superior qué cosa quiere que haga el súbdito. Martins adopta en este punto la misma solución que Tomás de Aquino.

Fijada esta doctrina del "imperio" establece Martins entres conclusiones su punto de vista sobre el problema de la ley. Las dos primeras reproducen la doctrina tomista, a saber: a) La razón de ley consiste en el acto del entendimiento que impera, pero presupone la elección, por la que la voluntad quiere que se haga aquello que impera el entendimiento y el dictamen de la recta razón sobre esa misma cosa que debe hacerse. b) El acto mismo de la voluntad por el que el príncipe o prelado quiere que sea hecha una determinada cosa por los súbditos, presupuesto el dictamen de la razón, puede llamarse de algún modo ley.

Hasta aquí el pensamiento no ofrece novedades. Lo interesante es la tercera conclusión que añade Martins que resulta bastante original, explicando lo siguiente: "El dictamen mismo de la razón recta por el que se determina que debe hacerse algo en las cosas que son de derecho natural tiene razón de ley antecedentemente a todo acto de la voluntad y del entendimiento imperante por un verbo de modo imperativo. En cambio, con las cosas que son de derecho puramente positivo no tendrá razón de ley si no se sigue aquel imperio".

La ley no es otra cosa que una regla y medida de las acciones, a la que los hombres están obligados a conformarse en ellas y en el dictamen de la razón, en las cosas que son de derecho natural es de este modo. Las cosas que son de derecho positivo, aunque el dictamen de la razón por el que se juzga que debe hacerse algo sea de algún modo regla de la acción, con todo, mientras no recaiga precepto imperativo, nadie esta obligado a conformar con ella su acción.

Lo interesante de esta conclusión de Martins está a mi modo de ver, no solamente en que plantea de la manera más expresa la distinción entre ley natural y ley positiva en la determinación misma de la noción ética de la ley, sino sobre todo en el hecho de precisar con absoluta nitidez que la obligatoriedad absoluta de la ley natural es anterior, según el orden de signos de la razón al imperio divino legislativo. La ley natural se explica adecuadamente por la ley eterna y ésta que se funda en la esencia divina es un dictamen de la razón, que antecede lógicamente en Dios a todo imperio moral postvolitivo.

Esta doctrina aparece también con anterioridad en otros autores como Gregorio de Rimini, donde encontramos una concepción netamente avoluntarística de la obligación, perteneciendo al ciclo nominalista del siglo XIV. Posteriormente en el siglo XVII adoptara esta postura Hugo de Groot (Grocio).

Para Grocio el derecho natural es un dictado de la recta razón que indica que algunas acciones, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional y social, tienen necesaria torpeza o moralidad y por consiguiente están mandadas o prohibidas por Dios, autor de la naturaleza. Los actos sobre los cuales recae tal dictado son lícitos o ilícitos de suyo, y por tanto, se toman como mandados o prohibidos por Dios necesariamente, en el cual concepto se diferencia el derecho natural no solamente del humano, sino también del divino voluntario, el cual no manda o prohíbe lo que de suyo y por su misma naturaleza es lícito o ilícito, sino que prohibiendo o mandando hace las cosas lícitas o ilícitas[1]. Grocio expone la doctrina de los escolásticos, afirmando que el derecho natural sea independiente de Dios en el caso absurdo de que Dios o no exista o no se cuide del mundo, no habría tampoco ley ni derecho.

[1] De Iure belli ac pacis (1. I, cap. I). En los prolegómenos (parte II) se expresa sí Hugo Grocio: "El derecho natural subsistiría aun cuando no hubiese Dios o aun cuando éste no cuidase de las cosas del hombre"

Grocio explicará que hay dos métodos para conocer que el derecho es natural. Un primer método, a priori, filosófico y otro a posteriori, accesible a todos. Se conoce a priori cuando se halla la necesaria conformidad de una cierta cosa respecto a la naturaleza racional o social; se conoce a posteriori cuando se ve que algo es creído como justo por todos los pueblos. Este segundo método es imperfecto para Grocio y tiene, por tanto, tan sólo un valor de probabilidad. Ante todo, requeriría el conocimiento del derecho positivo de todos los pueblos, y además, el derecho natural debe valer por sí mismo, aunque sea ignorado o desconocido.

Para Martins la esencia formal de la ley no puede ser determinada por referencia a un solo y mismo acto, el imperio, pues el acto formal constitutivo de la ley no es siempre el mismo. Martins va hasta la raíz de la cuestión de una manera precisa. No solamente afirma con claridad que la ley natural en la mente humana tiene la forma de juicio, además, define con toda precisión que la obligatoriedad absoluta de la ley natural es anterior según el orden de la razón al precepto divino mismo.

Luis de Molina se mueve enteramente dentro del marco de las ideas de Martins en lo relativo a ala esencia y obligatoriedad de la ley natural. En las cuestiones que son de derecho natural, el dictamen mismo de la recta razón en que se determina que es necesario hacer algo, tiene categoría de ley, aun antes de que interceda precepto alguno formal propiamente.

Luis de Molina subraya con fuerza el carácter intrínseco e inmediato de la ley natural: "La ley natural ha sido dada intrínsecamente a nuestras mentes por la naturaleza misma, pero esta ley intrínseca, primordial, inmediatamente natural, ¿de dónde recibe su fuerza de obligar, su carácter de imperativo absoluto?". Molina ante tal cuestión afirmará que los contenidos del derecho natural son aquello que de suyo, dejada aparte toda ley positiva, tienen la categoría de deberes, porque se deducen de los principios morales como cosas que deben ser hechas o no ser hechas ya obliguen bajo reato de pecado mortal o venial.

Podemos ver entonces que tanto Molina como Martins atribuyen a la ley natural una virtualidad rectora absoluta, que es anterior al precepto mismo en cuanto tal e independiente de él.

Para Molina la ley divina eterna, necesaria en cuanto a los contenidos de derecho natural es la ley con la que juzga Dios que no debe ser hecho el acto intrínsecamente malo. Por tanto el mal moral es absolutamente ilícito no en virtud de un imperio divino necesario sobreañadido, sino inmediatamente, idénticamente en fuerza de su misma esencia. Recalcar en este planteamiento, la idea de que la obligatoriedad absoluta del derecho natural deriva de la esencia de las cosas. Los principios prácticos fundamentales sólo subsisten supuesto aquel principio especulativo que constituye la base esencial del orden ético: Dios es uno.

Para Molina la bondad moral consiste en la adecuación y conformidad con la recta razón y consiguientemente con la ley de Dios. Por tanto, el mal moral, consistirá en la privación de aquella conformidad con la recta razón y con la ley de Dios, que hubiera debido realizarse por lo contradictorio del acto u omisión moralmente mala.

La noción de mal moral para Molina se identifica adecuadamente con la de mal de culpa, que es una transgresión de la ley y de la voluntad de Dios. Para Molina bien y obligación nacen y se perfeccionan a la vez. Esto quiere decir, que para los contenidos de la ley natural, prescindiendo de toda relación trascendente, se dará ya una malicia moral, a la que tendrá que corresponder una determinada ilicitud.

Dando un paso más en los planteamientos molinistas, podemos afirmar que estos mismos contenidos de la ley natural se consideran en función de las relaciones transcendentales del hombre a Dios, pero en un signo de razón anterior a todo precepto formal divino alcanzando una cualificación moral formal y plena que los haga intrínsecamente buenos o malos en un sentido sustancialmente perfecto (los considera en aquel signo de razón que supone realizados formalmente los preceptos divinos-naturales, es decir, en el único plano posible de total integración del ser moral), y una necesidad dinámica absoluta, que los constituya estricta y propiamente obligatorios.

Para Molina la ley en sentido propio y en toda su generalidad es un imperio racional. Se trata de un acto formalmente intelectivo pero que supone un acto previo de la voluntad de cuya eficacia participa, añadiendo por su parte la virtualidad rectora, que es según la concepción del tomismo estricto, formal e intransferiblemente propia de la razón. Este concepto de ley cerradamente unívoco pudo recibirlo Molina de Domingo Soto y difiere de la concepción de Martins y de Cerqueira, quienes al establecer la noción de ley dejan lugar para un concepto de ley no formalmente preceptiva, que sea aplicable a la realidad de la ley natural, tal como ellos la explican.

Para Molina Dios crea inmediatamente por la libre elección de su voluntad soberana, pero esto de ninguna manera trataría de la intimación autoritativa de una norma obligatoria a un súbdito racional y libre. Ahora bien, la obligatoriedad que es un efecto esencial de la ley, supone la naturaleza racional y libre del súbdito a quien se impone.

Tenemos, pues, que la noción propia de ley eterna según Molina es aplicable solamente al imperio de la razón con que Dios perpetúa a las criaturas el orden moral, tanto el intrínsecamente necesario correspondiente al derecho natural, como aquel que dependiendo en cuanto a su contenido mismo de la ordenación positiva del creador, constituye el derecho divino positivo. Este imperio intelectual supone necesariamente la existencia de un acto previo de la voluntad y se sigue a él ineludiblemente, en el hombre como acto determinado por la moción volitiva misma, y en Dios como un aspecto del infinito Ser, considerado en su virtualidad legisladora. Aspecto que nuestro entendimiento necesita distinguir y relacionar para poder captar de algún modo la plenitud de contenido del acto puro.

La conclusión que se sigue de todo este recorrido de Molina es que la elección de un orden de creación por parte del Supremo Hacedor incluye formalmente la elección de una ley natural. Como el imperio del legislador es en si mismo inaccesible a los súbditos, se hace necesaria una ley oral o escrita, que subsista de algún modo fuera de la mente del legislador. Esta ley externa esta como informada por el imperio interior y lleva en sí la virtualidad directiva y obligatoria que deriva de aquél. Esta doctrina la establece Molina situándose en el punto de mira de la ley positiva humana.

La ley natural no realiza por sí sola un concepto adecuado sino que tiene el carácter de acto externo de la ley eterna imperativa, considerada en cuanto ley de hombres, por consiguiente, es también por necesidad esencial una norma estrictamente preceptiva, que incluye el conocimiento de Dios formalmente y también el precepto de Dios. El precepto, por razón del cual obliga la ley natural, es el precepto de la ley eterna de Dios, que no es intimado y conocido por medio de la ley natural.

Gaspar Gonçalvez en su comentario a las cuestiones "De Lege", en 1577 lo explicaba y redondeaba de la siguiente manera: "Aunque Dios no mandase que no matáramos por propia autoridad al inocente, sin embargo estaríamos obligados a no matarle, porque hacer esto es malo por su misma naturaleza. Por consiguiente semejantes dictámenes no tienen categoría de ley por la relación aun imperio, sino ellos por sí".

Luis de Molina en esta línea sigue admitiendo que los dictámenes de "derecho natural[2]", antecedentemente a todo imperio formal, se impone como categóricamente necesarios frente a la decisión humana y en este sentido como perfectamente obligatorios.

Por tanto, la regla general para distinguir si una cosa pertenece al derecho natural o al derecho positivo es si la naturaleza nace de la naturaleza de la cosa que se manda o se prohíbe, porque es necesario hacerla, como es socorrer al necesitado o porque en sí mala como robar, adulterar, mentir, entonces el mandato o prohibición pertenece al derecho natural. En cambio, si la obligación no nace de la naturaleza de la cosa que se manda o prohíbe, aunque por parte de la cosa haya congruencia y cierta exigencia de que se mande o prohíba, entonces pertenece al derecho positivo.

Este derecho natural por una parte nace de la naturaleza misma de las cosas que están mandadas o prohibidas y por otra parte, la naturaleza del mismo modo que nos dio de una manera intrínseca ciertas virtualidades para conocer a partir de las naturalezas de las cosas mismas las verdades especulativas no sólo de los principios sino también de las conclusiones que de ellas se deducen, así nos dio unas centellitas de luz (ignículos) para conocer a partir de las naturalezas de esas mismas cosas las verdades prácticas, no sólo de los principios, sino también de las conclusiones que de ellos se derivan. De aquí resulta que el derecho natural es aquel que la naturaleza misma nos enseña.

Este derecho natural, en cuanto inmediata y existencialmente inherente a la naturaleza creada del mundo y del hombre es presentando por Molina[3] como bueno de suyo y necesario de suyo. Esta necesidad debe ser de la cosa misma que se concibe como anterior a todo precepto, que se describe con una vinculación absoluta en sentido absoluto, manejándose por tanto, la noción de necesidad moral y el concepto de obligación.

Molina trata de refutar a Gerson[4] que niega según Molina, a la ley natural el carácter de ley divina propiamente dicha, porque la ley natural no es una ley revelada y porque no ordenaría al hombre a un premio y a una pena eterna.

La impugnación moliniana a tal respecto es demostrar que la ley natural es en sentido estricto una ley dada por Dios. La ley moral es formalmente preceptiva y su obligatoriedad se deriva del divino precepto, y que lo mismo su existencia que su carácter propio son o pueden ser suficientemente conocidos con la sola luz de la razón dada por Dios al hombre.

Podemos concluir y deducir que Molina atribuye a la ley natural una fuerza vinculatoria absoluta antecedente a tofo formal precepto y base de la obligatoriedad del precepto mismo. Pero aún con todo esto, el problema de la obligación moral nos sigue cuestionando ¿cuál será el fundamento ontológico de dicha obligación moral?.

Podríamos pensar que si las solas exigencias inmanentes de la naturaleza y de la razón humana constituyen en si mismas un fundamento adecuado de obligatoriedad moral y haciendo el supuesto de la no existencia de Dios, subsistieran la naturaleza y la razón

[2] Aristóteles define el derecho natural como lo que siempre tiene la misma fuerza y no depende de pareceres, es decir, aquello cuya obligación nace de la naturaleza de la cosa a la que se refiere el precepto. Advertimos aquí la notable diferencia con el derecho positivo. Aristóteles define que son de derecho positivo aquellas cosas que inicialmente, antes de ser establecida la ley, es indiferente se hagan de uno u otro modo, pero después de dada la ley no es indiferente porque su obligatoriedad no nace de la naturaleza de la cosa mandada, sino del precepto y voluntad del que manda.

[3] Ver las afirmaciones categóricas de Molina en la Disputa 46 del Tratado quinto De Iustitia: "La ley natural obliga por razón del precepto de la ley eterna". Se trata en la Disputa del concepto más estricto de obligación, considerada como efecto formal de ley-precepto y por consiguiente no se pretende concluir la posibilidad de otra razón previa de vinculación absoluta.

[4] Gersonis de "Vita Spirituali" Lect. 2, c. 5

humana con sus exigencias inmanentes, tendríamos que concluir con Hugo de Groot que esta hipótesis quedaría el fundamento de una obligación ética perfecta de una vinculación moral rigurosa de la voluntad humana por el bien.

Estas sutilizas no empañan el pensamiento de Molina sobre la precisión de que el fundamento ontológico de la obligación moral es Dios mismo, como término de las relaciones trascendentes y esenciales del hombre, como clave de la dimensión originaria de la criatura racional. Fundamento suficiente y necesario, por tanto, de la obligación moral, es Dios siendo, como término de relaciones trascendentes y esenciales al hombre, que constituyen la base misma de su dignidad moral.

Para Molina, si quitamos la relación teológica de la obligatoriedad moral, el bien y el mal morales carecerían de un dinamismo vinculatorio absoluto y no se presentaría como una exigencia categórica frente al arbitrio humano, sino sólo como una norma estática: "Has de hacer esto si quieres obrar conforme al recto orden de tu propia razón". Y sino quieres?. Para Molina basta considerar que Dios existe y que es el principio y fin de todas las cosas para comprender que la bondad y rectitud morales son participaciones de una necesaria bondad subsistente y que los dictámenes de la razón humana no representan una norma autónoma, sino el reflejo de una luz superior, que es en sí misma suprema existencia u absoluta afirmación de sí.

Para Pedro Luis como para Ignacio Martins y para el mismo Molina en sus lecturas De Lege Veteri, la obligación deriva de esencia moral de los objetos y de los actos y queda constituida como una vinculación absoluta en un signo antecedente a la determinación del imperio divino. Pero quizás Pedro Luis va todavía más lejos: La raíz última de la vinculación moral perfecta es ya relativa a Dios y formalmente teológica. Pedro Luis atribuirá al principio de la obligatoriedad del bien una necesidad, una independencia formal de cualquier otra verdad en el plano ontológico.

Para Pedro Luis la relación esencial que liga todas sus partes no es una relación formalmente teológica, así tampoco lo sería la realidad inteligible del deber moral. El teólogo valenciano Pedro Luis, piensa que la obligatoriedad es en todo caso una propiedad objetiva del bien moral necesario y el bien moral es una realidad nouménica metafísicamente ligada a la naturaleza de determinados actos y objetos, es decir, enraizada en el mundo del ser. El pensamiento de Pedro Luis se mueve exclusivamente en el plano del problema noético.

En inmediata continuidad esta Gaspar Gonçalvez con las lecturas de Pedro Luis, que comprenden desde I-2, q. 72 u. 2 hasta el fin del tratado De Legibus I. 2, q. 90-108, en octubre de 1577. Para Gonçalvez como para Ignacio Martins, la ley en su sentido más propio consiste esencial y formalmente en un imperio intelectual que presupone un acto electivo de la voluntad y el dictamen previo de la recta razón. El carácter d eeste imperio racional viene determinado por la naturaleza del acto interno y no depende del modo de su expresión exterior, que podría ser en ocasiones una proposición en modo indicativo. Ahora bien, nos preguntamos, que si este imperio intelectual pertenece a la esencia de la ley en cuanto tal?.

Para Gonçalvez solo la norma imperativa tiene el carácter de ley propiamente dicha. La ley se define esencialmente como una ordenación estrictamente imperativa. Gonçalvez subraya más que Molina la inseparabilidad formal de las razones de maldad e ilicitud y afirmara expresamente la eficacia vinculatoria absoluta del derecho natural considerado anteriormente al precepto divino. Según Gonçalvez la obligatoriedad de los preceptos naturales no procede de una libre y positiva ordenación de Dios, sino que los preceptos naturales tienen ya plena fuerza de obligar.

Fernando Pérez en la disputa sobre el derecho en general, diseñados en el curso De Restitutione sigue las enseñanzas de Domingo Soto, Para Pérez la ley considerada en toda su generalidad es una ordenación y precepto y la ley eterna es la concepción que Dios, como universal gobernador de todas las cosas, se forma desde la eternidad del orden, disposición y régimen del universo. Esta concepción divina es explicada por Pérez como un "imperio" siendo participada por nosotros mediante la ley natural, que es una luz impresa por Dios en nuestras mentes, como participación de la ley eterna, de la cual se sigue por manera absolutamente espontánea el dictamen de que el bien debe ser abrazado y el mal huido. Este dictamen es un juicio absolutamente inmediato, que se funda en la concepción misma del bien.

Para Pérez, por tanto, la ley natural es participación de la ley eterna materialmente, en cuanto nos notifica aquella norma de conducta que es objeto del imperio divino, pero no formalmente, en cuanto que sea en nosotros una participación inteligible, un conocimiento del divino imperio en cuanto tal. Esta huella de la ley eterna en el ser humano llamada por nosotros ley natural, es realizada en la misma creación de la naturaleza del hombre y es efecto de la ley eterna, que según ya el mismo Domingo Soto, al cual sigue Fernando Pérez, no es una ley dada, sino una ley que da, que imprime.

Para Domingo Soto la ley natural es efecto y participación de la ley eterna, es ley propiamente, a diferencia de las fuerzas físicas y de los instintos, solo en el sentido de ser una dirección racional de la actividad libre, pero no porque consista esencialmente en el conocimiento formal de un imperio divino, que impone el orden moral a las criaturas racionales. Por tanto, la ley natural para Soto es un conocimiento intuitivo inmediato de una necesidad de obrar, es decir, que la ley natural es una norma racional de inmediata evidencia, que expresaría materialmente aquello mismo que es objeto de la ley eterna. Soto atribuye a la ley eterna una causalidad con respecto a todas las demás leyes y una causalidad ejemplar, porque la ley eterna es una luz de las que otras son participaciones.

En cambio, Luis de Cerqueira por lo que se refiere a la esencia de la ley, vuelve de lleno al punto de vista de Martins, distinguiendo radicalmente la razón aplicable a la ley natural de la aplicable a la ley positiva, pero el modo de desarrollar el problema presenta cierta originalidad. Recordamos que Martins comenzaba por suponer que la ley positiva no podía consistir en el juicio prudencial antecedente a la libre elección volitiva y planteaba desde el principio la cuestión del constitutivo formal en relación a los dos únicos actos que podían ser, según el objeto de discusión: la elección de la voluntad y el imperio de la razón.

Cerqueira en cambio, distingue dos cuestiones. La primera es que si la ley en toda su generalidad ¿es formalmente acto de la razón o de la voluntad? Y la segunda, es que si ¿dentro de los actos de la razón consiste la ley esencialmente en el imperio o más bien en el dictamen práctico? Cerqueira sigue el mismo principio que Molina, a saber: que la razón es, que la obligación de hacer o evitar algo, en las cosas que son de derecho natural, nace de la naturaleza misma de los objetos, que tienen una bondad o malicia intrínseca y no de la intención del legislador.

Todo este desarrollo que hemos ido exponiendo de forma sintética siguiendo el material original de textos eborenses encontrado en las carpetas del Archivo de la Compañía de Jesús situado en Alcalá de Henares, en las carpetas de José María Díez-Alegría, nos llevan a algunas reflexiones ilustrativas.

Los maestros eborenses a preguntas tales como: ¿Qué es la ley natural?, ¿Es realidad del sujeto o es un objeto de conocimiento[5]? ¿si es universal o individual? ¿Cómo determinar de una manera precisa el formal constitutivo de la ley natural?

Ante estas preguntas, plantearemos aquí algunas posibles respuestas, en la luz que nace a través de la lectura del estudio de los textos eborenses.

1. En general los maestros eborenses, al abordar este problema se orientan en el sentido de Tomás de Aquino y de Domingo Soto. La ley natural formalmente no es un hábito, sino un juicio o dictamen de la razón humana Pero este juicio viene considerado no en su realidad psicológica puramente contingente, sino más bien en su realidad inteligible, objeto de acto presente o posible conocimiento.

2. Martins pone de relieve que todas las conclusiones que se derivan como tales con certeza de los principios morales necesarios, pertenecen absolutamente al derecho natural y antes de él, Molina, al hablar de la posibilidad de que sea ignorado el derecho natural, clarificaba el contenido de éste en principios y conclusiones y las conclusiones en próximas, intermedias y remotas, dando por supuesto que los mismo los primeros principios que las últimas conclusiones pertenecen propiamente a la ley natural, ya que la distinción de unos y otros se establece exclusivamente desde un punto de vista noético concreto, y no se refiere a la validez intrínseca de las normas consideradas en si mismas, ni a su esencial cognoscibilidad. Y Cerqueira, establece las diversas acepciones en que la ley natural puede tornarse, a saber: a) en cuanto abarca a los juicios o dictámenes de la razón acerca de los primeros principios morales. b) en cuanto abarca los dictámenes sobre las conclusiones que de ellos derivan. c) por los hábitos que inclinan a sentir a los primeros principios morales. d) por la luz misma del entendimiento práctico con el que asistimos a esos mismos principios. Por todo ello, podemos concluir que la ley natural considerada en sentido propio en la mentalidad de los maestros de Évora, abraca la totalidad de las normas morales necesarias inteligibles como tales a la razón humana. De este derecho natural, distinguen los teólogos eborenses el "derecho de gentes"[6].

3. El problema del conocimiento de la ley natural y de la necesidad noética de la misma, Molina lo desarrolla refiriéndose a una evidencia directa y positiva de la obligatoriedad de la ley moral, anterior al conocimiento de la existencia de Dios y por tanto noéticamente independiente de él. Para Molina, siempre que obra el hombre conscientemente contra la recta razón ofende a Dios. Los hombres pueden ignorar, que las cosas que van contra la recta razón desagradan a Dios y suponen que ofenden de hecho a Dios y merecen el fuego eterno. Aquella ignorancia para Molina disminuye la culpa. Esto no exime de ella, pues el concepto mismo moral y jurídico de atenuante implica que la culpa subsiste. Para Molina se da anteriormente al conocimiento positivo de Dios un conocimiento imperfecto de la obligación, que no hay que confundir en modo alguno con una obligación imperfecta. Aquí

[5] Nota del autor: La ley natural, ¿puede ser considerada como objeto de conocimiento, que podría ser o no poseído, pero que en si permanece y guarda siempre su relación transcendental de inteligibilidad que la hace en todo momento ley ideal, eficaz de suyo, de nuestra conducta, aun cuando accidentalmente no llegue a aplicársenos en un momento determinado?

[6] Por ejemplo Molina describe el "Derecho de Gentes" en el Tratado primero De Iustitia, como un derecho positivo directamente variable por voluntad del legislador. El Derecho de Gentes es naturalmente congruente, pero no se deduce necesariamente de la naturaleza de las cosas y por eso requiere una institución positiva para subsistir, como por ejemplo la propiedad privada. Pérez afirmará que el Derecho de Gentes requiere una sanción del consentimiento de los pueblos y Cerqueira planterá que el Derecho de Gentes pertenece absolutamente al derecho humano, por tanto, sus conclusiones deben ser convalidadas por un consentimiento, tácito al menos de todos los pueblos.

hay latentes graves problemas sobre los que hoy día seguimos debatiendo. La cuestión se plantea en relación con el problema del fundamento ontológico de la obligación. La doctrina de Pedro Luis sobre la necesidad noética de la ley natural es que el entendimiento, al juzgar de lo lícito e ilícito, por lo que se refiere a los primeros principios, podrá estar impedido y cesar de considerarlos como ocurre por causa del sueño o de la locura, pero no puede engañarse y errar. En cambio, con respecto a las conclusiones de cualquier género, aun las que se deducen de los principios más generales, puede engañarse y errar, juzgando que es lícito lo que es lícito y al contrario. Pedro Luis admite la posibilidad de ignorancia negativa que puede darse cuando el entendimiento está privado de su plena función por una causa normal o patológica. Los primeros principios son por su claridad tan proporcionados a nuestro entendimiento, que éste no puede disentir de ellos. El plano noético se ensambla con el plano ontológico. Finalmente Fernando Pérez, sobre el problema noético de los principios morales se orientará en el sentido de una inmediata y positiva evidencia. Como conclusión de todo esto, podemos afirmar que los maestros de Évora están concordes, al igual que Luis de Molina, de admitir que la obligatoriedad de la ley natural puede ser conocida positivamente de un modo suficiente en una luz de evidencia inmediata, que resulta de la aprehensión del bien moral y que no requiere el previo conocimiento de la existencia de Dios.

Animal demasiado humano: La influencia de Schopenhauer en la crítica de John Gray al humanismo

The All-Too-Human Animal:
Schopenhauer's Influence in John Gray's Critique of Humanism

Juan David MATEU ALONSO

Universidat de València

david.mateu@uv.es

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.011

Recibido: 27/02/2013
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

El objetivo de este artículo es analizar la crítica de John Gray al humanismo. Este teórico político ha planteado en algunas de sus obras una fuerte crítica no sólo del liberalismo, sino también de la idea de progreso, los proyectos políticos utópicos y el antropocentrismo. En primer lugar, quisiera esbozar una definición provisional de humanismo y analizar cómo reconstruye Gray este concepto. En segunda instancia, habría que desarrollar las principales críticas que Gray lanza a esta corriente de pensamiento. En este sentido, me gustaría exponer sus influencias, en particular, su referencia a Schopenhauer. Por último, y a modo de conclusión, me gustaría hacer un balance de esta crítica y apuntar algunas de sus posibles limitaciones.

Palabras clave: Humanismo, pesimismo, Gray, Schopenhauer.

Abstract:

This paper attempts to analyse John Gray's critique of humanism. This political theorist presents in some of his works a strong criticism not only of liberalism, but also of the idea of progress, Utopianism and anthropocentrism. First, I try to sketch a provisional definition of humanism and analyse how Gray understands this concept. Second, I develop some of the main criticisms that Gray levels against humanism. In doing so I will also clarify his influences, particularly his reference to Schopenhauer. To conclude, I attempt to weigh the merit of his criticisms and point out some of its potential limitations.

Keywords: Humanism, pessimism, Gray, Schopenhauer.

1. Introducción: notas para una definición provisional de humanismo

El debate sobre el humanismo parece haberse convertido en un tema recurrente en la filosofía moderna y contemporánea. Por ejemplo, desde el opúsculo sartreano (*El existencialismo es un humanismo*) y la famosa carta heideggeriana hasta la respuesta finisecular de Sloterdijk y la polémica desatada al respecto con Habermas y otros,[1] la cuestión del humanismo puede servir como un eje axial a partir del cual esbozar un somero mapa de las corrientes actuales de pensamiento. Sin embargo, no es éste mi objetivo. El propósito que quisiera lograr consiste tan sólo en replantear y delimitar el alcance de la crítica al humanismo por parte del teórico político John Gray. El campo de intereses de este autor abarca desde el análisis de la tradición política liberal, a cuya revisión ha dedicado numerosos esfuerzos, hasta la crítica del pensamiento utópico tanto en política como en ciencia, pasando por un análisis de la globalización y también la crítica del humanismo.

Como tarea preliminar quisiera ofrecer un esbozo del concepto de "humanismo", para luego poder contrastar la crítica de Gray sobre este trasfondo. Como tal el concepto de humanismo es de una complejidad apabullante: primero, como corriente de pensamiento puede designar desde el humanismo clásico greco-latino hasta el humanismo renacentista o las corrientes más actuales de humanismo (véase Duque, 2003);[2] segundo, desde un punto de vista semántico contiene diferentes niveles de comprensión como reivindicación de la dignidad humana, filantropía, proceso de secularización desde una óptica filosófico-histórica, concepción del sujeto moderno autónomo o también una teoría de los saberes humanísticos frente a otro tipo de conocimiento. Pero, además, el humanismo no sólo dice algo, sino que lo dice contra alguien, sea la escolástica o cierto dogmatismo.

También puede ocurrir, como en el caso de Heidegger, a saber, que el humanismo sea el blanco de ataque de una meditación metafísica "porque éste [el humanismo] no pone lo suficientemente alto, desde dónde comenzar a poder pensar, la *humanitas* del *homo*".[3] Esta crítica se fundamenta en que el humanismo no está a la altura ontológica de su objeto de reflexión, precisamente por utilizar categorías (como las de sujeto y objeto) que pervertirían la dignidad metafísica de lo humano (el error de presuponer una esencia de éste).

[1] Sloterdijk ha reelaborado el concepto de "antropotécnica" en *Has de cambiar tu vida*, donde continúa el desarrollo de la cuestión sobre el humanismo abierta en *Normas para el parque humano*.

[2] Duque, F., *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2006, pp. 14-15.

[3] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, p. 26.

Algunos autores, como Félix Duque, hacen hincapié en que el humanismo se caracteriza por la auto-referencialidad (el sujeto y el objeto de estudio y reivindicación coinciden: el ser humano) y la exigencia de una instancia superior que sirve de criterio y modelo para el presente (sea el pasado clásico o unos ideales futuros).[4] Sin embargo, aunque esta definición es formal y sirve para aglutinar y revisar un gran abanico de teorías, para mi propósito en este trabajo cabría concretar un poco más el concepto de humanismo.

Así pues, provisionalmente entenderé por humanismo cualquier corriente de pensamiento que [1] conceda una especial dignidad al ser humano sobre otras formas de vida por alguna cualidad específica o instancia superior (la racionalidad, la indeterminación, su origen divino, etc.), que [2] también sostenga (a) un cierto optimismo tanto sobre las capacidades de la especie como sobre el futuro de ésta, es decir, se vincule a una cierta idea de progreso, a la vez que postule (b) una concepción del sujeto centrada en la autonomía y la racionalidad, asimismo [3] que haga referencia a un saber (las humanidades, o la ciencia moderna y la tecnología) o un modelo clásico del pasado que pueda compensar ciertos déficits o incluso enriquecer la vida de esos mismos individuos y, por último, [4] el humanismo podría tener también como objetivo una emancipación o mejora de la vida social y política.

Quizá no todas estas características las cumplan autores o formas de pensar que se denominen humanistas, pero me conformo con que tengan un cierto aire de familia con este esbozo. Mi intención con esta definición es puramente provisional y tan sólo quería destacar diversas facetas del humanismo: la vertiente antropológica, la filosófico-histórica, la subjetiva, la epistemológica y la filosófico-política.

A continuación, quisiera exponer las principales críticas de John Gray al humanismo para en las conclusiones iniciar una reflexión que forzosamente habrá de quedar abierta y a expensas de una mayor elaboración.

2. La crítica de John Gray al humanismo

La cuestión del humanismo aparece en muchas de sus obras, pero especialmente en su libro *Perros de paja*, que arranca ya con una tesis provocadora: la creencia en el control sobre el futuro de la especie humana no es más que la secularización de la creencia cristiana en la salvación.[5]

Esta tesis, que responde al modelo del teorema de la secularización desde una óptica negativa (‘esta idea X tiene un origen religioso y ahora se ha disfrazado de racionalidad’), está acompañada de dos afirmaciones más, una que revela el punto de vista del propio Gray y otra que sirve para fijar el blanco de su crítica: primero, la adopción de un punto de vista “científico crítico” (ya veremos cómo se concreta esta posición), basado en la biología y ciencias afines como la sociobiología, y en segundo lugar, la definición de humanismo que propone Gray como punto de arranque para desarrollar su crítica: “La palabra humanismo puede tener muchos significados, pero para nosotros significa creencia en el progreso. Creer en el progreso es creer que si usamos los nuevos poderes que nos ha dado el creciente conocimiento científico los seres humanos nos podremos liberar de los límites que circunscriben las vidas de otros animales”.[6] En este texto podemos encontrar algunas de las características que antes he expuesto en la definición provisional del humanismo: la idea de progreso (filosofía de la historia), el dominio sobre el futuro de la especie mediante un

[4] Duque, F., *Contra el humanismo*, *op. cit.*, pp. 11-12.
[5] Gray, J., *Perros de paja*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 15.
[6] *Ibid.*, p. 16.

saber especial, en este caso la ciencia y la tecnología, la finalidad emancipatoria, incluso con visos utópicos, vinculada a otro rasgo del humanismo clásico, esto es, la primacía de los seres humanos sobre el resto de los animales.

De este modo, la creencia en el progreso, y en concreto el espíritu utópico (tanto en ciencia como en política), el especismo como prejuicio sobre la mayor dignidad del ser humano sobre el resto de seres vivos y la noción de un sujeto colectivo que tiene dominio de su propio futuro mediante el conocimiento científico-técnico constituyen el núcleo duro del humanismo que quiere criticar Gray. Por ello, abordaré a continuación algunos de estos aspectos en los siguientes apartados: la crítica del especismo, la crítica de la subjetividad y la relectura de la filosofía de Schopenhauer.

a) La emergencia ecológica contra el especismo

Si tenemos que resumir brevemente la tesis de Gray contra el especismo, es decir, el prejuicio o idea que defiende la primacía de los seres humanos sobre el resto de animales, hay que tener en cuenta su perspectiva ecológica influenciada por la hipótesis Gaia de James Lovelock, y la sociobiología de Edward O. Wilson (cabría destacar también la teoría de los ecosistemas y la microbiología de Lynn Margulis).

Empezando por la segunda de las referencias, desde las coordenadas darwinianas la evolución biológica no ha tenido un sentido o propósito, ya que las especies en realidad no serían entidades fijas, sino corrientes genéticas sometidas a alteraciones y variaciones. Sin embargo, el desarrollo de la biotecnología está permitiendo ya una evolución consciente, una selección genética que va más allá de la selección fenotípica de la domesticación animal, lo cual abre un gran abanico de cuestiones y problemas tanto técnicos como éticos. Lo central en este caso es que ese posible control sobre la evolución genética de la humanidad no deja de ser para Gray una ilusión: nuestra capacidad predictiva no está tan desarrollada ni tiene tanto alcance como nuestro conocimiento sobre la estructura genética de nuestras células.

Además, aunque se planteen controles sobre la biotecnología y sus aplicaciones en agricultura, medicina, química industrial, informática, etc., debemos ser escépticos, nos recuerda Gray sobre su efectividad. Pero en modo alguno este autor sostiene una tesis reaccionaria contra la tecnología y sus efectos, sino que adopta una posición escéptica respecto a la capacidad humana de controlarla: el problema no es la tecnología como tal, puesto que ésta, y esta tesis remite a la ecología, no sería un atributo específicamente humano, ya que otras especies desarrollan formas simples de tecnología como cultivos, trampas y complejos nidos. El problema es la confianza en que gracias a ella lograremos una mejora de la humanidad: ésta es una verdad contingente, que ha mostrado tanto su verdad como su falsedad. El humanismo ecológico, según Gray, asumiría que la humanidad tiene el destino en sus manos y que podrá administrar los recursos naturales.

No obstante, esta confianza sería puesta en entredicho por otra de las referencias que utiliza Gray, la hipótesis Gaia de J. Lovelock, según la cual, podríamos concebir el ecosistema planetario como un ser vivo en cuya superficie se habría propagado una especie parasitaria, la humanidad. La presión demográfica humana sobre el planeta (en las condiciones tecnoeconómicas actuales) se asemejaría a una epidemia, de tal modo que la alternativa pasaría por adoptar una perspectiva que ofreciera una imagen de los humanos como una especie que habría de responder a la explosión demográfica con un descenso demográfico. Por tanto, la ciencia biológica no tendría que alimentar la creencia en un progreso centrado en el control tecnológico, sino fomentar una imagen más humilde de

la humanidad y que la equipare a otras especies de cuyas variaciones demográficas y relaciones con el ecosistema podemos aprender para lograr mediante nuestra tecnología no explotar y esquilmar el medio ambiente.

Pero además John Gray es muy escéptico respecto a la posibilidad de un control eugenésico de la especie que pueda fomentar el progreso social. El trabajo sobre el material humano no podría sino reproducir los defectos de la humanidad presente: "Cualquier humanidad de nuevo cuño no hará más que reproducir las deformidades ya conocidas de sus diseñadores".[7]

Pero, si desde los postulados evolucionistas por los que aboga Gray, la evolución consciente es impredecible, ¿cómo podemos asegurar que el futuro de la humanidad repetirá sus actuales defectos? Además, teniendo en cuenta el problema de la inducción del futuro, por mucho que en el pasado se hayan reproducido esas deformidades, ¿estamos legitimados a esperar que éstas sean una constante insoslayable de la especie humana? ¿Hasta qué punto es coherente esta tesis con su defensa de la perspectiva naturalista según la cual las especies como tales no existen y están sometidas al azar evolutivo, puesto que no pueden controlar todos los factores que rigen este proceso? De otro modo: como veremos en lo que sigue, entre su escepticismo (humeano) y su pesimismo (schopenhaueriano) parece que el segundo se impone al primero.

b) La crítica de la subjetividad

Otro de los flancos de ataque al humanismo que Gray abre es la crítica de la noción moderna de sujeto. Desde algunas perspectivas teóricas, el caballo de batalla en la polémica sobre el humanismo es la noción de sujeto que podemos adscribir a los seres humanos y la concepción moderna del sujeto podría definirse a partir de cuatro "*auto*": el individuo dotado de *auto*conciencia, de *auto*nomía moral, de *auto*determinación práctica y de *auto*ridad epistémica (posee capacidades cognoscitivas, por ejemplo, la racionalidad, además de entendimiento, percepción y sensibilidad que le permitirían desarrollar un conocimiento fiable). Estas cuatro características serían coronadas por una concepción fuerte de la identidad del sujeto: a lo largo del desarrollo biográfico e histórico del sujeto habría una conexión directa y sustantiva entre todas sus vivencias.

Justamente, la estrategia de John Gray es atacar algunos de estos elementos de la subjetividad moderna. Me limitaré tan sólo a algunas pinceladas respecto de algunas de ellas.

En lo que concierne a la autoconciencia subjetiva como rasgo propio de la humanidad que la distingue de otras especies, la crítica de Gray es de perfil bajo. Se limita a indicar que la autoconciencia no es tan relevante como podamos pensar en la mayor parte de nuestras vidas; por una parte, la mayoría de las acciones que realizamos en nuestras vidas no están sometidas a una examen autoconsciente, sencillamente las llevamos a cabo, si no inconscientemente, sí sin una reflexión sobre nuestra propia consciencia. Por otra parte, no es sólo que muchas acciones las ejecutamos sin una conciencia clara de llevarlas a cabo, sino que hay algunas acciones que precisamente por su importancia requieren de una concentración consistente en dejar la mente en blanco, en pensar en otra cosa, no en una reflexión autoconsciente sobre la acción que realizamos; hacer lo contrario podría arruinar el propósito de la acción: "La autoconciencia tiene tanto de discapacidad como de capacidad. La pianista más consumada no es la más consciente de sus movimientos

[7] *Ibid.*, p. 38.

mientras toca. El mejor artesano puede no saber siquiera cómo trabaja. Con frecuencia, nos mostramos más habilidosos cuanto menos conscientes de nosotros mismos somos".[8]

Por lo que respecta a la autoridad epistémica, de nuevo la propuesta de Gray puede caracterizarse como deflacionaria o indirecta; no se trata de negar radicalmente la capacidad cognoscitiva de los humanos y menospreciar la potencia de nuestras construcciones científico-técnicas, sino de poner en cuestión la noción fuerte de autoridad en el conocimiento que utilizamos cotidianamente en nuestras vidas. Apoyándose en algunos estudios sobre la teoría de la percepción, Gray aduce que gran parte de la información que adquirimos por medio de la percepción lo hacemos de forma inconsciente o subliminal: la fracción de información que pasaría por el tamiz de la conciencia sería mucho menor que el conjunto de información que tenemos, pero que no adquirimos conscientemente. Además, el sujeto no siempre sería el mejor juez sobre su saber.

En tercer lugar, en lo que se refiere a la autodeterminación práctica (nos proponemos acciones que realizamos de las que nos consideramos la causa agente) y la autonomía moral (como capacidad de dotarse de las normas y principios), Gray ofrece un doble argumento: una vía tradicional, metafísica podríamos decir (inspirada creo en Schopenhauer), y otra contemporánea e inspirada en la neurociencia.

Vayamos al primer argumento crítico: si aceptamos que las acciones dependen del sujeto, suponemos que la acción se sigue de su carácter, es decir, actúa según su forma de ser, de modo que la responsabilidad de la acción se trasladaría a la cuestión de si somos responsables de nuestro modo de ser. Y he aquí el punto de la polémica. ¿Hasta qué punto somos responsables por nuestro modo de ser? La genética, la educación, etc., marcarían unos límites a esa auto-responsabilidad del sujeto y por lo tanto, si no somos responsables de nuestro modo de ser, ¿cómo se nos puede exigir responsabilidad sobre el sentido de nuestras acciones?

La respuesta de Gray es el determinismo más radical. Por mi parte, creo que habría que considerar la responsabilidad como una atribución gradual, con lo que no se elimina la responsabilidad de cada uno sobre el propio modo de ser (ya que la personalidad no puede considerarse inmutable, como reconoce Gray siguiendo a Hume) y además, siguiendo a Schopenhauer,[9] en cualquier caso somos responsables de conocernos bien a nosotros mismos y no ponernos en situaciones que nos superan y en las que se nos pueden exigir responsabilidades que no somos capaces de asumir.

La segunda vía de argumentación contra la autodeterminación tiene que ver con algunas teorías neurológicas contemporáneas, en concreto, la hipótesis del neurólogo Benjamin Libet, según la cual nuestro cerebro inicia las descargas eléctricas conducentes a una acción medio segundo antes de que seamos conscientes de tomar tal decisión. En este sentido, nuestra conciencia tan sólo se limitaría a darle el *placet* a una iniciativa neurobiológica sobre la que no tenemos control consciente. No obstante, esta vía argumentativa ha sido objetada tanto por algunos neurocientíficos como por algunos filósofos de la mente (Dennett) y no quisiera detenerme en su análisis. Me limito a constatar la relevancia del argumento para la crítica de la capacidad de autodeterminación práctica del sujeto.

Finalmente, la crítica de Gray a la noción fuerte de subjetividad atañe al problema de la identidad personal. En este punto recoge la crítica humeana a la concepción cartesiana de la sustancia pensante. Frente a la idea de un sustrato que se mantiene inmutable a lo largo de toda la vida del sujeto, Gray propone una visión más dinámica de la identidad personal, de acuerdo con la cual los contenidos perceptivos, sensitivos, cognitivos y mentales en general

[8] *Ibid.*, p. 69.
[9] Schopenhauer, A., "*Die Welt als Wille und Vorstellung"*, *Werke*, Zürich, Hafmanns Verlag, 1988, I, p. 397.

no son permanentes sino fugaces (lo que choca con el fijismo del carácter según Schopenhauer). Como en otras de sus críticas, Gray combina la referencia a la filosofía clásica (en este caso la noción de la identidad de Hume) con algunas hipótesis científicas que reforzarían su argumentación (el neurobiólogo Francisco Varela).

Así pues, la crítica de la concepción del sujeto apunta sobre todo a una especie de "adelgazamiento" o deflación de esas cuatro características fuertes de autoconciencia, identidad personal, autonomía moral, autodeterminación práctica y autoridad epistémica. Quisiera ahora apuntar algunos detalles de la revisión a que somete Gray a algunos autores de la historia de la filosofía.

c) Para una relectura de Nietzsche y Heidegger: la sombra de Schopenhauer

En su crítica al humanismo, Gray recoge algunas influencias de lo que podría denominarse escepticismo antropológico, posición que pone en duda la distinción específica radical entre los humanos y el resto de los animales. Sin embargo, como he señalado, su argumentación conduce muchas veces del escepticismo moderado (Hume) al pesimismo radical (Schopenhauer) sobre la naturaleza humana.

Por una parte, Gray recoge la concepción humeana de la identidad subjetiva y la fundamentación natural (en la costumbre) de nuestras inducciones sobre el futuro, amén de otras tesis, pero, no obstante, creo que la figura de Schopenhauer es tratada por Gray como el antecedente central en la crítica del humanismo que él propone y lo considera como el primer gran crítico del humanismo.

En el caso de Schopenhauer, la temática del humanismo emerge en la oposición entre optimismo y pesimismo en metafísica. Curiosamente, la única mención del término "humanismo" en la obra schopenhaueriana se produce a propósito de la crítica a Rousseau por su concepción de la bondad original de los seres humanos y su perfectibilidad.[10] Toda esta polémica sobre optimismo y pesimismo se traduce en Schopenhauer no sólo en una perspectiva crítica de la metafísica leibniziana (definiendo el mundo como el peor de los posibles),[11] sino también en una concepción del ser humano en las antípodas de Rousseau («Incluso una mirada imparcial a la naturaleza del ser humano nos enseña que el golpear le es tan natural como el morder a las fieras o el embestir a los astados: es precisamente un animal que golpea [*ein prügelndes Tier*]»),[12] una concepción escéptica de la historia («El progreso es el sueño del siglo XIX como la resurrección de los muertos fue el del siglo X; cada época tiene el suyo»)[13] y una teoría política (véase su actitud ante la revolución liberal de Frankfurt en 1848)[14] que el propio Gray define como liberal reaccionario,[15] todas ellas concepciones en las que Gray parece apoyar parte de sus argumentaciones.

Así pues, Schopenhauer concentraría las tesis que John Gray considera críticas con el humanismo. A partir de estos parámetros, Gray ofrece una reinterpretación de algunos filósofos contemporáneos entre los que quisiera destacar a Nietzsche y a Heidegger, porque la lectura de Gray, lejos de aceptar el tópico del supuesto antihumanismo de ambos, los presenta como adalides precisamente del humanismo.

[10] Schopenhauer, A., "*Die Welt als Wille und Vorstellung"*, *Werke*, Zürich, Hafmanns Verlag, 1988, II, p. 681.
[11] Schopenhauer, A., "*Die Welt als Wille und Vorstellung"*, *Werke*, *op. cit.*, pp. 677-678.
[12] Schopenhauer, A., "*Parerga und Paralipomena"*, *Werke*, Zürich, Hafmanns Verlag, 1988, I, p. 381.
[13] Schopenhauer, A., *Gespräche*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1972, p. 362.
[14] Schopenhauer, A., *Gesammelte Briefe*, Bonn, Bouvier, 1987, p. 242.
[15] Gray, J., *Perros de paja*, *op. cit.*, pp. 49-50.

En su reinterpretación de Nietzsche, Gray apunta tres aspectos que le permitirían esbozar una posición humanista en su obra. En primer lugar, la reivindicación optimista del vitalismo, de la afirmación de la vida con todas sus consecuencias, incluida la crueldad y la negación de la compasión como sentimiento de debilidad. Esta afirmación vitalista estaría cargada de cierto optimismo respecto a la capacidad humana de lidiar con el sufrimiento, de crecer y mejorar gracias a ese incremento de potencia que radicaría en la afirmación de la vida. Este punto me permite pasar al segundo de los aspectos señalados: la esperanza en la superación de la humanidad por un ser literalmente "sobrehumano" o "superhombre", *Übermensch*, noción que parece definirse por contraste con la humanidad actual y que precisamente por ello cabría preguntarse, aduce Gray, si no depende y si no reproduce de otro modo las esperanzas del humanismo clásico en un extremo aún mayor. Además, en tercer lugar, esta sobrehumanidad se daría en un futuro: el problema de la historia, las fases del nihilismo y su posible sentido es una constante en la obra de Nietzsche, tesis que para Gray constituye el núcleo del humanismo en tanto que secularización del cristianismo. La renuncia a encontrar un sentido en la historia, a la suposición de una futura superación o mejora de la humanidad, sería el principal requisito de la crítica al humanismo.

Ahora bien, si el vitalismo optimista, la figura del *Übermensch* y la teoría del nihilismo activo que superará el nihilismo reactivo del presente serían un lastre cristiano y humanista (apréciese la similitud con la lectura de Jaspers sobre Nietzsche y el cristianismo),[16] habría que reconsiderar también hasta qué punto la lectura que Gray hace de Schopenhauer omite los aspectos cristianos del pensamiento de éste (compasión, caridad, etc.) y que podrían lastrar su interpretación.

En cualquier caso, Gray aspira a ofrecer una reinterpretación de algunos críticos del humanismo en la que se muestre que aún están atrapados en los supuestos de éste y los reproducen de forma inconsciente. Su lectura de Heidegger apunta en esta dirección al señalar que su ontología de la existencia humana, pese a aspirar a superar la antropología filosófica, se nutre de supuestos como la distinción entre el mundo abierto de los humanos y el "mundo entorno" (*Umwelt*) de los animales que reproducen el prejuicio sobre la diferencia específica de los humanos.[17] He comentado anteriormente que la crítica de Heidegger al humanismo se basa en la insuficiencia de éste a la hora de valorar la dignidad humana: no es su racionalidad ni su indeterminación (sus posibilidades existenciales) lo que lo dignifica, sino su capacidad de replantearse la cuestión ontológica sobre el ser. Lo más sugerente de la relectura de Gray se refiere a la última época de Heidegger en la que éste entabla diálogo con otras tradiciones de pensamiento en las que el ser humano no ocupa un lugar tan central como en la tradición cristiana y europea; la aspiración a una meditación reflexiva que lograse la serenidad (*Gelassenheit*), como una liberación de lo afectivo y lo mundano, es apreciada por Gray como una especie de retorno de Heidegger a Schopenhauer.[18]

En definitiva, la reinterpretación que Gray ofrece de estos autores de la filosofía contemporánea está muy condicionada por el modelo de Schopenhauer como crítico del humanismo. Además, la tesis del pesimismo antropológico sobre la naturaleza humana, que Gray parece asumir veladamente de Schopenhauer, puede suponer la reproducción en negativo del prejuicio humanista de la perfectibilidad de la humanidad, es decir, la aseveración de la imperfectibilidad del ser humano *tout court*. Por tanto, la estrategia crítica

[16] Jaspers, K., *Nietzsche*. Introducción a la comprensión de su filosofar. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963.

[17] Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, México D.F., FCE, 1971, p. 78.

[18] Gray, J., *Perros de paja*, *op. cit.*, p. 61.

puede volverse en su contra y hacerle recaer en el prejuicio universalizador y fijista que no encaja bien con su perspectiva evolutiva y crítica en biología. Quizá no estuviera de más adoptar una posición más escéptica que no pesimista (pues esto último no está reñido con cierto dogmatismo).

3. Conclusiones y reflexiones finales

Después de ofrecer este recorrido por la crítica al humanismo desde la perspectiva de Gray, y pese a la radicalidad de sus críticas, corre el peligro de verse atrapado en la propia red que quiere lanzar sobre su rival humanista.

En este caso, sus críticas parecen descartar el humanismo en general, pero cabría preguntarse si su planteamiento logra este rechazo total. Esta sospecha está alimentada por la tensión que antes he señalado: el pesimismo antropológico que deja entrever Gray, la sombra schopenhaueriana, si se quiere ver así, presupone una especie de esencia del ser humano, una naturaleza negativa. En este punto, sus críticas pueden adolecer del problema de presuponer una visión de la naturaleza humana para atacar y refutar la concepción del humanismo tradicional: con esto cometería precisamente uno de los defectos que le achacaría a su enemigo, la postulación de una esencia. En cierto modo, también hay que tener en cuenta que el pesimismo puede ser resultado de un cierto desengaño o decepción ante unas expectativas demasiado altas, con lo que sería resultado de un optimismo defraudado.

Sin embargo, Gray es consciente de que el reto del humanismo actual no está sólo en insistir en nuestra naturaleza animal, del ser humano sino además en las posibilidades que nos abre el desarrollo tecnológico para la educación y formación de los humanos.[19] Las consecuencias de ese progreso científico-técnico serían imprevisibles, podría esperarse cualquier cosa: el control sobre la cadena causal no estaría al alcance de la humanidad. Ante esta posibilidad, quizá no se trataría tanto de renunciar al marco conceptual del humanismo, como de replantearlo en nuevos términos. Con el humanismo ocurriría como con la filosofía en general: las críticas que inciden en sus excesos y sus debilidades contribuyen más a su actualización y su fortalecimiento que a su negación. El planteamiento de Gray, por tanto, pese a su intención rompedora y polémica, creo que ofrece más elementos para una nueva formulación de un humanismo escéptico, moderado y crítico que para una refutación definitiva del humanismo en general.

[19] Precisamente el último libro de Gray, *The Immortalization Comission*, trata sobre los intentos pseudocientíficos y místicos de superar el horizonte de la mortalidad en los siglos XIX y XX.

Bibliografía:

Duque, F., *Contra el Humanismo*, Madrid, Abada, 2003.

Gray, J., *Falso amanecer*. Los engaños del capitalismo global, trad. de M. Salomón, Barcelona, Paidós, 2000.

———, *Two Faces of Liberalism,* Cambridge, Polity Press, 2000.

———, *Heresies: Against Progress and Other Illusions,* Londres, Granta Books, 2004.

———, *Perros de paja*. Reflexiones sobre los humanos y otros animales, trad. de A. Santos Mosquera. Barcelona, Paidós, 2008.

———, *Black Mass*. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia, London, Penguin, 2008.

———, *The Immortalization Comission*. Science and the Strange Quest to Cheat Death, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2011.

Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo,* versión de R. Gutiérrez Giradot, Madrid, Taurus, 1970.

———, *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, México, D.F., FCE, 1971.

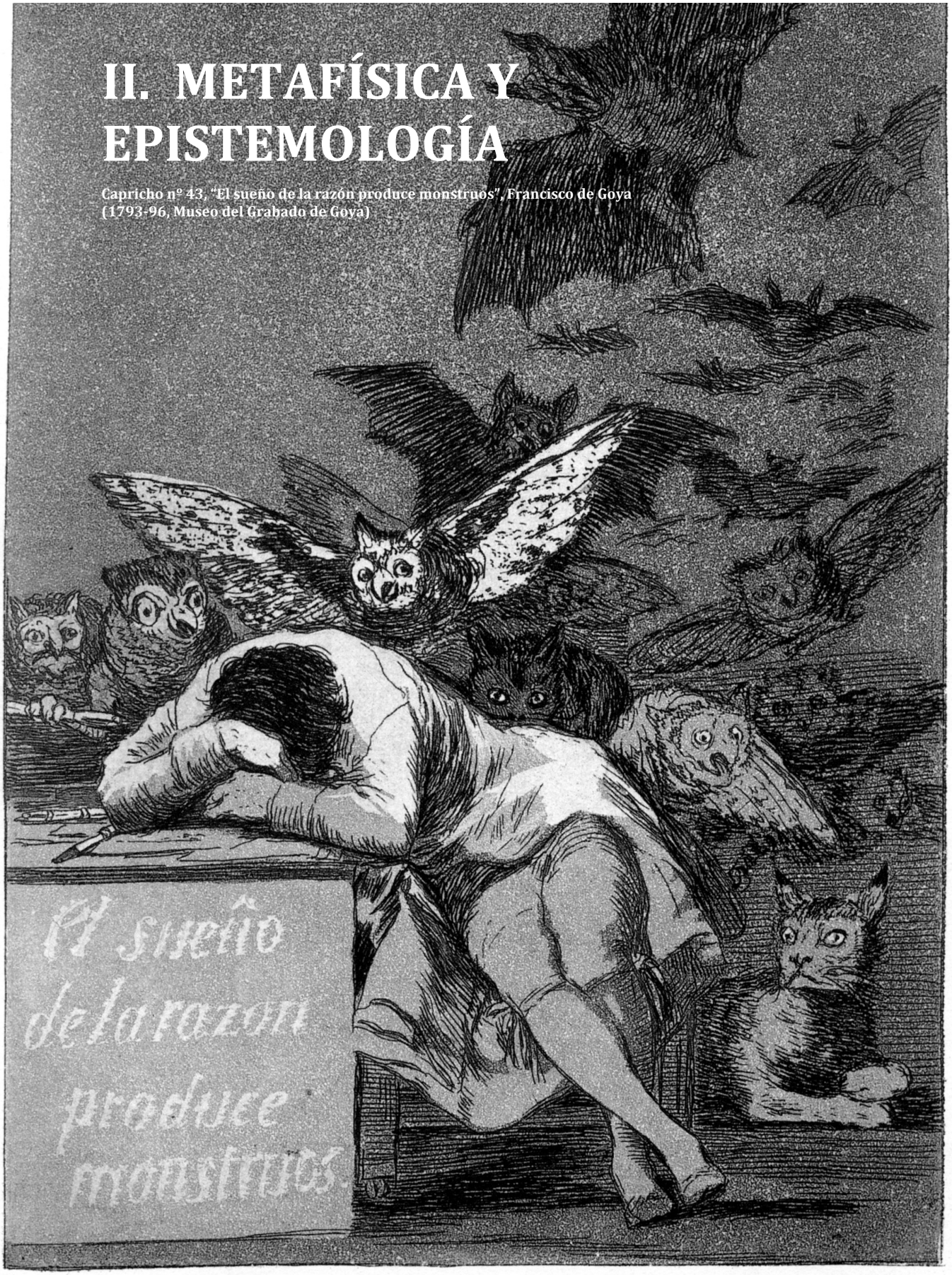
Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Praci de Fdez, Barcelona, Edhasa, 1989.

Schopenhauer, A., *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von L. Lütkehaus, Zürich, Haffmanns Verlag, 1988.

Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, trad. de Teresa Rocha, Madrid, Siruela, 2006.

———, *Has de cambiar tu vida*, trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2012.

II. METAFÍSICA Y EPISTEMOLOGÍA



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

Creer en el mundo, creer en el futuro: Deleuze y la "gran política" del pensamiento

To Believe in the World, To Believe in the Future:
Deleuze and the "Big Policy" of Thought

Julien CANAVERA

Universitat de València

julien.canavera@uv.es

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.012

Recibido: 24/03/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

El propósito del presente trabajo es mostrar en qué medida la afirmación deleuziana de una unidad compleja entre vida y pensamiento implica, no sólo una *crítica* radical de (la filosofía de) la trascendencia –y, a su través, de (la metafísica de) la presencia–, sino también una *clínica* (relativa al pensar, a la sensibilidad, al cuerpo y, por ende, al tiempo) de cuyo desarrollo la "fe" en este mundo (inmanencia), así como la creencia en el porvenir (novación), constituyen las dos principales directrices.

Palabras clave: Deleuze, pensamiento, vida, trascendencia, inmanencia, futuro.

Abstract:

The purpose of this paper is to show how Deleuze's affirmation of a complex unity between life and thought implies not only a *critical* diagnosis of transcendence, its philosophy and its metaphysic of presence, but also a *clinical* remedy for thought, sensibility, the body and, through these, time. From this remedy, "faith" in this world (immanence), as well as belief in the future (innovation), emerge as the two main directives.

Keywords: Deleuze, thought, life, transcendence, immanence, future.

En Deleuze, el pensamiento y la vida (de la cual el Ser es un nombre "de uso preliminar y restringido"[1]) designan las *dos caras indisociables, a la vez que reversibles*, de un solo y el mismo "Absoluto filosófico"[2], llamado "Afuera" o "plano de inmanencia" (*QF*, 45)[3]. Este único plano de realidad existente, en tanto que está animado por un proceso de "vice-dicción"[4] mediante el cual pensamiento y vida –o, lo que *mutatis mutandis* viene a ser lo mismo, "imagen del pensamiento" y "materia del ser"[5]– se relanzan *mutuamente* sin que jamás intervenga resolución fundamental alguna, se presenta asimismo bajo la forma de una *totalidad inacabada*, *fragmentaria*, *"al lado"*; vale decir, de una unidad *abierta* y "compleja" (*N*, 211), que elimina por anticipado cualquier tipo de Uno-Todo concluso (ya sea de partida o de llegada). De esta "forma "moderna" de unidad"[6], opuesta como tal a toda unidad de tipo orgánico o lógico, se dirá que, lejos de operar como un correctivo o una instancia desbordante, surge antes bien en la forma de un nuevo pedazo compuesto aparte, de suerte que el Todo continúa siendo él mismo una parte heterogénea y heteróclita que avecina las demás partes, haciéndolas resonar o comunicar *transversalmente* entre ellas. Pues la transversalidad, en tanto que "se añade" a las partes a las que *agencia*, "no cancela su fragmentación, *la confirma*"[7].

> Estamos en la edad de los objetos parciales, de los ladrillos y de los restos o residuos. […] Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que *al lado*. (*AE*, 47)

En este sentido el todo de lo real nunca está enteramente dado, y no puede estarlo por la sencilla razón de que *siempre se está haciendo*; lo cual es otra manera de decir que "el tiempo", en cuanto señala la "transversal de las transversales"[8] que mantiene y afirma todos

[1] Badiou, A.: *Deleuze. "La clameur de l'Être"*, Paris, Pluriel, 2013, p. 45.
[2] Montebello, P., *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 42.
[3] Para las abreviaturas, véase la bibliografía.
[4] Se trata del proceso por el que los términos, elementos o partes de lo real, lejos de relacionarse dialécticamente en la forma de opositividades fijas y exclusivas ("o bien… o bien…"), "mantienen su constante permutabilidad ("sea… sea…"), como si un término envolviera la potencialidad del otro a través de la distancia que los separa y los inscribe como heterogéneos" (Cf. Sibertin-Blanc, G., *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 38).
[5] Cf. Montebello, P., op. cit., p. 38.
[6] Mengue, P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 127.
[7] Ídem (la bastardilla es nuestra).
[8] Ibíd., pp. 127-128.

los dispares, "es lo que se hace, e incluso aquello que hace que todo se haga"[9]. En ese plano *bifaz*[10] en continuo devenir, que recoge y condensa los vaivenes incesantes entre la vida y el pensamiento, se esboza pues una relación de co-pertenencia a raíz de la cual "un paso en la vida" implica forzosamente "un paso en el pensamiento", y *viceversa*. Como dice Deleuze en clave nietzscheana: "los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir"; y agrega acto seguido: "la vida *activa* el pensamiento y el pensamiento *afirma* la vida" (*N*, 211). La vida, concebida aquí como el "afuera no-exterior" –o, lo que es igual, como el "adentro no-interior"– del pensamiento (*QF*, 62)[11], aparece entonces como la instancia *problemática-problematizante* por antonomasia; y los problemas mismos, como *ramificaciones* (o "propagaciones"[12]) de *una* vida, por definición *impersonal* (*D*, 10), que no cesa de trabajar al pensamiento, exigiéndole en cambio unas creaciones problematizantes que le permitan *intensificarse, incrementarse, exaltarse*. Ajena a toda forma de trascendencia –el "mal metafísico"[13] por antonomasia, según Deleuze–, la vida se desarrolla a sí misma como un movimiento inmanente y complementario de dos tendencias antagónicas. Ni espontáneo, ni mecánico, ni teleológico, el "impulso vital" coincide antes bien con un "movimiento [inseparable] de dos movimientos"[14]: por un lado, la "actualización-diferenciación" que designa el ámbito de *lo ya hecho*, de la *"réalité toute faite"*, o *mitad actual* de lo real; y por otro, la "cristalización" (también llamada "contra-efectuación") que remite a *lo que se hace*, a la *"réalité se faisant"*, o *mitad real-virtual*. Por un lado, pues, el plano de la *Natura naturata* que, paradójicamente, equivale a una "detención del movimiento", a un "giro y cierre del ser vivo sobre sí mismo" (*B*, 109) donde lo viviente, concebido como clausura y reproducción de lo vital y positivamente creado, se actualiza y diferencia en formas concretas; y por otro, el plano de la *Natura naturans* en el cual la estratificación material, orgánica, subjetiva o social, propia de lo viviente, es atravesada por "una poderosa vitalidad no orgánica" (*CC*, 182), que la retoma como totalidad (virtual) siempre abierta a todas y cada una de sus diferenciaciones.

La realidad haciéndose se presenta asimismo como la marca de una *insistencia* o *persistencia* (virtual) que coexiste de forma aberrante con la realidad ya hecha, no siendo ésa otra cosa que la actualización *hic et nunc* de aquélla. Ahora bien, es precisamente a partir de esa "co-presencia"[15], por naturaleza "metaestable" (como diría Simondon), que emergen y se imponen paulatinamente nuevas problemáticas que *violentan el pensamiento*, en la medida en que neutralizan de forma repentina su horizonte de presencia y coherencia relativa. Si un problema nuevo es pues la marca de una diferencia, habrá que decir inversamente de "la diferencia [que] es el único problema" (*DR*, 84). La diferencia, *y no la contradicción*. Ésa no es efectivamente otra cosa que la "imagen invertida" de la diferencia,

[9] Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1950, p. 3.

[10] El plano de inmanencia, a imagen de la sustancia spinozista, es "ontológicamente uno, formalmente diverso" (*SPE*, 56). Esa *bicefalidad*, o "absoluta imposibilidad de disociar univocidad del ser y movimiento intenso de las singularidades", firma en Deleuze "una *metafísica de dos cabezas*" (Cf. Villani, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 47).

[11] El afuera, según un *leitmotiv* deleuziano, no está fuera del pensamiento, es su afuera *no exterior*: "un afuera infinitamente más lejano que cualquier mundo exterior", que toda exterioridad relativa y actual de los datos sensoriales (*IT-C2*, 252). De ahí, a su vez, que esté irremisiblemente ligado a la proximidad de "un adentro más profundo que todo mundo interior", vivencia personal o representación subjetiva (*F*, 128). De lo que se sigue, finalmente, un "contacto inmediato del adentro y del afuera" (*IT-C2*, 291).

[12] Cf. Barroso Ramos, M., *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de la Laguna, Servicio de Publicaciones, 2006, p. 3. Enlace: <ftp://tesis.bbtk.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf>

[13] Villani, A., op. cit., p. 48.

[14] Badiou, A., *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Le Seuil, 1998, pp. 63-64.

[15] Villani, A., op. cit., p. 89.

la manera cómo la diferencia –ese "algo maldito [que] debe expiar" (*DR*, 389)– es *crucificada* sobre los "cuatro brazos" de la representación: lo semejante, lo idéntico, lo opuesto y lo análogo, pues "siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación" (*DR*, 213-214). En pocas palabras, se dirá de "la contradicción" que "no [es] más que una cierta manera de concebir la diferencia, a través de su *reflexión* en una conciencia y para un sujeto"[16]. Tan sólo designa la diferencia en tanto que "reportable a…", pero no la diferencia "en sí misma"[17], o "*en cuanto* diferencia"[18].

> Lo negativo es la imagen de la diferencia, pero su imagen aplastada e invertida, como la vela en el ojo de buey […]. No es la diferencia lo que supone la oposición, sino la oposición lo que supone la diferencia, y lejos de resolverla […], la oposición traiciona y desnaturaliza la diferencia. Decimos no sólo que la diferencia en sí no es "ya" contradicción, sino que no se deja reducir y llevar hasta la contradicción, porque ésta es menos profunda y no más profunda que ella. (*DR*, 94)

Contradicción, negación y oposición, en tanto que conceptos formados para los menesteres de una lógica identitaria y de forma predicativa, son conceptos útiles para la intelección de lo real instituido, pero inservibles en lo que a su continua creación respecta[19]; lo que no es de extrañar si, como hace Bergson, uno tiene en cuenta el hecho de que dichas categorías "son, casi siempre, categorías prácticas y no ontológicas" (*ID*, 35). La diferencia deleuziana, lejos de señalar pues una relación dialéctica de términos contradictorios, describe por el contrario una oposición viviente y móvil que rechaza por anticipado cualquier síntesis reconciliadora y "presentificante" de contrarios, para atañer a un *devenir*; vale decir, a un *pasado-futuro virtual* (Aiôn) cuya esencia, el "tirar en los dos sentidos a la vez" (*LS*, 9), le permite esquivar –y dividir infinitamente– a cada instante la actualidad "del presente que pasa" (Cronos). El devenir constituye en este sentido la expresión de una *para-doja* (literalmente: de un "al lado de" la opinión, la *doxa*, el sentido común); esto es, de una "pasión de pensar" o "pathos de la filosofía" (*DR*, 215, 341), cuyo "principal operador" lógico no es otro que la célebre "disyunción inclusiva"[20]. Ésta –lo veníamos explicando– "no identifica dos contrarios, sino que afirma una distancia como lo que les relaciona en tanto que diferentes", razón por la cual –agrega Deleuze–: "inclusiva, la disyunción no se cierra sobre sus términos, al contrario, es ilimitativa" (*AE*, 83). El uso afirmativo e ilimitativo que hace Deleuze de la disyunción, en la medida en que garantiza la constante permutabilidad de los términos relacionados, adquiere por tanto, y antes que nada, un valor de defensa contra toda fijación identitaria: convierte la *divergencia* y el *descentramiento*, que la síntesis disyuntiva implica en sí misma, en "objeto[s] de afirmación pura" (*SPE*, 58). Así pues,

> …en vez de que un cierto número de predicados queden excluidos de una cosa en virtud de la identidad de su concepto, cada "cosa" se abre al infinito de los predicados por los cuales pasa, al mismo tiempo que pierde su centro, es decir, su identidad como concepto o como yo. La exclusión de los predicados es sustituida por la comunicación de los acontecimientos [o devenires]. (*LS*, 222).

[16] Bouaniche, A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 21.
[17] Cf. *DR*, cap. I.
[18] Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 109.
[19] Cf. Villani, A., op. cit., p. 88.
[20] Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 81.

El movimiento que describe la *diferencia difiriendo* coincide, pues, con una *repetición diferencial-diferenciante*, y no con una repetición de lo mismo y lo idéntico. Para Deleuze, diferir es repetir: "*différence e(s)t répétition*"[21]. Ahora bien, ese (eterno) retorno de "lo absolutamente diferente" constituye precisamente todo lo que escapa al sentido común o *doxa*, así como a su "sublimación racional"[22], la filosofía (en sentido no deleuziano). En ambos casos, donde impera la "Imagen [dogmática] del pensamiento"[23] –y, a su través, el "mundo de la representación", en cuanto *correlato espiritual* de las exigencias sociales "de conservación, adaptación y utilidad" (*NF*, 61)–, la diferencia se encuentra ya siempre reconducida hasta una "diferencia conceptual"; y la repetición, hasta una "diferencia numérica". Para poder pensar la diferencia y la repetición en su verdad, la primera como *disfraz* y la segunda como *desplazamiento*, hace falta retroceder, pues, más acá de la representación y de su correspondiente lógica del reconocimiento. La "puesta entre paréntesis" (en sentido casi fenomenológico) del ejercicio voluntario de las facultades pensantes, suspensión involuntaria provocada por el *encuentro* "fortuito e inevitable" (como diría Proust) del pensamiento con un impensado (el *signo*) que deshace "tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente" (*DR*, 101), constituye por tanto el primer paso, desde todos los puntos de vista ineludible, en la "exploración y conquista del inconsciente" (*SFP*, 36, 40); un inconsciente, sea dicho de una vez, mucho más parecido a una *fábrica* que a un teatro griego. Ahora bien, adentrarse en esa *terra incognita*, donde el sub-jeto deja paso a un "superjeto" (Whitehead), y el objeto a un "objetil" (como "variación continua de la materia" y "desarrollo continuo de la forma" –*PLB*, 30, 31), significa zambullir el pensamiento en las "categorías de la vida" que no son, en última instancia, otra cosa que las actitudes y posturas –por naturaleza *heterogéneas*– del cuerpo (sueño, fatiga, espera, esfuerzos, resistencias, etc.). Parloteamos acerca de la conciencia y sus decretos, de la voluntad y sus efectos; hablamos de los mil medios de mover el cuerpo y las pasiones, pero "no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo" (*SFP*, 27-28).

> El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida. No es que el cuerpo piense, sino que obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida. […] Pensar es aprender lo que puede un cuerpo no pensante, su capacidad, sus actitudes y posturas. (*IT-C2*, 251)

He aquí, pues, que la "fórmula de la inversión filosófica" (del platonismo) consiste en "darse un cuerpo". Pero se trata de "un cuerpo afectivo, intenso, anarquista, que tan sólo comporta polos, zonas, umbrales y gradientes" (*CC*, 182); es decir, de un cuerpo desorganizado, distorsionado, que difiere por completo del organismo (como "régimen de totalización" de los órganos – *DRL*, 43), del cuerpo propio (como "centro estructural y organizativo de la sensibilidad") y de su imagen figurada (como "último avatar del alma, en el que se confunden las exigencias del espiritualismo y del positivismo" – *AE*, 30). Por ello,

[21] Mengue, P., op. cit., p. 169.

[22] La filosofía, como pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador, rechaza, bien es cierto, toda *doxa* particular, pero no deja por ello de conservar lo esencial de la misma: por un lado, *abstrae* la forma del discurso dóxico que siempre subyace al contenido empírico de toda opinión; y por otro, *generaliza* esa forma, es decir, "universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional" (*DR*, 208). Al proceder así, la filosofía no hace en última instancia otra cosa que derivar el derecho (*quid juris*) del hecho (*quid facti*), la condición de lo condicionado. En este sentido se dirá de la filosofía que *calca* el fundamento "a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar" (*LS*, 140), dando lugar de esta manera a "un calco de lo trascendental copiado de lo empírico" (*DR*, 220).

[23] Cf. *DR*, cap. III.

el término "invertir" no señala aquí un simple trastocamiento de las polaridades: no se trata de atribuir ahora al cuerpo una preeminencia sobre el alma; antes bien, la cuestión estriba en destituir el cuerpo organizado en provecho de un "cuerpo-sin-órganos" (CsO), para descubrir "en paralelo" las fuerzas del pensamiento que escapan a la conciencia. Pues tomar el cuerpo por modelo, lejos de conllevar una desvalorización del pensamiento en relación a la extensión, implica algo mucho más importante, a saber, "una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que *lo desconocido del cuerpo*" (*SFP*, 29). Las coordenadas en las que se enmarca asimismo el ejercicio involuntario de las facultades pensantes son –al menos, en un primer momento– las de *lo intensivo*; esto es, de "lo desigual en sí", que lejos de pertenecer al dominio de la cantidad o de la cualidad, determina no obstante su génesis conjunta sin confundirse por ello con su ex-plicación. Del afecto (como elemento intensivo) al pensamiento: "en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. […] siempre es por una [diferencia de] intensidad que adviene el pensamiento" (*DR*, 223).

Las diferencias de potencial encuentran asimismo en el CsO una "superficie [privilegiada] de inscripción"[24]; "lugar" en el que no hay nada ni nadie, ni objeto "completo" ni sujeto "bien acabado" con función asignable, y que tan sólo contiene polos, zonas, ejes, gradientes y umbrales. En este sentido el CsO describe el plano subrepresentativo de los "devenires-", de las individuaciones dobles o "haecceidades"; vale decir, de lo que *no es ni sensible ni inteligible* (= diferencia libre e incoordinada, *fantasma*, *simulacro*) desde el punto de vista de la *concordia facultatum*. Así como "pensar es experimentar" (*F*, 151), asimismo la experimentación de ese algo "distinto-oscuro", que escapa al ejercicio empírico, voluntario o inferior de las facultades (el pensar como representar o reconocer), sumerge inexorablemente al pensador en "el más grave proceso de despersonalización" (*C*, 14), puesto que sólo puede pensar lo absolutamente diferente *deviniendo otro*, y sintiendo así cómo su propio pensamiento, aquello por lo que dice Yo, "se ejerce en él y sobre él, y no por él" (*DR*, 142), conforme a la "paradoja del sentido íntimo" poéticamente formulada por Rimbaud: "Yo es otro". El pensamiento, concluye Deleuze, "lejos de suponer un sujeto, […] tan sólo puede alcanzarse en el momento en que uno pierde la posibilidad de decir YO *(Je)*" (*D*, 102). Ahora bien, no hay *génesis* del pensar ni *devenir-otro* que, al menos inicialmente, no requieran del pensador cierta "paciencia" y no se dirijan a la "larva" que lleva dentro. El pensador debe "hacerse" *paciente*, porque comenzar a pensar no depende de una "decisión premeditada", sino –lo hemos visto– de la "violencia efractiva" de signos encontrados, "[siendo] el azar del encuentro quien garantiza la necesidad de lo que es pensado" (*PS*, 26). Y *larvario*, porque dicha violencia no destituye el "Yo pienso" (como principio subjetivo de colaboración de las facultades para "todo el mundo"), ni la forma de identidad del objeto (como "objetivación formal del cogito" con la que se relacionan armoniosamente las facultades – *FCK*, 34), sin someter el pensamiento *desubjetivado* a "movimientos terribles" que sólo un "casi-sujeto" puede emprender, o más bien soportar.

> Hay movimientos de los que sólo se puede ser paciente, pero el paciente, a su vez, no puede ser más que una larva. […] En este sentido, no es seguro que el pensamiento, tal como constituye el dinamismo propio del sistema filosófico, pueda ser referido, como en el cogito cartesiano, a un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles, que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario. (*DR*, 185)

[24] Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 32.

Tal devenir-otro no remite a una afección (o percepción) ya codificada, real o posible; antes bien, se expresa en la forma de un "un *Yo siento* más profundo", al que Deleuze cualifica como "la emoción verdaderamente primaria que en principio no siente más que intensidades, devenires, pasos" (*AE*, 26). Este "por-sentir" superior desempeña asimismo un papel clave en la génesis y activación del pensar, ya que es siempre de un "afecto no subjetivado", de un "movimiento forzado" –en suma, de unas *fuerzas activas* que ponen el pensar en estado de exterioridad–, que se opera la *transmutación* de la "mayor impotencia del pensamiento" (= estupidez, no-sentido) en la "fuente de su más alto poder" (= problematizar, producir el sentido). Así, de igual manera que no hay crítica radical (entiéndase: de lucha contra la estupidez) que no consista en "sentir de otra manera" (*NF*, 134), tampoco puede haber "otra sensibilidad" que no implique a su vez una auténtica "mutación perceptiva y afectiva"[25] a raíz de la cual las condiciones ordinarias –"humanas, demasiado humanas"– de percepción y afección se vuelven inoperativas, dejando paso a la intrusión-fulguración de un "sensible no-sensible" que no comunica su violencia a las demás facultades sin hacerlas "salir de sus goznes" (*CC*, 44), es decir, sin que cada una de ellas no se vea forzada a no aprehender en el mundo más que el objeto que la concierne exclusivamente a ella (el *sentiendum* para la sensibilidad, el *imaginandum* para la imaginación, el *memorándum* para la memoria, el *cogitandum* para el pensamiento).

> Voluntario e involuntario no designan facultades distintas, sino más bien un ejercicio diferente de las mismas facultades. La percepción, la memoria, la imaginación, la inteligencia, el propio pensamiento tienen sólo un ejercicio contingente mientras se ejercen voluntariamente: entonces lo que percibimos, podríamos perfectamente, recordarlo, imaginarlo, concebirlo; e inversamente. […] Por el contrario, cada vez que una facultad adquiere su forma involuntaria, descubre y alcanza su propio límite, se eleva a un ejercicio trascendente, comprende su propia necesidad como su fuerza irremplazable. Deja de ser intercambiable. […] El ejercicio involuntario es el límite trascendente o la vocación de cada facultad. (*PS*, 182-183)

Empirismo trascendental y *elevación de las facultades a la más alta potencia*: he aquí el "racionalismo superior" de Deleuze[26]. La fulguración del signo (= intensidad, afecto, devenir), en la medida en que coincide con la irrupción repentina de "lo heterogéneo en sí" en el campo de los objetos reconocidos y/o de las significaciones explícitas, conlleva necesariamente la puesta en jaque de la representación, así como la neutralización de las "fuerzas reactivas" de conciencia que bloqueaban el paso de las intensidades. La forma de la identidad (en el concepto) se inclina ante una diferencia libre o "no vinculable a..." (la Idea como "multiplicidad pura"); el fundamento o condición de convergencia, ante la universal desfundamentación (divergencia, disyunción, descentramiento). El sentido común deja paso a la paradoja; y el buen sentido, al doble sentido. El órgano del reconocimiento es sustituido por el poder inhumano (o "semidivino", como diría Bergson) de crear problemas; y la dirección para prever, por la creencia en un porvenir no-anticipable (en el sentido en que Deleuze reinterpreta el *amor fati* nietzscheano como capacidad de igualarse al acontecimiento deseando la parte no-actualizada o novedad que en él se halla envuelta, enrollada). La *lógica del sentido* empieza asimismo con una *lógica de la sensación*, en el sentido en que el signo es a la Idea-problema lo que la intensidad es al signo, a saber: el vector y soporte a defecto del cual jamás las facultades del alma podrían elevarse a su uso superior o trascendente, ejercicio cuyas dos alas son respectivamente la *invención*

[25] Cf. Zourabichvili, F., "Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)" en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Santiago de Cali, Sé Cauto, 2002, pp. 141, 143.

[26] Cf. Villani, A., "Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze", *Noesis*, 2003, nº 5, p. 215.

problematizante, como instauración de una "nueva imagen del pensamiento", que "le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás" (*B*, 12), y la *creación conceptual* que destituye el uso representativo del concepto fijado, desprovisto de toda fuerza, ceñido a una simple función de denotación, en provecho de un uso subrepresentativo e intensivo que lo convierte en una herramienta de *intercepción*[27] y captura del sentido así producido.

> …la filosofía definida como creación de conceptos implica una presuposición que se diferencia de ella, y que no obstante le es inseparable. La filosofía es a la vez creación de concepto e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración. […] Hacen falta ambas cosas, crear los conceptos e instaurar el plano, como son necesarias dos alas o dos aletas. (*QF*, 45)

Ahora bien, conforme al criterio enunciado en *Lógica del sentido* según el cual "el genio de una filosofía se mide, en primer lugar, por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos" (*LS*, 15), resulta que no hay ningún reparto original de las palabras y las cosas que no implique a su vez una resistencia a ese "tiempo cardinal" que tiene como contenido el presente de la acción (*Habitus*), y como figura, el pasado de la reminiscencia (*Mnemosine*). "Engendrar "pensamiento" en el pensamiento" no sólo presupone, pues, la suspensión del *Sujeto fijo* y, a su través, de la esfera de actualidad y presencia en la que ése opera; también conlleva una auténtica "epidemia de subjetividad"[28] que coincide con la apertura de ese dominio impersonal y pre-subjetivo de las "síntesis pasivas" del tiempo donde la del porvenir en tanto tal (también llamado "Eterno Retorno") priva al presente-agente y al pasado-condición de su autonomía, a la vez que los convierte en dimensiones subalternas de una temporalidad ordinal donde el *futuro inanticipable* (*Tanatos*) tiene ahora el primado. El eterno retorno se presenta en este sentido como la repetición regia de la cual el *deseo-máquina* (la "voluntad de poder", diría Nietzsche) es el motor. Del encuentro con el signo nace efectivamente una voluntad (o un "se quiere") impersonal, que al tiempo que reclama su propio retorno, involucra el pensamiento en un *aprendizaje* que constituye un auténtico "juego de muerte para todo sujeto bien constituido"[29]. El deseo, como alegría de aprender, "carece [efectivamente] de sujeto fijo"; inversamente, "no hay más sujeto fijo que por la represión" del deseo (*AE*, 34). En este sentido, *las formas de pensar están inmediatamente ligadas a un determinado estado (social) del deseo*. Por ello, contra el "ejercicio reglado y codificado de una voluntad "separada de lo que puede""[30] (o, si se prefiere, contra la *edipización forzada* del deseo) hay que realzar su inmediata "coextensividad" con el campo social ("sólo hay el deseo y lo social, y nada más" – *AE*, 36), de tal suerte que "si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad" (*AE*, 33).

La *esquizofrenia*, entendida aquí como el procesamiento de esa "energía libre y no ligada" (*LS*, 142), no sólo designa pues el uso trascendente de las facultades (sensibilidad, imaginación, memoria, entendimiento, sociabilidad, etc.), sino que evidencia también el carácter *à la lettre* creador del *pensar intenso*, en el mismo sentido en que Nietzsche se refería a los "pensamientos altos" como "fragmentos de la realidad". Pensar, del mismo modo que desear, significa crear realidades nuevas, relaciones inauditas, perspectivas hasta entonces insospechadas. Ahora bien, no hay creación alguna que no tenga por horizonte temporal el porvenir en cuanto tal, que no el futuro de la anticipación. Así como Nietzsche

[27] Cf. Villani, A., *La guêpe et l'orchidée* cit., p. 107: el "*intercepto* como nuevo sentido del *concepto*…".
[28] *Ibíd.*, p. 81.
[29] Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 74.
[30] Cf. Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 16.

anhelaba "actuar contra el tiempo, y de este modo sobre el tiempo, a favor (lo espero) de un tiempo venidero"[31]; asimismo puede Deleuze, al retomar esa fórmula por cuenta propia, enunciar la tarea ética que, a sus ojos, incumbe hoy al pensamiento: *pensar problemáticamente* consiste en "producir el sentido" (*LS*, 100); ahora bien, no se puede producir el sentido sin "actuar contra el presente, y de este modo sobre el pasado, a favor (lo espero) de un porvenir" (*QF*, 113). Por eso, el futuro como modo temporal original está ligado a las condiciones de emergencia de un acto de pensar –no sin razón hacía Deleuze anticipadamente suya la regla bergsoniana según la cual hay que "plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que del espacio" (*B*, 28). En efecto, pensar –de igual manera que desear– depende, a fin de cuentas, de la posibilidad de afirmar, *aquí y ahora*, el futuro como tal, y de vivir de alguna manera, en *este* mundo, lo invivible. Creencia en el mundo, creencia en el futuro: ésos son, pues, los dos aspectos indisociables de la "gran política" deleuziana.

Bibliografía:

Badiou, A., *Deleuze. "La clameur de l'Être"*, Paris, Pluriel, 2013.

— *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Le Seuil, 1998.

Barroso Ramos, M., *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Universidad de la Laguna, Servicio de Publicaciones, 2006. Enlace: <ftp://tesis.bbtk.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf>

Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1950.

Bouaniche, A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007.

Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1996 (*ES*).

— *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971 (*NF*).

— *La filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2007 (*FCK*).

— *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995 (*PS*).

— *Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1974 (*N*).

— *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987 (*B*).

— *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968 (*SPE*).

— *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 (*DR*).

— *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral, 1970 (*LS*).

— *El Anti Edipo* (con Guattari, F.), Barcelona, Paidós, 2004 (*AE*).

— *Diálogos* (con Parnet, C.), Valencia, Pre-Textos, 1980 (*D*).

— *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009 (*SFP*).

— *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1987 (*IT-C2*).

— *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987 (*F*).

— *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989 (*PLB*).

— *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1995 (*C*).

— *¿Qué es la filosofía?* (con Guattari, F.), Barcelona, Anagrama, 1997 (*QF*).

— *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996 (*CC*).

— *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005 (*ID*).

[31] Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, Prólogo.

— *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, 2007 (*DRL*).

Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Mengue, P., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.

Montebello, P., *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.

Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

Sibertin-Blanc, G., *Deleuze y el Antiedipo. La producción del deseo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

Villani, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.

— "Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze", *Noesis*, nº 5, 2003, pp. 203-216.

Zourabichvili, F., Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004.

— *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

— "Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)" en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Santiago de Cali, Sé Cauto, 2002, pp. 137-150.

La mentira como principio epistemológico

The Lie as Epistemological Principle

Alberto FERRER GARCÍA

Universidad de Valencia

ferrergarcia.alberto@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.013

Recibido: 28/02/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

La gestión de la existencia pasa por el empleo del mentir como herramienta clave en el uso cotidiano. La "utilidad" que de ello extrae el hombre es de una enorme variedad. Ha sido largo el tiempo en que la mentira ha quedado reducida a un mero problema moral, pero la verdadera cuestión por el mentir estriba en su estatus ontológico. Mentir –más concretamente: mentirse– es un modo de gestionar la peculiar existencia que nos ha sido dada.

Palabras Clave: Realidad, existencia, vida, verdad, autoengaño.

Abstract:

Managing existence requires the use of lying as a key tool in everyday life. The usefulness that one extracts from it varies greatly in scope. Lying has long been regelated to a mere problem of morality, but the true question of lying resides in its ontological status. Deception –self-deception first and foremost– is a way of managing the peculiar existence given to us.

Keywords: Reality, existence, life, truth, self-deception.

1. Advertencias preliminares

En lo que sigue he tenido constantemente presente aquel comentario proferido por Oscar Wilde respecto a uno de sus distintivos interlocutores: "como todos los que intentan agotar un tema, agotaba él a sus oyentes"[1]. Así, reducida mi pretensión de exhaustividad, he creído conveniente no desarrollar en exceso el tema que se plantea sino más bien centrarme sintéticamente en las partes esenciales del mismo; comenzando por suprimir cualquier tipo de *introducción* o *prólogo*, reduciendo todo ello a un par de *advertencias*:

Primera. Lo que sigue ni está concluso ni pretende conclusión alguna. El autor lo ofrece, sencillamente, como una serie de directrices capaces de sacudir el *pensamiento*. Tal ensayo surge del hallazgo, en un arrinconado cuaderno, de una serie de notas y referencias –a propósito del tema que da título al escrito– que habían permanecido aparcadas y ahora pretendían resurgir bajo una *forma* a la que se niegan: me es inevitable la apertura de nuevos y múltiples frentes cada vez que repaso o releo los textos y obras que a continuación se presentan. El tema queda pues, como la vida –que es también parte de él–, abierto a *novedades*, *originalidades* y *espontaneidades* que, muy probablemente, reconduzcan el asunto hasta parajes que por el momento ni tan si quiera somos capaces de vislumbrar.

Segunda. Los problemas de la *metafísica* a menudo se *confunden* –en el sentido noble del término "*confundere*": *fundir con*– con los problemas propios, específicos, de la *filosofía*. Este ensayo versa explícitamente acerca de uno de estos problemas, a saber, el de la *mentira* como problema fundamental de la metafísica –de manera indirecta, pero palpable, queda la *verdad* como telón de fondo y premisa sin la cual andaríamos dando palos de ciego al transitar por tal asunto. La pregunta inmediata sería: ¿por qué ocuparnos de éste y no de uno de los problemas que se entienden más *clásicos* –vgr. la propia "verdad" *en sí*? El problema de la mentira se nos presenta con una relevancia superior por su directa incumbencia; pocas cuestiones nos afectan de un modo más directo y con una mayor frecuencia que el engaño y la mentira. De ahí la notable preeminencia que, consideramos, tienen estas notas *pseudológicas*, "no, por cierto, desde el punto de vista moral, […] sino desde el belvedere del ser en cuanto tal"[2].

[1] Wilde, O., "El retrato de Dorian Gray", en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 115.

[2] García Bacca, J. D, "La mala fe y la mentira, según J. P. Sartre", *Revista Nacional de Cultura*, nº 63, Caracas, 1947, p. 97.

2. Mentir y vivir; vivir y mentir

Nichts ist so schwer, als sich nicht betrügen
L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen* [3]

Han sido múltiples las definiciones que han tratado de sosegar el anhelo por hallar la caracterización más profunda de nuestro ser *hombre* –entre las que destaca, por clásica, aquella de "animal racional"; desconociendo –o, cuanto menos, postergando– una categoría sustancial del hombre, *vivida* como su realidad radical –por ser pareja a su propia existencia–, que nos permitirá referirnos a éste como el ζώων *seipsiengañador*. No nos atoraremos en proclamar con el salmista: *omnis homo mendax*[4]; añadiremos: es más, todos *se* mienten. Somos los únicos seres que *nos* engañamos; el ser humano es el único capaz de *hacerse ilusiones*. No hay quien crea con mayor fuerza nuestras propias mentiras que nosotros mismos. Eso sí, todo ello, con la consecuente imposición de la más profunda de las ignorancias. Sin *poner* ignorancia de por medio no *me* engaño, si no me engaño no logro *vivir*. Vivir es pues *ignorar* "*la vida*".

> Y a la postre ese hombre cándido e infantil se encuentra rodeado de engaños, viviendo bajo el mismo techo que una cualquiera, sin saber que lo que él llama su hogar está edificado sobre una mentira[5].

Reside(*imos*) en la mentira; la convierte en lo más propio de sí, *su hogar*. Es para él compartir íntimo y cotidiano. Mentir *día a día*, cuasi por *necesidad*, por mera costumbre –esa costumbre que "es en verdad […] violenta y traidora maestra de escuela. Poco a poco, a la chita callando, nos pone encima la bota de su autoridad; mas con este suave y humilde principio, al haberla asentado y plantado con la ayuda del tiempo, nos descubre de pronto un furioso y tiránico rostro, contra el que ya no tenemos ni siquiera la posibilidad de alzar los ojos"[6].

Es la mentira de ese pobre *hombre cándido e infantil* una *mentira vital* la cual *es algo así como un principio estimulante*[7]. Una necesidad para poder seguir viviendo; un estimulo para la acción vital cual pócima que *sana* las insuficiencias de la vida. Una vida que se nos hace realmente difícil vivirla. Una vida harto espinosa que roza el limite de lo *insoportable.* Es para ello precisamente para lo que se generan las ficciones y surgen las mentiras: para poder hacer *el yugo más llevadero y la carga ligera*[8]; pues "tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos ("No se puede prescindir de las muletas", nos ha dicho Theodor Fontane)[9]".

[3] Wittgenstein, L., *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 71.
[4] Ps. 115, 2. * Empleo la numeración de la Vulgata Clementina.
[5] Ibsen, Henrik J., *Vildanden*, Act. 1, trad. de Mario Parajón, Madrid, Cátedra, 1999, p. 117.
[6] Montaigne, M. de, *Essais*, XXIII, trad. de Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 2003, p. 149.
[7] Cf. Ibsen, Henrik J., op. cit., Act. 5.
[8] Mt. 11, 30. En la mencionada cita Jesús se ofrece cual soporte para descanso de los trabajos y cargas que el hombre, por sí solo, no es capaz de sobrellevar. El papel que desempeñan las creencias religiosas cual lenitivos o muletas para hacer *más llevadera* la existencia daría lugar a otro recurrente estudio.
[9] Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur,* II, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, en *Obras Completas,* vol. VIII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, p. 3024.

La apreciación de Sigmund Freud nos arroja una luz aterradora: No es que la vida –en sí y por sí (que también…)– sea insoportable, es que –además, para más *inri– nos la han hecho* insoportable; *tal como nos ha sido impuesta* nos resulta difícilmente llevadera. Las cosas son tal cual son –"así es la vida", suele decirse–, bien; mas pudieran ser de otra manera. El caso es que la vigente estructuración de nuestra cultura y sociedad nos hace encontrar poco de gratificante en nuestras vidas. Hemos sido arrojados al mundo siendo nuestra única dote un pesado fardo de difícil gestión; nos topamos con una costosa *carga*[10] de pesares a la cual debemos –si queremos seguir manteniéndonos en esa vida que nos ha sido impuesta– dotar de una forma pasadera –so pena de trivialidad–, digerible[11], en los límites de lo tolerable: "La vida cotidiana tiene como finalidad básica el hacer que no surja semejante angustia, que andemos distraídos en las cosas […] y procurar huir […] para que no nos asalte el temor y el temblor por nuestra facticidad […]. Todo es huir de la ontología, del ser que somos"[12]. Tratar de hacer *vivible* la propia vida –no es otra la tarea radical del ser humano; aún cuando nazcamos arrojados, por pura y peculiar *naturaleza,* al más hondo de los sufrimientos: "El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula"[13].

Tratar de tornar soportable la *insoportabilidad* de la vida es contranatural. Ser conscientes de la *pureza* de la vida es conciencia real o agónica –*sentimiento trágico*. Una vida en la que nos encontramos, a la cual deberemos hacer frente y de la que, paradójicamente, una vez en ella, no querremos marcharnos jamás; mas ésta, tarde o temprano –más pronto que tarde–, terminará con nosotros. Mientras tanto "*unaqueaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*"[14]. Cada hombre, desde su nacimiento, desea seguir siendo eternamente hombre; nadie anhela morirse –es esa nuestra esencia natural. Nuestro ser se haya en una perpetúa hambre de inmortalidad: "*conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*"[15]. Se trata de un "principio de continuidad en el tiempo"[16] similar a la primera *lex motus* newtoniana –"*corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare*"[17]; "una ley de inercia anímica, de inercia entitativa, en virtud de la cual todo ser, por el hecho de ser, y dejado a sí mismo, tiende a permanecer indefinidamente, a conservarse"[18]. El *muero porque no muero* de Santa Teresa no es sino apetito de vida real, de perseverancia en la vida eterna; gozo *sin fin* de la vida plena. Jamás desearíamos, es más, ni tan siquiera alcanzamos a imaginar, *vivir* el día en que se agote nuestra existencia; ese preciso instante en que, tras toda una vida, dejemos sencillamente de ser: "No quiero morirme, no, no

[10] "*Daß es ist und zu sein hat*", dice Heidegger (*Sein und Zeit*, § 29, p. 134).

[11] Sobre la necesidad de la sana digestión –mental y vital– de lo real nos exhorta García Bacca: "Nadie se haga la ilusión de que pueda tratárselas con la realidad mano a mano, […] hacer ciencia pura; la vida mental no soporta la verdad pura y simple, como el estómago no puede digerir el agua químicamente pura. Todo tiene que poseer su provisión peculiar de *vitaminas*: intelectuales o no, de otro modo no es vitalmente asimilable" (García Bacca, J. D., *Introducción literaria a la filosofía*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964, p. 28).

[12] García Bacca, J. D., *Existencialismo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p. 211.

[13] Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, p. 155.

[14] Spinoza, B. de, *Ethic.*, p. III, prop. 6.

[15] *Ibid.,* p. III, prop. 8.

[16] Unamuno, M. de, op. cit., p. 14.

[17] Newton, I., *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica,* lex I.

[18] García Bacca, J. D., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* Barcelona, Anthropos, 1990, p. 101.

quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia"[19].

Ahora nos hacemos cargo, con terrible claridad, de la conciencia agónica, real, que origina *sentir verdaderamente la vida*. Una agonía que nos lleva a conformarnos necesariamente "una vida paralela donde refugiarnos contra la adversidad, que vuelve natural lo extraordinario y extraordinario lo natural, disipa el caos, embellece lo feo, eterniza el instante y torna la muerte un espectáculo pasajero"[20].

> El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño […] la escenificación ante los demás y ante uno mismo […] es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños[21].

Nuestra angustia nos lleva a generar categorías inexistentes. Necesitamos conocer –inventar–, por ejemplo, la existencia del bien y del mal, para así hacernos fuertes en el bando de los buenos. Precisamos de las ficciones, de esa paralela y artificial vida; pues las verdades nos ofenden en la medida en que dejan la crueldad de lo real al descubierto –algo insufrible para nosotros, pobladores sentimentales del universo. Todo hombre anda, como parecerá obvio, hostilmente predispuesto contra "las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos"[22], prefiere que le engañen, *engañarse*; prefiere *idealizar* su vida: "El hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fueran verdades […]. El intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin *causar daño*"[23].

Nietzsche, sagaz maestro de la sospecha, cierra su *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* distinguiendo dos tipos de hombre: el intuitivo –*intuitive Mensch*– y el racional –*vernünftige Mensch*. En el *hombre racional* –"obra maestra del fingimiento"[24]– la lógica terminó negando la propia vida al no lograr desprenderse de las ilusorias creencias, no siendo capaz de asumir y soportar aquella vida fuera de los límites de la moral –no otra cosa pretendemos con estas líneas: hacer transgredir al engaño todo confín axiológico. "La pretensión barroca de "no querer ver" la caducidad y la fealdad de la realidad se convierte aquí en un posible estilo de vida"[25]. En cambio, el *hombre intuitivo* –obra maestra de la sensibilidad– se lanza de lleno a la vida, firme en sus valores, mas consciente de la fragilidad de los mismos; y, por ello, con una eterna apertura al cambio, sin miedo alguno a *pensar inventivamente*, con el único convencimiento de una coherencia propia, que sólo en cuanto coherencia debe ser juzgada. Él es el "instante de la sombra más

[19] Unamuno, M. de, op. cit., p. 41.
[20] Vargas Llosa, M., "Elogio de la lectura y la ficción", Discurso Nobel, 7 de diciembre de 2010.
[21] Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne,* 1, trad. de Luis M. Valdés. Madrid, Tecnos, 2008, pp. 18-19.
[22] *Ibid.*, p. 21.
[23] *Ibid.*, 2, p. 35.
[24] *Ibid.*, p. 37.
[25] Bettetini, M., *Breve historia de la mentira*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 83.

corta; [el] final del error más largo; [el] punto culminante de la humanidad"[26]. Es la *transustanciación*[27] de león en niño, última transformación del espíritu del hombre –*der Übermensch*– que, por asimilación *real de verdad*, está "seguro de que, aunque el mundo exterior […] se repitiera infinitas veces, siempre tendría inventiva para presentar ante el mundo físico, siempre el mismo, nuevos valores. […] La vida es de suyo tan rica que no se agotará en su potencia de invención por mucho que se repita monótonamente el mundo físico. Por esto el superhombre supera y vence lo físico"[28]. De cualquier modo, tal disyuntiva entre ambos tipos de hombres, bien pudiera resumirse en la que lleva camino de convertirse en clásica sentencia:

> Se ha dividido de muchas maneras a la humanidad: en buenos-malos, feos-bellos, circuncisos-incircuncisos, católicos-protestantes, fieles-infieles… Pero, para mí, y ésta es la cuestión, se divide en dos: los que no pueden aguantarse la ignorancia y quienes pueden aguantarla. Los primeros tienen que rellenarla con mitos, dogmas, teologías, ritos[29]

Recapitulemos: El hombre se encuentra arrojado a una realidad, a una vida, que no parece satisfacerle, y por naturaleza, trata de transformar esa vida; "ser distinto de lo que se es ha sido la aspiración humana por excelencia"[30]. Es aquí donde las ficciones vienen a colmar –o, al menos, a intentarlo– ese apetito natural de inconformidad, tratando de imponer orden en el caos vital. "La ficción ["sucedáneo transitorio de la vida"[31]] nos completa, a nosotros, seres mutilados a quienes ha sido impuesta la atroz dicotomía de tener una sola vida y los deseos y fantasías de desear mil"[32], empobreciendo ello nuestra existencia aún cuando todas nuestras necesidades más básicas se hallen satisfechas. "La vida real, la vida verdadera, nunca ha sido ni será bastante para colmar los deseos humanos"[33], de ahí que nos veamos necesitados de recurrir a las ficciones y las mentiras, las ilusiones, el cine o la propia literatura, con el fin de tratar de compensar así nuestra trágica condición humana: aquella cuyo anhelo es infinitamente mayor que aquello que podrá alcanzar nunca.

Y así terminamos por pasarnos la vida entera *haciéndonos ilusiones* –una sutil forma de expresar que nos pasemos engañándonos la mayor parte de nuestra existencia; pues, como acertadamente nos señala José Gaos, "el hacerse ilusiones es una manera de engañarse a sí mismo"[34]. Unas ilusiones –fieles compañeras en el arduo camino de la existencia– que desempeñan en nuestras vidas un papel primordial en la medida en que "el hombre es […] un ser singularísimo entre todos los seres: su ser es su vida, y ésta consiste muy esencialmente en pasar de la edad del hacerse ilusiones, o en que no se tiene el sentido de la realidad, a la edad del sentido de la realidad, a la madurez con sus ideales"[35]. Así el salto a

[26] Nietzsche, F., *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde,* § 6, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 52.
[27] Entiendo aquí por transustanciar "asimilar, digerir, absorber real y verdaderamente algo, sin aniquilación alguna de realidad, ni en asimilado ni en asimilante, con eliminación y desecho de lo inasimilable" (García Bacca, J. D., *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 15).
[28] García Bacca, J. D., "Nietzsche (1844-1900)", *Ensayos y estudios (II)*, Caracas, Fundación para la Cultura Urbana, 2004, pp. 243-244.
[29] García Bacca, J. D., *Confesiones*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 102.
[30] Vargas Llosa, M., *La verdad de las mentiras,* Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 11.
[31] *Ibid.*, p. 13.
[32] *Ibid.*, p. 11.
[33] *Ibid.*, p. 19.
[34] Gaos, J., "La filosofía en la Universidad", *Obras Completas* (tomo XVI)*,* México, UNAM, 2000, p. 289.
[35] *Ibid.*, p. 291.

la madurez vendrá determinado, según Gaos, por nuestra comprensión de las ilusiones; por el uso vital que hagamos de estas o, si se prefiere, por el salto del *hacerse ilusiones* al *tener ilusiones*.

El *hacerse ilusiones* es propio de una juventud que trata de imaginar la *realidad* con mayor perfección de la que posee –de *engañarse*–, no deseándola de otro modo tal que así: *idealizándola* –la realidad, las cosas, las personas. Mas el engaño, esa *idealización*, suele devenir decepción –tan alto pretendimos llegar que *más dura fue la caída*; aquello que llaman *desilusionarse*: percibir la realidad *tal cual es*, sin *edulcorantes artificiales*. Pero no creamos –advierte Gaos– que la generación de ilusiones es siempre algo negativo, pues en la juventud desempeñan estas un papel fundamental: son una *necesidad vital* en la medida en que los jóvenes todavía no andan listos –no han *madurado* lo suficiente– para vérselas, cara a cara, con lo real. Actúan aquí las ilusiones cual muletas que hacen más llevadero el tránsito por la interminable senda de la existencia, de la cual únicamente el principio han recorrido.

Bien distinto, sin embargo, es el paso en el cual la *maduración* desemboca: enfrentándonos a la realidad, *tête à tête*, adivinando sus imperfecciones y su notoria carencia de ideal, nos negamos a quebrantar la ilusión abandonando nuestros más profundos *ideales*, esos "*proyectos de perfeccionamiento de las realidades aún imperfectas*"[36]. Subrayemos el "*aún*" como esa carencia la cual luchamos por subsanar –recordemos las palabras de Vargas Llosa que nos indicaban que era precisamente esta la función de las ficciones. Nada merecía durante la juventud nuestra lucha, todas nuestras realidades concebidas eran ya perfectas, mas ahora, ya maduros, estas se nos mudan de rostro presentando no pocas imperfecciones que trataremos de subsanar a lo largo de nuestra existencia; y aún cuando ello no garantice en absoluto el éxito jamás abandonaremos nuestras ilusiones, pues ellas son el elixir que alienta nuestra existencia.

Somos ahora, paradójicamente, realistas en nuestro engaño. Quien ose abandonar sus ilusiones condenará su vida a un conformismo que finalmente se tornará insoportable; quien así actúe terminará por dejar de ser hombre, pues, como mencioné al principio de este escrito, es el hombre el único ser que se engaña a sí mismo, que *tiene ilusiones* –diremos ahora–:

> La verdadera superioridad del hombre se expresa en que puede ponerse derecho, *parado*, sobre sus dos pies y levantar sus dos manos del suelo hacia el cielo. Es que del hombre tiran hacia arriba, por decirlo así, *sus* ideales. He recalcado el "sus", porque los ideales son algo característico del hombre, exclusivo de él –lo mismo que el hacerse ilusiones. Ninguno de los seres inferiores al hombre se hace ilusiones ni tiene ideales, pero tampoco ninguno de los seres superiores al hombre[37].

Las rocas no anhelan alcanzar cumbre alguna, los astros no desean lucir con mayor potencia, ni los animales sueñan con modificar el rumbo de sus vidas; tampoco los ángeles sienten la necesidad de *ilusionarse* modificando la realidad, pues contemplan a ésta en su grado sumo y verdadero: Dios, "*en persona*". Es así el *ilusionarse* una exclusiva del hombre; ni tan siquiera los demonios la poseen, y justamente en ello estriba su condena: ¿qué peor castigo que arrebatarnos de nuestras más recónditas ilusiones e inconfesables anhelos? El hombre "es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre"[38], el funambulista de las ilusiones.

[36] *Ibid.*, p. 290.
[37] *Ibid.*, p. 291.
[38] Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, Prólogo, § 4, trad. de Ándres Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983, p. 36.

Ellas –las ilusiones– actúan, en nuestra tullida existencia, de *muletas*; un recurso ajeno a la vida para hacernos llevadera la vida misma, pues, suele decirse, *también de ilusión se vive* –y de ella no podemos prescindir. Incapaces somos de *vivir* –literalmente– sin lenitivos, "los hay quizá de tres especies: distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella"[39]. Son ellas tres poderosísimas estrategias de *soporte*, todas ellas de armónica y cotidiana convivencia[40] –vgr. el vivir "*como si…*", la primera estrategia de las mencionadas, aquella por la cual somos incapaces de alzar la vista frente a la crudeza de nuestra diaria realidad y preferimos, sin dudarlo, volver la vista hacía otro lado desviando nuestro atención –digámoslo más comúnmente: gustamos de *entretenernos*; ¿acaso se nos brinda otra alternativa?

> – Je sais aussi –dit Candide– qu'il faut cultiver notre jardin.
> – Vous avez raison –dit Pangloss–; car, quand l'homme fut mis dans le jardin d'Éden, il y fut mis *ut operaretur eum*, pour qu'il travaillât; ce qui prouve que l'homme n'est pas né pour le repos.
> – Travaillons sans raisonner –dit Martin–; c'est le seul moyen de rendre la vie supportable[41].

Es la distracción, el entretenimiento, –el *sans raisonner– le seul moyen.* Nos aterra el encuentro, en lo más hondo de nuestro ser, con *nosotros mismos* –trataremos siempre de evitarlo, en la medida de lo posible; evitaremos adentrarnos –ni tan siquiera acercarnos– al ser de las cosas, de nuestro más íntimo yo, so pena de arrebatarles su apacible edulcoramiento. Preferimos la "felicidad" de la *ignorancia* a la crudeza de la realidad, de ahí que recurramos con quizá excesiva frecuencia al *ocio* –del que no deriva en *ociosidad*, fuente de no pocos males. "Hazle trabajar *para que no se rebele*[42]"[43], aconseja el *Ecclesiásticus* en el trato con los esclavos; hazle trabajar para que no se percate de lo real y *monte en cólera –se rebele–* ante tal desazón, es el consejo vital en el trato humano. "Otiositas inimica est animae"[44]; sin *distracción* alguna estamos abocados a las garras de la acedía[45] –la oscuridad de la *conciencia agónica* acabará cernida sobre nosotros. Cuando el mundo calla –cuando deja de ser "apariencia", de ser como se nos muestra– es inevitable que nos oigamos y el estruendo resulta insoportable: "*le silence eternel de ces espaces infinis m'effraie*"[46]. El ocioso jamás alcanzará a callar el estridente silencio.

Otro lenitivo –cargado con su consecuente lógica reductiva–, y es el segundo, son *las satisfacciones sustitutivas,* aquellas que usurpan el puesto de *las satisfacciones vitales.* Ya no eres *especial*, confórmate con ser *especialista.* Aquello que no nos da la vida nos lo dará, con terquedad y algo de suerte, nuestro *empleo*, aquella distracción a la que ahora llaman

[39] Freud, S., op. cit., p. 3024.

[40] El mecanismo es triple: distracción, sustitución, insensibilización. Pudiera decirse que incluso, en ocasiones, progresivo; mas no necesariamente, puesto que hay quien práctica todos o sólo alguno de ellos.

[41] Voltaire, *Cándide, ou l'optimisme,* XXX.

[42] Me he permitido la licencia de traducir la frase *rescatando* la crueldad del original hebreo de la corrupción devota posterior cuando traducen: *Hazle trabajar para que no esté ocioso, que la ociosidad enseña muchos vicios* (28-29); dotando al dueño del esclavo de una voluntad de propiciación inexistente.

[43] Si. 33, 28.

[44] Santi Benedicti, *Regula Monachorum,* XLVIII, 1.

[45] El vocablo castellano "acedía", que en sentido figurado significa "*desabrimiento*" –palabra que, también en sentido figurado, sirve para indicar "disgusto" y "desazón interior"–, no traduce más que uno de los muchos componentes de uno de los vicios capitales descritos por los maestros del monacato antiguo. La ἀκηδία (en griego) o *acidia* (en latín) viene a ser una complicada mezcla de tristeza, disgusto, fastidio, pereza, somnolencia, angustia, inestabilidad, desánimo y todavía otros ingredientes por el estilo. Era uno de los enemigos más formidables del monje; y también –como hemos podido comprobar según lo expuesto– de todo hombre.

[46] Pascal, B., *Pensées*, 201.

"terreno profesional". La problemática deviene en la incompatibilidad de tales éxitos: el triunfo en ese *terreno profesional* suele ir acompañado de un fracaso vital estrepitoso; mas si uno acepta con gusto la reducción de sí mismo a *sujeto* de *profesión*, es sin duda ese deleite una *satisfacción sustitutiva* que permite hacer más llevadera la propia existencia.

Los *narcóticos que nos tornan insensibles* ante la vida son el tercero de esos soportes; mas no entendamos "narcóticos" en un sentido meramente metafórico, entendámoslo en su sentido más ceñido: el sujeto de las modernas sociedades es un sujeto *dopado* –literalmente–, sostenido en un perpetuo estado de *amodorramiento*, de embotamiento de la sensibilidad. *L'individu incertain*[47] del profesor de sociología en la Facultad de Medicina de la Sorbona, Alain Ehrenberg, se inscribe precisamente en esta perspectiva, abordando la caracterización del individuo contemporáneo a partir de las técnicas dominantes que utilizamos para *repararlo*: los narcóticos –*Sister morphine et Miss Prozac*– y los medios de comunicación –incapaces de ir más allá de la cosmética de la declaración pública y resignados a ser, en la mayoría de ocasiones, correa de transmisión de las "*fuentes oficiales*". A través del uso de estas *tecnologías del yo*, intencional o no pero sin duda abusivo, definimos al sujeto actual como un estado indefinido, vulnerable, necesitado de apoyo constante para equilibrar una bipolaridad inducida desde el exterior –trabajo, relaciones humanas– por la *sobre-exigencia* continua de actividad eficaz, empática y automotivada. Nunca se había exigido tanto de nosotros y, a su vez, habíamos sido tan frágiles; jamás habíamos sido tan *responsables* –por pura obligación– de nosotros mismos.

La vida se nos ha vuelto inseparable del fármaco, privados de estos estaríamos perdidos. Nuevos mecanismos, nuevas ilusiones *químicas*, de consumo…, todo ello brota por pura necesidad tras haber perdido su eficacia tres clásicas muletas: la educación, la tradición y la religión. Nuestra *educación* –esa educación "*que santifica tantas mentiras*"[48]– adolece de prosélitos que la sustenten; la *tradición* –vuelta costumbre– dejó latente su *furioso y tiránico rostro*; y el hombre –negado a la pertinacia en el error–, agotado de fantasmagóricas objetivaciones, ha terminado por suplantar a los dioses[49] al descubrirse en el espejo, y ver que "su cara especular es imagen real, mas inhumana, [de él mismo]; es obra de su cara, real de verdad, mas es obra simplemente real y de otra estructura espacial, física, química, biológica y mental que la del hombre real de verdad"[50]. Resultó ser peor el remedio que la enfermedad misma; nosotros fuimos los poderosos constructores de estos lenitivos que pretendían salvarnos y ahora se vienen abajo. No ocurre así con nuestra necesidad de ese *principio estimulante* –la mentira–, necesitamos seguir *teniendo ilusiones*, ilusionándonos. Pues, por más que digan, *también de ilusión se vive*, mas de ser un iluso no.

> Las cosas que vemos –dijo Pistorius con voz apagada– son las mismas cosas que llevamos en nosotros. No hay más realidad que la que tenemos dentro. Por eso la mayoría de los seres humanos vive tan irrealmente; porque cree que las imágenes exteriores son la realidad y no permiten a su propio mundo interior manifestarse. Se puede ser muy feliz así, desde luego. Pero cuando se conoce lo otro, ya no se puede elegir el camino de la mayoría. Sinclair, el camino de la mayoría es fácil, el nuestro difícil. Caminemos[51].

[47] Ehrenberg, A., *L'Individu incertain*, Paris, Hachette, 1996.

[48] Nietzsche, F., *Fröhliche Wissenschaft*, 309.

[49] "[…] la tentación moderna es en el fondo del fondo el programa de *ser dioses*. En el fondo del fondo la humanidad está haciendo un supremo experimento: no el de ser *semejante* a los dioses, que no da para gran cosa, sino *ser* en el fondo dioses en persona". García Bacca, J. D., *Antropología filosófica contemporánea,* Barcelona, Anthropos, 1997, p. 25.

[50] García Bacca, J. D., *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, p. 18.

[51] Hesse, H., *Demian*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 140-141.

Constructing Narratives as Becoming

Construyendo narrativas para llegar a ser

Juan José MOSQUERA RAMALLO

Universidad de Saint Andrews – UK

jmosquerar@hotmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.014

Recibido: 27/07/2015
Aprobado: 17/09/2015

Abstract:

Construction of a personal narrative is key in the creation of identities, but it is even more relevant when considering radical processes that imply the assumption of a completely new identity. In the cases of the academics Bernard Stiegler and Jay Prosser, both not only analyse how their transformation into philosopher/man has been possible due to their ability to develop their own narrative, but also use this personal process as the basis for their academic reflections.

Keywords: Becoming, transsexuality, narrative, identity, *anamnesis*, *hypomneses*

Resumen:

La construcción de una narrativa personal es clave en la creación de identidades, pero aún lo es más en el caso de procesos radicales que implican la asunción de una completamente nueva identidad. En el caso de Bernard Stiegler y Jay Prosser, ambos académicos no solo analizan cómo su transformación en filósofo/hombre ha sido posible gracias a su capacidad de desarrollar una narrativa propia, sino que también utilizan ese proceso personal como base de sus reflexiones académicas.

Palabras clave: Llegar a ser, transexualidad, narrativa, identidad, *anamnesis*, *hypomneses*

In 2003, the philosopher Bernard Stiegler delivered a talk at the Centre Georges Pompidou at the request of Marianne Alphant in which he explained how he became a philosopher during his 5-year stay in prison starting from the age of 26.[1] This speech was later published in his book *Passer à l'acte*, translated into English under the title *Acting Out*. His autobiographical reflections and his process of becoming a philosopher gives us a hint into his way of life in prison and his overcoming the dreadful situation in which he was living at that moment. In 1998, Jay Prosser wrote his book *Second Skins* in which he analyses how transsexual narratives help to articulate the transformations a transsexual experiences in order to become a man/a woman, paying special attention to the body changes and how these changes mould the feelings, emotions and expectations of transsexuals. Prosser, having experienced himself the process of becoming a man previously embodied in a woman's body, speaks not only about others' autobiographies, but also about his own life: "Without doubt, my turning as critic to write on transsexual narratives represents a displaced autobiographical act."[2]

It might be said that both experiences are completely different, but at the same time, they are linked by the idea of becoming: Stiegler and Prosser are not only a philosopher and a man, but they have become a philosopher and a man, a consequence of their thoughts and the result of their will of changing, of becoming someone different than society may expect from them, originally a delinquent and a woman. The main goal of this article is to examine how the creation of narratives helped Stiegler and Prosser to change, to act out, to become philosopher (mainly through an inner transformation) and man (mainly through an external transformation). Although it might be argued that the changes they experienced were completely different, both in nature and outcome, these changes were possible through (or supported by) the construction of their own personal narratives employing their autobiographical experiences as the "bricks" to achieve their goals: becoming a philosopher/a man.

[1] Stiegler, Bernard, *Acting Out*, trans. by David Barison, Daniel Ross, and Patrick Crogan, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 9, 32.

[2] Prosser, Jay, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality,* New York, Columbia University Press, 1998, p. 4.

These narratives were used not just as a way to reinforce in themselves their new personality/embodiment, but as an example to be used in their academic works. In this way, Stiegler in *Acting Ou*t and Prosser in *Second Skins* remember the transformations they have suffered and use them to support their arguments. Although Stiegler and Prosser's becoming implies the discussion of concepts like individuation, locality, truth, embodiment, gender or skin, the aim of this paper is to show how narrative is used by the authors; therefore, these notions might be discussed only if they are related to the construction of narrative.

Before examining Stiegler and Prosser's works, it is especially relevant to address the concept of narrative and what is implied by the idea of creating a narrative. According to Kubiak, narrative "is a structuring principle that precedes language."[3] In this way, language is the result of the need of human beings to organize their minds, being narration first, and language an outcome of this first principle. Kubiak is following the argument of Barthes, who said that "narrative is international, transhistorical, transcultural: it is simply there, like life itself."[4] It has even been suggested that the creation of literature, a term that includes the narrativization of memories,[5] was one of the features of early humans which gives them advantage in the evolutionary competition.[6]

Although it is still difficult to produce a straightforward definition of narrative, it is vital for human beings to build up a personal narrative. Genette attempted to characterize narrative as "the representation of an event or of a sequence of events", but this might seem a very simplistic definition that needs more semiotic, cognitive, syntactic and pragmatic amendments. According to Ryan, a complete definition of narrative should account for issues as problem solving, conflict, interpersonal relations, human experience and the temporality of existence.[7] Despite this vagueness of the term "narrative", there seems to be an awareness from scholars of the importance of a narrative personal construction. Citing from Brooks, Ryan says that "narrative is one of the principal ways we organize our experience of the world".[8] Human beings must build a story of one's life which can provide meaning to the experiences undergone, link events from the past and the present, and permit to accept one's life as the one which one can live.[9] It is not only a matter of creating a framework in which one's life can fit in, but it is also a way of understanding oneself, of becoming oneself; as Bruner says: "Self-making is a narrative art."[10] Considering all this, it is appropriate to examine how Prosser and Stiegler employ narrative as part of their processes of becoming.

[3] Kubiak, Anthony, "Spelling it Out: Narrative Typologies of Terror", *Studies in the Novel*, 36 (3), 2004, p. 295.

[4] Barthes, Roland, "Introduction to the Structural Analysis of Narratives', in *Image, Music, Text*, ed. and trans. by Stephen Heath, London, Flamingo, 1984, p. 79.

[5] Hernadi, Paul, "Why is Literature: A Coevolutionary Perspective on Imaginative Worldmaking", *Poetics Today*, 23 (1), 2002, p. 29.

[6] Hernadi, Paul, "Literature and Evolution", *SubStance*, 30 (1-2), 2001, p. 56.

[7] Ryan, Marie-Laure, "Toward a Definition of Narrative', in *The Cambridge Companion to Narrative*, ed. by David Herman, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 23-24.

[8] Ibid., p. 22.

[9] Fludernik, Monika, "Identity/Alterity', in *The Cambridge Companion to Narrative*, ed. by David Herman, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 262.

[10] Bruner, Jerome, *Making Stories: Law, Literature, Life,* Cambridge-MA-London, Harvard University Press, 2002, p. 65.

In Prosser´s analysis of the different essays and autobiographies dealing with transsexuality, it is possible to observe, whether explicitly or not, the presence of the author. Although he does not explain the surgery process which he overcame, he speaks about the hormone treatment he underwent while teaching a summer course at university. He speaks of this as the beginning of his transsexual transition from female to male.[11] Up to that moment, it might be appropriate to say he identified himself (or he was identified by others) as a transgender, understanding gender as "the cultural expression or interpretation of sex."[12] Being transgender for Prosser meant that the roles, attitudes and behaviour expected in the Western culture from a woman were not the ones displayed by him in his relations with students, family, colleagues or friends: he says of himself that "I had been known as a butch woman for five years."[13]

Transsexuality is a very different issue, it is a "lengthy, formalized and normally substantive transition: a correlated set of corporeal, psychic, and social changes."[14] But, as a transition which happens at different levels, it is always a narrative work,[15] in which the body might be the most conspicuous element, and the plot of the narrative is the change of sex, from male to female, from female to male. It is relevant to point at the transsexual narrative as a narrative of transition. Important as it is, narrative provides a sense, a meaning to the process between sexes. It is the bridge to embodiment and it gives coherence to this transformation.[16] However, as a narrative of transition, its goal is not to establish the uniqueness[17] of being transsexual, but the uniqueness of being a man or a woman. The condition of transsexual is temporary, a condition in between two points that has to be sorted out when the transition is complete. That explains the attitude of Prosser with his students, not wishing to address the issue of his transitional condition: "In this gendered nonzone, I felt too embodied (only body) yet also disembodied; for what on earth did I embody?"[18]

The transsexual narrative is not one of being, but of becoming, of struggling to become man or woman "in spite of not being born one."[19] As it has been said, transformation of the body is vital in order to become; one of the main features of transsexual narrative is the transsexuals´ thought of being trapped in the wrong body and the desire of getting rid of their own skin.[20] Prosser expresses himself when he says: "If I feel confined in the wrong body on a fundamental level, it must be said that I fail to own my skin, to accept it as my own."[21] Not accepting their skin is the trigger to start the process of passing to the act, of becoming, of doing what is needed in order to accept a second skin, the skin of a new gender as a man or as a woman.

[11] Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, p. 1.
[12] Ibid., p. 33.
[13] Ibid., p. 2.
[14] Ibid., p. 4.
[15] Ibid., p. 4.
[16] Ibid., p. 9.
[17] Bruner, *Making Stories: Law, Literature, Life*, p. 66.
[18] Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, p. 2.
[19] Ibid., p. 33.
[20] Ibid., p. 68.
[21] Ibid., p. 73.

In the transsexual narrative there are always elements which configure an archetypal story, a pattern that most of transsexual narratives follow: the suffering and confusion at the beginning; the epiphany of self-discovery, of knowing that one has been born in the wrong body; the corporeal and the social transformation and, at last, the reassignment, seen as an arrival home.[22] It is significant how in these narratives the moment of surgery is considered not only a healing, but also a restoration.[23] However, the body constructed through sex reassignment never existed in the past, so it cannot be said this is a real restoration. For the transsexual this is not a problem because the new body is the one that should have always existed. In a certain way there is a feeling of nostalgia, of yearning for the body always dreamed, the body in which he/she feels really at ease, at home. Memory and imagination work together to recollect fragments from the past and create an imaginary whole in which the body is, at the same time, new and recovered.[24] As Bruner says: "Through narrative, we construct, reconstruct, in some ways reinvent yesterday and tomorrow. Memory and imagination fuse in the process."[25]

A special feature of the transsexual narrative and one that makes a difference with other narratives of becoming is the necessity for transsexuals of narrativizing themselves in order to tell their biography to others. The creation of narratives does not imply the existence of an audience apart from oneself; as it has been said, the main goal of narrative is to confer sense on the different events of life and "to domesticate human error and surprise."[26] However, in order to have the sex reassignment surgery, transsexual must tell their story to the doctors who have to decide whether the surgery is necessary or not. Doctors have to rely on their patients´ narrative to take decisions; in this way, "autobiography is transsexuality´s proffered symptom",[27] with clinicians taking the role of narratologists. Therefore, it might be said that "to be transsexual, the subject must be a skilled narrator of his or her own life."[28] For transsexuals, construction of narrative has to be coherent, not just for him/her, but also for the doctors who decide about the pertinence of sex reassignment surgery; having surgery implies being a good story-teller.

As it has been said previously, transsexual narrative is not a narrative of becoming transsexual, but of becoming man or woman. It is the narrative of transition, once finished it is only a narrative of being. Transsexual narrative accomplishes its objective of providing a framework for the individuals to understand and accept the transformation they experience. As Prosser says about himself: "I was a woman. I write as a man. How to join this split? Precisely through narrative."[29]

After having analysed how narrative plays such an important role in becoming man/woman, it is time now to examine how it plays a similar role in becoming philosopher. Stiegler becomes a philosopher during his stay in prison, and for him this becoming is something intimate and secret which involves "the whole of its being."[30] According to him, everybody has the potential of becoming a philosopher, because philosophy is linked to desire, people are aware of their ignorance and the lack of knowledge might trigger their

[22] Ibid., p.101.
[23] Ibid., p. 83.
[24] Ibid., p. 84.
[25] Bruner, *Making Stories: Law, Literature, Life*, p. 93.
[26] Ibid., p. 31.
[27] Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, p. 104.
[28] Ibid., p. 108.
[29] Ibid., p. 102.
[30] Stiegler, *Acting Out*, p. 2.

desire to acquire this knowledge.[31] Until then, he did not philosophize, but his imprisonment made him change: "One day […] this vocation common to all the beings we are in potential […] revealed itself almost a necessity."[32] From that moment on, becoming a philosopher was not an option for him; when he became aware of it, he had to do it. In this sense, it is possible to find a parallel with Prosser´s situation: both Stiegler and Prosser do not only want, but they really need to become a philosopher/a man.

What is the first question he considers as a philosopher? Not why, nor what, but who, because "philosophy as the discourse of the philosopher is always *par excellence* the discourse of an individuation."[33] Therefore, his initial interest rests on identifying himself, understanding himself in the process of individuation. This is the process of becoming himself, a process never completed because that would imply a finished individual, without future[34]: "This is why they constitute histories in the course of which thing come to pass and events happen."[35] Thus, the individuation process to become a philosopher takes place within a time frame and articulates histories around events, that is, creates a narrative of becoming.

This discourse of individuation is not just an internal discourse, but it is performative as well: "the philosophy of a philosopher only makes sense when it is illustrated through his way of life, […] To articulate his existence and his thought in a manner such that they don´t contradict each other."[36] Therefore, becoming a philosopher is not just a mental action but a physical one; there should be no contradiction between his actions and his thoughts. He has to tell a story, to construct a narrative that can be read by the people observing him, to compare his behaviour and his teachings. The coherence between mental actions and passing to the act must be similar to the coherence of a text, of a narrative created by Stiegler. Likewise, transsexual performance and transsexual mind show a coherence which structures transsexual narratives.

Being a criminal put Stiegler in an extraordinary situation in which a "suspension of the conditions of ordinary life"[37] triggered his desire of becoming a philosopher. In the absence of a world, he had to resort to his memory in order to re-create the world in the cell. It was *anamnesis*, the work of reminiscence, the tool used by Stiegler to recollect material which could serve as the basis for his philosophical practice.[38] Like a fish out of the water, Stiegler considers his isolation in a cell as a good place to develop his philosophy: "Philosophy consisted of considering the milieu while being able to extract oneself from it."[39] In this environment, Stiegler lived a disciplined life centred on language, living, as he says, only in language.[40]

For him, practicing philosophy in this context was "a soliloquy sustained by the *hypomneses* of writing,"[41] understanding *hypomneses* as technics of memory. Language is a tool for Stiegler, but the creation of a soliloquy implies an order, coherence, an argument which organizes the text, the construction of a personal narrative. This construction comes

[31] Ibid., p. 8.
[32] Ibid., p. 9.
[33] Ibid., p. 6.
[34] Ibid., p. 4.
[35] Ibid., p. 4.
[36] Ibid., p. 7.
[37] Ibid., p. 16-17.
[38] Ibid., p. 18.
[39] Ibid., p. 14.
[40] Ibid., p. 20.
[41] Ibid., p. 21.

from the silence which allows the memories to be organized, recreated and, through the process of the *hypomneses*, articulated in a significative narrative. The issue of significance is important for Stiegler, who thinks that it is his duty to find significance, that significance is not related to the things, but to the relation he has with these things.[42] The alternative is the a-significance, the madness.[43] Thus, he is the owner of significance in his story, he can tell it as he likes and create meaningful links between different events; in this way, he directs his own narrative, he is the author who provides meaning to his story.

As part of his daily routine, he reads novels in the evening.[44] In the book, this sentence constitutes a paragraph on its own. In his description of his usual routine in prison, he talks about reading poetry, philosophy and about writing what other philosophers thought, but in this paragraph he exemplifies how important narrative, fiction in this case, is in order to become a philosopher. He has to work with his memories, not just his personal memories, but the memories he has acquired from novels´ authors. As Sartre says: "The reader must invent them [the objects] in a continual exceeding of the written thing. To be sure, the author guides him, but all he does is guide him. […] The reader must unite them; he must go beyond them. In short, reading is directed creation."[45] As his creations, these memories are integrated in the own narrative of the reader and, in this way, Stiegler can use them to progress in his becoming a philosopher. It is interesting to observe how Prosser, in the beginning of his becoming a man, is confused and anxious, mainly because he did not take the elements the fiction could provide to help them to create his own narrative. In contrast with this, one of his students uses the fictional texts studied during the course to support her arguments on identity. Prosser finds his body "unspeakable for me […] in part because narratives of sexual crossing lay outside our designated subject matter."[46] This illustrates how fictional narratives are helpful in the formulation of personal narratives in which the reality and the fiction collaborates in the configuration of stories with significance and coherence.

In conclusion, Prosser and Stiegler constructed their own narratives which allowed them to overcome problems and to become man/philosopher. Narrative has been shown as a vital cognitive tool that provides meaning and understanding to one's life, domesticating human error and surprise when handling difficult situations.[47] Prosser's transsexual narrative is a narrative about transition, with the body as the main element of the story and the goal of becoming man or woman, the rejection of the original body and the sex reassignment surgery as significant features. Stiegler's narrative of philosophy is linked to the process of individuation, the performative discourse, the isolation and the search of significance in a very restricted world. The use of memories and fiction contributes to the progress of Stiegler and his becoming a philosopher. In both cases, constructing narratives was a process which implied the progress of the individuals, becoming someone new at the end of these processes.

[42] Ibid., p. 27.
[43] Ibid., p. 29.
[44] Ibid., p. 20.
[45] Sartre, Jean-Paul, *What is Literature?* trans. by Bernard Frechtman, New York, Philosophical Library, 1949, p. 45.
[46] Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, p. 4.
[47] Bruner, *Making Stories: Law, Literature, Life*, p. 31.

Bibliography:

Barthes, Roland, "Introduction to the Structural Analysis of Narratives', in *Image, Music, Text*, ed. and trans. by Stephen Heath, London, Flamingo, 1984, pp.79-124

Bruner, Jerome, *Making Stories: Law, Literature, Life,* Cambridge-MA-London, Harvard University Press, 2002

Fludernik, Monika, "Identity/Alterity', in *The Cambridge Companion to Narrative*, ed. by David Herman, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 260-273

Hernadi, Paul, "Literature and Evolution", *SubStance*, 30 (1-2), 2001, pp. 55-71

Hernadi, Paul, "Why is Literature: A Coevolutionary Perspective on Imaginative Worldmaking", *Poetics Today*, 23 (1), 2002, pp. 22-42

Kubiak, Anthony, "Spelling it Out: Narrative Typologies of Terror", *Studies in the Novel*, 36 (3), 2004, pp. 294-301

Prosser, Jay, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality,* New York, Columbia University Press, 1998

Ryan, Marie-Laure, "Toward a Definition of Narrative', in *The Cambridge Companion to Narrative*, ed. by David Herman, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 22-36

Sartre, Jean-Paul, *What is Literature?* trans. by Bernard Frechtman, New York, Philosophical Library, 1949

Stiegler, Bernard, *Acting Out*, trans. by David Barison, Daniel Ross, and Patrick Crogan, Stanford, Stanford University Press, 2009

Estrategias de inteligibilidad y donación de sentido

Fronteras entre racionalidad teórica y racionalidad práctica

Strategies of Intelligibility and Giving Meaning:
Limits between Theoretical and Practical Rationality

Manuel OROZCO PÉREZ

Universidad Carlos III de Madrid/
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

orozcoperezmanuel@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.015

Recibido: 28/11/2013
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

En este trabajo se abordan dos problemas fundamentales que han vertebrado buena parte de la historia de la filosofía: por un lado, las estrategias de inteligibilidad ante lo desconocido e ingobernable; y, por otro lado, el problema de la donación de sentido. Ambos temas se abordan a partir de los análisis de Max Weber sobre la racionalidad moderna. La apuesta metodológica será la del propio Weber: los tipos ideales. Se procederá estableciendo parámetros y criterios en (y partir de) su obra que no tienen por qué darse en la realidad como tales, pero que servirán para tratar la problemática que aquí se plantea.

Palabras clave: Max Weber, racionalización, desmitificación, acción, valores

Abstract:

In this paper we address two fundamental problems running through the history of philosophy: the strategies regarding the intelligibility of the unknown and ungovernable, and the problem of giving meaning. We approach these two issues using Max Weber's analysis of modern rationality. Our methodological approach will be Weber's own, based on his ideal types. We will proceed by setting parameters and criteria in (and from) his work that may not reflect reality as such, but will serve to address the problems that concern us here.

Keywords: Max Weber, rationalization, demystification, action, values

Consideraciones preliminares

En un primer acercamiento al concepto de racionalidad, podemos percatarnos de que dicho concepto forma parte de, al menos, dos ámbitos diferentes de la realidad: el teórico y el práctico. En efecto, la racionalidad pertenece tanto al mundo del pensamiento como al de la acción. No obstante, podemos establecer de entrada un elemento común que comparten los dos modelos de racionalidad, a saber: su potencial de dominio de la realidad. "Si ese dominio es pretendido por vía intelectual, mediante la estructuración formal de sistemas simbólicos interpretativos del mundo en su totalidad, esto es, mediante la construcción de saberes y creencias, entonces hay que hablar de "racionalidad teórica; si el dominio de la realidad es intentado a través de la acción, entonces nos referimos a los criterios conforme a los cuales el individuo decide y actúa en su entorno, esto es, a la racionalidad práctica"[1]

La racionalidad teórica nos permite sistematizar la multiplicidad de elementos en la realidad, dando lugar a estrategias de inteligibilidad ante lo desconocido. La racionalidad práctica, por su parte, nos permite crear modelos de acción que nos ayudan, mediante el establecimiento de pautas, a gobernar lo incontrolable de las acciones. Naturalmente, ambos tipos de racionalidad están estrechamente relacionados entre sí, pues una determinada forma de concebir la realidad nos lleva a introducir cambios en nuestro modo de actuar; y viceversa: cambios en nuestro modo de actuar pueden hacernos ver que los presupuestos teóricos sobre los que se fundamentaban nuestras acciones no eran los adecuados.

El presente trabajo se divide en cuatro apartados. El primero está dedicado a la racionalidad teórica. En él se presenta una caracterización del proceso de racionalización occidental como un proceso de dominación cuyo fundamento es crear estrategias de inteligibilidad que eliminen el miedo ante lo desconocido. El segundo se centra en la racionalidad práctica tomando la falacia naturalista como punto de partida. En el tercer apartado se tematiza la racionalidad práctica en relación al problema de la donación de sentido, haciendo uso de la propuesta de Odo Marquard sobre la ontología indirecta del sentido. El cuarto y último apartado corresponde a la conclusión.

[1] RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber.* Trotta, Madrid, 1996, p. 62.

1. Racionalidad teórica: racionalización como desmitificación (*Entzauberung*)

Analizar la relación entre proceso de racionalización y proceso de modernización de la sociedad es una de la tareas fundamentales de la obra de Max Weber. Esto muestra, en buena medida, la impronta ilustrada en su pensamiento. Ahora bien, este proceso de racionalización y modernización -proceso que fue concebido por el optimismo ilustrado como una utopía cuyo *nervus rerum* ofrecía elementos emancipatorios para la humanidad, y cuya realización estaba próxima- posee, para Weber, un carácter claramente distópico: el ser humano pretende emanciparse y salir de su *autoculpable minoría de edad*, eliminando la irracionalidad (afectos, sentimientos y, en general, todo aquello que no se deja someter a norma) mediante una reglamentación del *mundo-de-la-vida* cada vez mayor que le conduce a su propia reificación. Del imparable proceso de racionalización no se salva ninguna esfera, ni siquiera la de la subjetividad. Al igual que Odiseo pidió a sus compañeros que le ataran al mástil y les tapó los oídos con cera para no sucumbir a los cantos de las sirenas,[2] el sujeto moderno crea estrategias de inteligibilidad para no perturbar la estabilidad emocional que le podría conducir a la consecución de los fines (auto-) impuestos. Aquí se muestra la dificultad que tiene el hombre moderno de (con-) vivir con la incertidumbre para sacar sus proyectos adelante.

La eliminación total de esta irracionalidad es imposible, pues la incertidumbre es un elemento que acompaña a la existencia humana. El núcleo del problema está en que, dado que la seguridad total sobre uno mismo y sobre los demás es una ilusión, el ser humano se aferra a estructuras que él mismo crea y que le conducen a un estilo de vida esclavizante a cambio de una leve y pasajera sensación de estabilidad y certeza. Y es que, en una sociedad con exigencias tan altas como la de nuestros días, la incertidumbre debe ser eliminada, pues ésta genera ingobernabilidad y la ingobernabilidad supone pérdida de poder y, por ende, falta de control y de domino sobre los demás y sobre uno mismo.

Tal proceso de racionalización tiene, sin embargo, cierto carácter emancipador del que carece el proyecto de otros autores que intentaron complementar los análisis weberianos sobre la racionalidad occidental con el marxismo, como es el caso de Adorno y Horkheimer. Los dos miembros más representativos de la primera generación de la Escuela de Fráncfort presentan un diagnóstico de la razón ilustrada de impronta weberiana (aunque sin reconocerlo explícitamente) en su *Dialéctica de la Ilustración*. Acerquémonos un momento a esta obra. El objetivo de la Ilustración es, según ambos autores, conducir al hombre al reino de la libertad. Formar a hombres libres es su tarea. Para formar a hombres libres, éstos deben perder el miedo que sienten ante lo desconocido. "La Ilustración […] ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores."[3] Para ello la Ilustración tiene su propio método: desmitificar el mundo.

Tanto Horkheimer como Adorno sostienen que la razón ilustrada está configurada por el dominio ya desde sus orígenes. De ahí la doble tesis: el mito es ya ilustración, la ilustración recae en mitología. El dominio se ejerce especialmente sobre la naturaleza. Esta razón quiere ilustrar al hombre eliminando todo misterio, incluso todo deseo de misterio de la naturaleza.

[2] HOMERO, *Odisea*, libro XII, Gredos, Madrid, 2005.
[3] HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid Trotta, 2009, p. 59.

> La Ilustración opera según el principio de identidad: no soporta lo diferente y desconocido […] La Ilustración se relaciona con las cosas «como el dictador con los hombres»: las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas. En este proceso, la «mímesis» es desplazada por el dominio, que ahora se convierte en «principio de todas las relaciones».[4]

Los misterios de la naturaleza se *iluminan* con la razón, conduciendo así al socavamiento de los principios del mundo mitificado. Esta desmitificación del mundo se basa en el dominio de la naturaleza con ayuda de la razón: todo aquello que quede fuera de los dominios de ésta es sospechoso. "Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea de exterior es genuina del temor."[5] El medio que tiene la razón para avanzar en la desmitificación del mundo, basada en el dominio de la naturaleza, es un nuevo tipo de saber racional: el saber científico-técnico.[6] El saber científico-técnico es un instrumento de defensa contra el oscurantismo del saber mitológico. Hay que acabar con todo misterio; más aún, es necesario eliminar todo deseo de revelación de misterios.[7] "El desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo."[8] Lo que entre otras cosas pretenden mostrarnos Adorno y Horkheimer es que todo aquello que quede fuera de los dominios del saber científico-técnico es considerado una amenaza. "El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido."[9]

Weber, por su parte, al no reducir el concepto moderno de racionalidad a la racionalidad instrumental, deja espacio abierto para introducir cierto carácter normativo. No hay que olvidar que Weber era un ilustrado desencantado del mundo, pero ilustrado al fin y al cabo. Esto explica en cierta medida la obsesión de este autor por otorgar a los individuos un carácter racional, sea éste del tipo que sea, sin conducirnos al callejón sin salida al que llegaron Horkheimer y Adorno: si la razón no puede legitimar un discurso normativo porque desde sus inicios está constituida por el dominio, la legitimación de la acción, especialmente de la acción política, quedará desacreditada desde un primer momento. Esta posición es caldo de cultivo para el escepticismo político, pues no parece coherente que una razón dominadora establezca normas en el ámbito del deber ser. Desde el planteamiento weberiano, este escepticismo se salva gracias a su reiterativo alegato de una ética de la responsabilidad.[10]

[4] SÁNCHEZ, J. J., "Introducción". En: HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p.12.

[5] HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 70.

[6] En este punto nos parece oportuno traer a colación la observación de Gadamer que ayudaría a matizar y relativizar la posición un tanto unidimensional de la racionalidad instrumental que presentan Horkheimer y Adorno: "No es una exageración afirmar que, más que el progreso en la ciencias naturales, es la racionalización de su aplicación técnico-económica lo que ha originado la nueva fase de la revolución industrial en la que nos encontramos. Creo que no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científicos para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época." En: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 153.

[7] LÖWITH, Karl, "Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburstag", *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Vol. XVIII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1964, pp. 501-519. Aquí: p. 505.

[8] HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 61.

[9] Ibid, p. 70.

[10] Weber se ocupa de la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad en la conferencia pronunciada en Munich en 1919 y publicada ese mismo año, tras una notable reelaboración, bajo el título *Politik als Beruf*. La diferencia fundamental entre los dos tipos de ética es que la ética de la convicción motiva al individuo a postular ciertos principios con carácter absoluto que van a orientar sus acciones hacia la realización incondicional de determinados valores. Frente a la ética de la convicción, se encuentra la ética de la responsabilidad, una ética basada en el cálculo y la evaluación de las consecuencias que podrían derivarse de nuestras propias acciones. En el texto se defiende este último modelo de ética como la propia de todo aquel que

Tras este planteamiento, podemos concretar ya un poco más el sentido del término *racional* en el plano teórico. Diremos que, en un principio, *racional* connota *desmitificado*. Y en este mismo sentido, *racionalización* connotaría *desmitificación*, entendida como la acción y el proceso de desmitificar. Recordemos aquello que sostienen Adorno y Horkheimer en su diagnóstico de la razón ilustrada: no es suficiente con acabar con todo misterio, sino que se debe eliminar todo deseo de revelación de misterios. Desde esta perspectiva, el sujeto moderno no es un ser desmitificado, ni siquiera que desmitifica, sino un ser que ha perdido el deseo de mitificación.

2. La racionalidad práctica (1): el deslizamiento del *es* al *debe*

Max Weber no se encuentra lejos de la posición que sostiene Hume en el *Tratado sobre la naturaleza humana,* concretamente en la descripción de la falacia naturalista, un *locus classicus* en la historia de la filosofía y que, seguramente por ser clásico, nunca deja de ser actual: "No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que en vez de las cópulas habituales -es y no es-, no veo más que proposiciones que están conectadas con un debe o un no debe." [11]

Hume advierte que no podemos deducir enunciados valorativos a partir de premisas de carácter lógico o empírico. Dicho de otro modo, a partir de enunciados de hechos no podemos derivar conclusiones morales. La razón no puede, en última instancia, justificar juicios de valor. Weber, por su parte, no pasa por alto el carácter irracional de los valores, irracional en el sentido de que no es posible fundamentarlos científicamente. El sociólogo alemán nos pone alerta ante aquellos enunciados que quieren hacer pasar por científicas posiciones de valor propias, otorgándoles una validez *objetiva* de la que carecen.

Pero Weber va más allá que Hume. No se queda en el ámbito de la moral, sino que se adentra en el terreno de la política. Es necesario señalar que Weber no resta importancia a los valores en la investigación científica. "No pretende más que limitar el sentido de la ciencia a su función de instrumento clarificador de la decisión práctica, decisión que sólo al individuo abandonado a sí mismo le compete."[12] En efecto, Weber nos advierte del carácter legitimador de posiciones ideológicas que la ciencia puede tener al catalogar como objetivas posiciones que son, en definitiva, adhesiones personales a cosmovisiones particulares, derivando así de las investigaciones sobre el mundo el sentido de éste. Hume asumía que de la investigación sobre *los quehaceres humanos* no puede derivarse *un debe o no debe*. Weber lo expresa a su manera, centrándose en la problemática del sentido. A este respecto señala que "el destino de una civilización que ha probado del árbol de la sabiduría es tener que saber que no podemos deducir el sentido del mundo desde los resultados de la investigación del mundo, por muy completa que ésta fuera."[13] A pesar de estas palabras, Weber no duda, en tanto que teórico social, en posicionarse ante cuestiones que forman

decida dedicarse a la política, ya sea por *profesión*, ya sea por *vocación*, pues con ambos sentidos juega Weber en el término *Beruf*.

[11] HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Vol. II, Madrid Editora Nacional, 1981, p. 689.

[12] RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*, op. cit., p. 35.

[13] WEBER, Max, *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza, 2009, p. 79.

parte del ámbito del deber ser. ¿Con qué criterio puede Weber aceptar, por un lado, la falacia naturalista mientras que, por otro lado, no duda en tomar posición en controversias políticas? Recordemos que el texto desarrollado a partir de la conferencia *La política como vocación* fue redactado tras la semana roja de la revolución espartaquista (5 – 12 enero de 1919)[14] y está claramente marcado por este acontecimiento. ¿Hay entonces un doble discurso en la propuesta weberiana? La respuesta a estas preguntas es una y la misma, y se encuentra en las líneas que siguen a la cita que acabamos de ofrecer. El autor advierte que por muy completa que sea la interpretación del mundo jamás podremos deducir de aquélla el sentido de éste, sino que, por el contrario "Debemos ser capaces de crearlo [el sentido] por nosotros mismos; y [saber] que las «concepciones del mundo" nunca pueden ser el resultado de un conocimiento empírico progresivo, y, por tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven siempre actúan en lucha con otros ideales, que son tan sagrados como los nuestros."[15]

La decisión sobre qué ideales supremos elige el individuo como valores que guiarán el rumbo de su vida deberá ser tomada en la acción, en la práctica y de manera autónoma. El *científico*[16] no puede más que mostrar que si se adoptan determinados principios regulativos de la acción, habrá que servirse de los medios correspondientes para llevarlos a cabo en la práctica. Esto sería, en definitiva, hacer consciente al individuo de las consecuencias que pueden derivarse de las acciones. Weber acepta incluso que "podemos obligar al individuo a que, por sí mismo, se dé cuenta del sentido último de las propias acciones."[17] Pero el dar sentido a ciertos valores y a ciertos ideales no es competencia del científico.

3. Racionalidad práctica (2): el problema de la donación de sentido

El sujeto moderno, según el diagnóstico de la modernidad que desarrolla Weber, es, en última instancia, aquel a quien el mundo *se* le *presenta* como carente de sentido debido a la progresiva racionalización científico-técnica.[18] Y es que, en realidad, *el mundo no tiene sentido*, es decir, no encontramos sentido en el mundo del mismo modo que podríamos encontrar naranjas en un naranjo. El sentido se encuentra en la *acción* que el hombre dirige *hacia* el mundo que le rodea. Ciertamente Weber forma parte de la tendencia moderna de la experiencia de la carencia de sentido; sin embargo, esta falta de sentido no le conduce al lamento ni a un elogio de tiempos pasados.

El sentido lo crea el sujeto a través de la acción. Si se nos permite, utilizaremos la metáfora del lienzo vacío y las pinceladas de color para exponer la argumentación del planteamiento weberiano sobre el sinsentido del mundo. El mundo sería como el lienzo vacío para el espectador, no hay nada sobre él que nos permita captar un sentido; si tuviera alguno, sería la pura materialidad, el mero hecho de *ser* lienzo. Los momentos de sentido, en ese sinsentido que representa el lienzo vacío, son las pinceladas de color que sobre él el artista impregna. Lo relevante y lo que interesa retener de esta metáfora es que el sentido existente en ese sinsentido global proviene de la acción humana. Los momentos de sentido

[14] Cf. Álvarez-Uria, Fernando/Varela, Julia, "Genealogía de la subjetividad capitalista", *Sociología, capitalismo y democracia*, Madrid, Ediciones Morata, 2004, pp. 236-269. Aquí p. 267.

[15] WEBER, Max, *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política sociale,* op. cit., pp. 79-80.

[16] El término "científico" no queda aquí reducido a las ciencias naturales, sino que tiene un sentido mucho más amplio, abarcando así también a las ciencias humanas y de la cultura.

[17] WEBER, Max, "La ciencia como vocación", *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2009, p. 225.

[18] LÖWITH, Karl, "Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburstag", *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Vol. XVIII, op. cit., p. 517.

serían pinceladas de color sobre un lienzo totalmente neutro. De ahí se sigue que, propiamente, no se debería hablar de *sentido* en tanto que concepto que poseyera un referente externo al que uno puede acceder cuando le plazca, sino de *momentos de sentido*.

Estos momentos de sentidos es aquello que Odo Marquard entiende por *carácter indirecto del sentido*. Marquard nos dice que aquel sentido que hay que dejar por mor del sentido es la intención directa de sentido.[19] "*Ningún ser humano accede inmediatamente al sentido; los seres humanos siempre acceden al sentido sólo a través de mediaciones*: dando un rodeo a través de determinadas costumbres y tareas."[20] El sentido está entonces en la acción del sujeto involucrado en una tarea. Interesante a este respecto es el ejemplo que nos ofrece Marquard de aquél que va a comprar fruta y no quiere ni los plátanos ni las naranjas ni las manzanas que le ofrece el frutero, sino que quiere Fruta. El problema, señala Marquard, es que nosotros *sólo* tenemos acceso a la Fruta a través de las manzanas, las naranjas y los plátanos. Igual ocurre con el Sentido. En momentos difíciles se nos ofrece una lectura interesante, pero nosotros no queremos lectura, queremos Sentido; se nos sugiere aprender a tocar un instrumento musical, pero no queremos aprender a tocar un instrumento, queremos Sentido; se nos propone cambiar de trabajo, pero no queremos otro trabajo, sino que queremos Sentido. Con el Sentido nos encontramos ante la misma situación que con la Fruta: no tenemos un acceso directo, probablemente porque no existe.

No hay un sentido fuera de nuestras acciones, el sentido no está *ahí fuera*, en una *realidad externa*, esperando a que nos lo apropiemos, sino que se encuentra en la acción del sujeto. El ser humano es un ser necesitado de sentido e interpretación, y, al mismo tiempo, es un ser donador de interpretación y sentido.[21] Él mismo está en condiciones de crear el sentido para compensar esta constitutiva carencia de la imagen moderna del mundo.

4. Conclusión

Racionalidad no es un concepto unívoco, sino que se haya imbricado en diferentes ámbitos de la realidad. Por un lado, encontramos una dimensión teórica de la racionalidad, cuya característica fundamental es someter a norma todo aquello que se presenta como diferente, desconocido y, por ello, ingobernable. Esto no es propio únicamente de la razón ilustrada, sino también de aquella racionalidad que apuesta por el mito como explicación de la realidad. Tanto la una como la otra son estrategias de inteligibilidad de aquello que nos es desconocido.

Por otro lado, hallamos también una dimensión práctica de la racionalidad que nos permite crear modelos que nos ayudan a gobernar lo incontrolable de las acciones. La cercanía (y la distancia) de Max Weber con la falacia naturalista muestra que el hecho de relegar los valores al ámbito de lo irracional, entendiendo por irracional los sentimientos, pasiones y, en general, todo aquello que no se deja someter a norma, es una estrategia de inteligibilidad para tenerlos bajo control. Y es que asumir que lo irracional es aquello que no se deja dominar es ya un modo de dominarlo.

Por otro lado, la defensa de un sentido inmanente a cada una de nuestras acciones es la respuesta a la tendencia *moderna* de la experiencia de la carencia de sentido. Comprobamos así que, a pesar de movernos en dos dimensiones diferentes de la racionalidad, la teórica y la práctica, hay algo que es común a ambas: la tendencia al dominio. Dominio de la

[19] MARQUARD, Odo, *Apología de lo contingente*, Valencia Alfons el Magnanim, 2000, p. 58.
[20] Ibid., p. 60.
[21] SCHLUCHTER, Wolfgang, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979, p. 39.

naturaleza mediante modelos teóricos de inteligibilidad, dominio de la acción mediante estrategias prácticas de inteligibilidad.

Ilustración no es, sin embargo, únicamente la época del desencantamiento del mundo y de la experiencia de la carencia de sentido, sino también, y sobre todo, la era de la emancipación, de la secularización y de la crítica.

Bibliografía:

ÁLVAREZ-URIA, Fernando/VARELA, Julia, *Sociología, capitalismo y democracia*, Madrid, Ediciones Morata, 2004.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca Sígueme, 1998.

HOMERO, *Odisea*, Madrid Gredos, 2005.

HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2009.

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Vol. II, Madrid, Editora Nacional, 1981.

LÖWITH, Karl, "Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburstag", *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Vol. XVIII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1964, pp. 501-519.

MARQUARD, Odo, *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnanim, 2000.

RUANO DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.

SCHLUCHTER, Wolfgang, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.

WEBER, Max, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2009.

WEBER, Max, *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza, 2009.

WEBER, Max, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, Madrid, Alianza, 2010.

Intento Luego Creo.

Intención y creencia en la teoría de la acción

I Intend Therefore I Believe.
Intention and Belief in the Theory of Action

Ernesto CASTRO CÓRDOBA

Universidad Complutense de Madrid

taunesco@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.016

Recibido: 28/11/2013
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

La pregunta que vamos a intentar responder en este artículo es la siguiente: ¿acaso la expresión lingüística de nuestras intenciones futuras (*Intentaré hacer φ*) involucra de forma necesaria una cierta creencia sobre la ocurrencia futura del hecho intencionado (*Creo que φ será el caso*)? Los teóricos de la acción discrepan sobre este punto, el vínculo entre creencia e intención; vamos a adelantar por tanto un análisis plausible de este vínculo en términos de la creencia mínima requerida para tener una intención. Este enfoque pretende superar ciertos problemas que Davidson, Velleman y Korsgaard han afrontado entre otros teóricos de la acción.

Palabras clave: Intención, Creencia, Davidson, Velleman, Korsgaard.

Abstract:

In this paper we try to answer the following: Is it the case that the linguistic expression of our future intentions (I intend φ) necessarily implies a certain belief about the occurrence of the intended fact (I believe that φ will be the case)? Action theorists disagree on this problem of the link between belief and intention; we will therefore present a plausible analysis of this link in terms of the minimal belief required in order to have a given intention. This approach attempts to overcome certain problems that Davidson, Velleman, Koorsgard and other action theorists have faced.

Keywords: Intention, belief, Davidson, Velleman, Korsgaard.

Según el modelo estándar el comportamiento vinculado a la acción intencional se explica mediante la siguiente conjunción entre deseo y creencia: (i) queremos que suceda algo (φ) y (ii) creemos que algún comportamiento nuestro puede constituir, producir o promover tal suceso. Sin embargo, un agente puede estar motivado a hacer φ por el deseo hacia un fin y puede tener la creencia de que φ es un medio más o menos efectivo para alcanzar ese fin, sin creer por ello que estará haciendo φ. Y además este modelo tradicional fracasa porque analiza casos donde no hay intencionalidad para nada como si la hubiera. Como deja de lado la decisión del sujeto puede acomodar como casos de acción intencional todos aquellos en los cuales el sujeto actúa de forma compulsiva: su compulsión hace que algún objeto aparezca como deseable y la creencia concomitante sobre los medios adecuados para tal fin despierta, en última instancia, una acción que nadie consideraría intencional (piénsese en un alcohólico compulsivo), salvo a los ojos de este implausible modelo estándar. ¿Qué falta (o falla) en esta concepción heredada de la intención? Faltan (o fallan) aquellas consideraciones que mueven a la acción en tanto buenas razones que justifican la conducta del sujeto. En palabras de Velleman:

> A reason for acting is something that warrants or justifies behavior. In order to serve as the basis for a subject's behavior, it must justify that behavior to the subject -that is, in his eyes- and it must thereby engage some rational disposition of his to do what's justified, to behave in accordance with justifications.[1]

En el debate sobre el vínculo putativo existente entre la intención de hacer algo y la creencia en el carácter factible de esa acción, Stuart Hampshire y H.L.A. Hart podrían considerarse los exponentes más señalados de la posición tradicional. Según este dueto, el conocimiento práctico no está sostenido sobre ninguna evidencia empírica extrínseca a la propia voluntad. La fuente principal de conocimiento sobre uno mismo es alguna suerte de espontánea comprensión de los sucesos psíquicos subjetivos de carácter privado que experimentamos dentro de nosotros. En este punto Hampshire y Hart siguen la doctrina del conocimiento sin observación como característica distintiva del saber práctico o del *know how*, puesta en circulación (y hasta de moda) por Elisabeth Anscombe. Aunque uno pueda adquirir certeza sobre los futuros cursos de acción mediante una examinación inductiva de

[1] Velleman, J.D., "The Possibility of Practical Reason", *Ethics*, Nº 106, 1996, p. 701.

sus acciones pasadas, la resolución y la toma de decisiones constituye la principal fuente de saber práctico. En este sentido, entre los objetivos presentes en la enunciación de "Intentaré hacer φ" se cuenta el eliminar la posibilidad de que esta acción fuera realizada de manera accidental.[2] Además de este requisito de premeditación cabe también incluir un requisito de factibilidad, ¿o acaso un sujeto puede embarcarse en cursos de acción que él mismo considera inviables o imposibles? Ahora bien, el conocer la naturaleza factible o no de un curso de acción involucra asimismo un saber sobre las condiciones de posibilidad de determinados sucesos conforme a la situación determinada por el entorno de la acción. Sin embargo, esta información contextual sobre la realidad externa no parece encajar con la definición puramente internista de las intenciones. Para capturar este principio de realidad implícito en la acción intencional necesitamos una caracterización más amplia de las intenciones. Una caracterización, en suma, que tome en consideración no solo la relación entre intención, voluntad y premeditación, sino también los vínculos entre intenciones y creencias. Solo así puede explicarse la racionalidad del paso a la acción.

Una versión matizada de la postura que estamos buscando podemos encontrarla en Velleman, quien sostiene que no hay distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, por oposición a la posición tradicional que hemos expuesto en el párrafo anterior. El saber sobre las acciones futuras implica una certeza sobre los motivos y los cursos de acción disponibles, así como sobre las decisiones que tomaremos en el futuro, dice Velleman. El concepto de intención que maneja este autor, en términos simples y reducidos, es el siguiente: alguien intenta hacer algo si y solo si tiene en mente la creencia sobre la consecución de cierto curso de acción en el futuro. Ahora bien, en este punto nos encontramos ante un problema típicamente humeano, como ha rastreado y señalado en diversas ocasiones Michael Smith, a saber: ¿cómo puede ser posible que una creencia resulte intrínsecamente motivante de cara a la acción?[3] A fin de cuentas, según un esquema emotivista bastante plausible, la razón no solo es esclava y sierva de las pasiones, sino que una creencia cualquiera sobre cierto estado de cosas futuro no puede o no tiene porqué despertar la intención de asegurar su realización efectiva mediante el embarcarse del sujeto en cierto curso de acción. En este punto Velleman bien puede rechazar la imagen psíquica de las intenciones y los deseos humanos elaborada por la escuela humeana, apelando por el contrario a una posición cognitivista sobre las intenciones y aún sobre las emociones, sosteniendo que las razones pueden despertar deseos, dada nuestra dotación como seres racionales. Según Christine Korsgaard, por ejemplo, las razones son siempre "*capable of motivating*" porque el buen pensamiento práctico no consiste más que en el ejercicio de las capacidades motivacionales que los agentes racionales deben mínimamente poseer.[4] Y de modo análogo, en la discusión de "*Prudential Motives and the Present*", Thomas Nagel defiende la idea de un principio estructural de la razón práctica: para distinguir la mera causación del deseo derivado de su motivación inteligible o "*nondeviant*", tenemos que apelar a una operación de las capacidades que son constitutivas de una agencia mínimamente racional, y que corresponden a principios substantivos de la razón práctica. [5]

De hecho, la posición mayoritaria en filosofía de la acción considera que las acciones de carácter intencional son tales porque el sujeto mismo o un observador externo pueden racionalizar la cadena de sucesos atribuyendo sobre el agente una serie de razones para

[2] Hampshire, S. & Hart, H.L.A., "Decision, Intention and Certainty", *Mind*, Nº 265, 1958, pp. 1-12.
[3] Smith, M., "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, Nº 96, 1987, pp. 36-61
[4] Cfr. Korsgaard, C., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge UP, 1996.
[5] Cfr. Nagel, T., *The Possibility of Altruism*, Oxford, Oxford UP, 1970.

actuar. Así, cuando decimos que "A hizo φ por p", esta última variable suele representar un candidato a una buena razón, o en palabras de Jonathan Dancy, una *consideration*, esto es, un hecho putativo que resulta deseable y por tanto mueve a la acción. Incluso cuando la acción conforme a razones se entienda en términos del papel causal desempeñado por ciertos estados mentales, cognitivos o no, tales como actitudes favorables (*pro-attitudes*) o disposiciones psicológicas, podemos describir –según esta posición– estos estados mentales como las razones del agente.[6] Un agente que actua por razones, en palabras de Korsgaard, "*is guided by reason, and in particular, guided by what reason presents as necessary.*"[7] Y de hecho esta consideración se puede considerar el punto de unión entre razones, intenciones y creencias. Como hemos discutido por extenso durante las clases de la asignatura este punto, si las intenciones van acompañadas o no de la posesión de razones que expliquen y racionalicen la intención, no profundizaré en los problemas, objeciones y réplicas que puede llegar a suscitar esta postura.

Arena de otro costal sería el proviso, añadido por Korsgaard y por Velleman, entre otros, de que las acciones para actuar deben considerarse como buenas. Según Setiya, la abundancia de casos de *akrasia*, donde un agente actúa contra su mejor juicio, pero continúa actuando no obstante conforme a razones, por débiles o secundarias que parezcan en relación a la consideración principal cancelada, esta abundancia de casos akráticos –como digo– justifica el escepticismo sobre el proviso de las buenas razones, según Setiya.[8] Como muestran los casos traídos a colación por Anscombe en *Intention* contra la teoría aristotélica de la acción intencional y racional, o el propio ejemplo de Quinn sobre el oficinista que enciende la radio "porque sí",[9] o todos los sucesos cotidianos mencionados por Stocker en "*Desiring the Bad*", hay muchos casos en los que actuamos de forma intencional sin contar con la guía del bien, por así decir.[10] En todos estos casos, no actuamos por ninguna razón particular, y menos aún por una razón buena, o considerada como tal. Simplemente actuamos y punto.

A parte de las objeciones que señalan la posibilidad de una acción intencional no cubierta o respaldada por razones –objeción que abordaremos más adelante– la posición cognitivista amerita en este punto una acusación adicional: la acusación de minusvalorar o ignorar por completo la asimetría epistémica entre el conocimiento práctico en primera persona sobre las acciones que uno mismo tomará en el futuro y el saber sobre el resto. La pregunta del millón en este punto es: si el saber práctico consiste en alguna suerte de predicción a futuro de nuestras propias acciones, ¿cuáles son las fuentes epistémicas del conocimiento práctico-teórico que obtiene el sujeto sobre los cursos de acción que el mismo tomará mañana o pasado? De un lado tenemos, como ya subrayaron Hampshire y Hart, la examinación de nuestros propios movimientos corporales, pero sobre todo el conocimiento transparente de una serie de entidades privadas en la mente a las cuales el sujeto tiene un acceso privilegiado. Ahora bien, el quid del asunto está aquí: cómo resulta posible equipara la racionalidad práctica y la racionalidad teórica cuando, en primer lugar, las predicciones

[6] Cfr. Dancy, J., *Practical Reality*, Oxford, Oxford UP, 2000.

[7] Korsgaard, C., "The Normativity of Instrumental Reason", en *Ethics and Practical Reason*, ed. Cullity, G. & Gaut, B., Oxford, Oxford UP, 1997, p. 221.

[8] Cfr. Setiya, K., "Practical Knowledge", *Ethics*, Nº 118, 2008, pp. 388-409; *Reasons without Rationalism*, Princeton, Princeton UP, 2007; "Explaining Action", *The Philosophical Review*, Nº 112, 2003, pp. 339-393.

[9] Quinn, W.S., "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Doing and Allowing", *The Philosophical Review*, Nº 98, 1989, pp. 287-312.

[10] Stocker, M., "Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology", *The Journal of Philosophy*, Nº 76, 1979, pp. 738-753.

autocumplidas de la intencionalidad no satisfacen los requisitos mínimos del conocimiento teórico, pues el sujeto puede interferir en la cadena de sucesos en la que está creyendo y prediciendo, ya que sujeto de investigación y objeto investigado vienen a coincidir sobre un mismo individuo.[11]

La posición de Velleman se enfrenta a un tercer problema. La identificación entre intención y creencia sugiere que siempre que realizamos una acción tenemos también presente, en la mente o donde sea, la convicción correlativa sobre los sucesos resultantes de nuestra agencia intencional. Sin embargo, como sostiene Davidson, hay casos de acción intencional que carecen de la creencia concomitante. Es más, puedo realizar una acción a propósito sin saber que estoy llevándola a cabo. Esta posible desconexión entre creencia e intención viene ilustrada por el ejemplo del copista inopinado: una persona puede intentar hacer 10 copias, permanecer agnóstico sobre el resultado de su aventura, y no obstante conseguir el objetivo propuesto o intencionado. A modo de respuesta Velleman está forzado a trazar una distinción entre el razonamiento (*reasoning*) y la conciencia (*conscious*). La primera es un ejercicio reflexivo que no requiere de la presencia consciente de la creencia en cuestión, mientras que la segunda sí. La pertinencia de esta distinción se remonta como poco a Anscombe, quien ya insistía que la acción intencional no requiere de creencias reflexivas o de tomas de conciencia. Basta que la acción del sujeto caiga bajo una cierta descripción, y el propio Davidson reconoce que, incluso para el ejemplo del copista ignorante, la acción está revestida de intencionalidad también en parte porque resulta conocida para el sujeto bajo alguna descripción determinada. Claro que esta idea de una creencia implícita –o de una descripción satisfecha– hace que la propuesta de Velleman colapse con su adversario teórico: la postura que sostiene que el conocimiento práctico en realidad constituye arena de otro costal.

Un representante de esta posición contraria sería Bratman, quien considera que las normas de consistencia y coherencia son medios universales, pero no fines en si mismos. La observancia de ellos aumenta la efectividad de nuestra agencia racional, pero no hay ningún requisito racional sustantivo, más allá de estas consideraciones instrumentales y pragmáticas, que nos fuerce a solo embarcarnos en cursos de acción cuyo resultado parezca factible para el sujeto de la aventura en cuestión. Según Bratman, el gobierno de nuestros propios proyectos y la planificación en general de nuestra vida pueden formar parte de las propiedades deseables del modelo de agencia que nos gustaría secundar. Pero nuevamente, esta deseabilidad solo expresa valores instrumentales vinculados en última instancia a la efectividad de nuestras acciones intencionales. Del mismo modo que la idea de una coherencia y una consistencia sustantivas entre medios y fines es un mito sin fundamento alguno, según Bratman, el embarcarse en proyectos factibles no viene requerido por las características, intrínsecas y esenciales, propias de las intenciones racionales.[12]

[11] Cabe distinguir, para mayor claridad analítica, entre dos términos que no hemos podido discriminar con precisión hasta ahora, hasta el punto de que algún lector puede pensar que estamos utilizándolos como sinónimos, cuando en verdad tienen significados muy distintos y refieren a cosas totalmente diferentes, incluso conforme a los usos que aquí queremos darles. Nos referimos a la diferencia entre el acceso privilegiado y las entidades privadas. Queda claro que en el primer caso estamos hablando de un mecanismo epistémico para la adquisición de un conocimiento bastante particular que solo resulta factible mediante la introspección psicológica. En el segundo caso, por el contrario, hablamos de las entidades así conocidas mediante este mecanismo. Nuestra discusión no pretende entrometerse en cuestiones de epistemología. Si ponemos en cuestión aquellas teorías que consideran que podemos acceder mediante introspección a las intenciones, entendidas en todo momento como entidades privadas, no es porque consideremos que este conocimiento práctico no satisface los requisitos mínimos del conocimiento público y compartido, sino por las razones ya aducidas.

[12] Cfr. Bratman, M., "Practical Reasoning and Weakness of the Will," *Nous*, Nº 13, 1979, pp. 153-171; "Intention and Means-End Reasoning," *Philosophical Review*, Nº 90, pp. 252-65; "Two Faces of Intention,"

El término medio entre estas dos posiciones estaría representado por Davidson. Según este autor, el intentar una acción no está vinculado con el creer que esa acción será realizada por alguna suerte de elemento esencial de la racionalidad intencional. Por el contrario, el vínculo existente entre "Intento hacer φ" y "Creo que haré φ" viene dado por una implicatura conversacional.[13] Así pues, el enunciado que manifiesta una intención y la expresión lingüística de una creencia factual futura están conectados por elementos contextuales y pragmáticos de nuestras prácticas lingüísticas ordinarias. Según una analogía bastante requerida, el manifestar las propias intenciones sería idéntico a expresar afecto personal o, mejor traído como ejemplo, el prometer alguna cosa futura. Ahora bien, como reconoce de forma explícita Pears en su comentario a la teoría de Davidson, la teoría de la implicatura conversacional "*is too social to be true*"[14]. Encontramos intencionalidad en agentes que o bien no tienen la capacidad de raciocinio suficiente (como los niños) o realizan una acción tan rápido y de forma tan mecánica, pero no obstante intencional, como para que resulte implausible esta injerencia de las instituciones y de las normas sociales en su conducta. Piénsese en un tenista que tiene la intención de golpear la pelota y la creencia en que llegará a golpearla; en este caso, ¿seguiríamos diciendo que el vínculo entre creencia e intencionalidad viene dado por alguna convención externa? A diferencia de la formulación de promesas o de la expresión de afecto, la intencionalidad no está gobernada por las convenciones estipuladas por alguna institución social imaginaria. Davidson claramente rechaza esta idea y nos deja, a nosotros y a su propia teoría, huérfanos de fundamento por el momento. Si la implicatura conversacional no está fundada sobre las convenciones sociales, tendremos entonces que explicar esta conexión entre intenciones y creencias apelando a otros factores.

Es en este punto donde Pears, el comentarista de Davidson, introduce la noción de creencia mínima requerida por la intención. Parece evidente que se requiere alguna suerte de creencia mínima para embarcarse en un curso de acción de forma intencional, sostiene. Y continúa: para intentar φ el sujeto en cuestión debe atribuir una mínima probabilidad a su consecución efectiva previa mediación de su intención. El caso más extremo, por arriba, sería que alguien permaneciera inmóvil, no se embarcara en ninguna acción, y sin embargo se produjeran los resultados deseados. Sea como fuere, no podemos decir que el sujeto tenga que creer que su intención confiera por necesidad mayor probabilidad al suceso que la probabilidad conferida por una secuencia independiente y efectiva de secuencias operando sin su intención. Ahora bien, parece claro que, en una reducción al absurdo de la postura de Davidson, esta no se sostiene, porque no parece que la emisión o exposición verbal de la intención sea aquella que comunica la creencia en la consecución de la acción; de hecho, puede suceder a la inversa, que la verbalización involucre una disminución de la probabilidad de la probabilidad atribuida sobre la acción, ya sea porque la presencia de competidores en la sala o cualquier otro factor contextual haga más improbable que el resultado de la acción sea exitoso. (Quizá desde un punto de vista subjetivo el agente siga atribuyendo la misma probabilidad, aunque un espectador externo sepa y por tanto atribuya con sabiduría que la probabilidad es ciertamente inferior.)

Otro de los problemas de los problemas de la teoría de la implicatura conversacional es que ésta suele aceptar que los significados contextuales y meramente pragmáticos puedan ser cancelados. Si entendemos la creencia en la factibilidad en términos de esta información

Philosophical Review, Nº 93, 1984, pp. 375-405.

[13] Cfr. Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford UP, 1980.

[14] Pears, D.F., "Intention and Belief", en Vermazen, B & Hintikka, M., *Essays on Davidson Actions & Events*, Oxford, Oxford UP, 1985, p. 82

contextual susceptible de cancelación mediante precisiones ulteriores del contenido de nuestra enunciación nos encontraremos, como dice Pears, en un brete. Pues resulta obvio que no podemos cancelar la presunta implicatura conversacional consistente en la creencia sobre la factibilidad del curso de acción sin cancelar así mismo la propia intención subyacente. Es cierto que nuestras prácticas lingüísticas aceptan la manifestación de dudas o de sospechas sobre el futuro sin perjuicio alguno para la intencionalidad de la acción. Y así un sujeto puede decir: "Creo que haré φ si puedo", matizando la escasa probabilidad que asigna a ese suceso al mismo tiempo que refuerza y reafirma su firme intención de ayudar mediante sus acciones en vistas a su consecución. Pero, sin embargo, la cancelación fuerte: "Intento hacer φ, pero no puedo", esto es, la certeza absoluta acerca de la irrealizabilidad del acontecimiento en cuestión no solo cancela la presunta implicatura conversacional, esto es, la elevada probabilidad asignada sobre el suceso, sino que además también cancela y vuelve absurda la intención por si misma. Que sea posible hacer cosas de forma intencional sin tomar manteniendo nuestro escepticismo sobre su posibilidad, como dice Davidson, no implica que el vínculo sea una mera implicatura, sino en todo caso, el absurdo de este análisis, máxime cuando nos ponemos a investigar la posibilidad de cancelar los significados despertados presuntamente de forma lateral por el contexto lingüístico y las convenciones sociales.

Para que los términos de la disputa resulten más explícitos, tenemos que destacar de nuevo que para Pears el vínculo íntimo entre la creencia y la intención no depende, contra Davidson, de las expresiones lingüísticas utilizadas y los significados implícitos despertados conforme al contexto social de enunciación. Contra la teoría de la implicatura conversacional, como demuestra el ejemplo del tenista, el vínculo entre la creencia y la intención antecede a la manifestación verbal de los propósitos del agente respecto del futuro. Pero no basta con argumentar por la vía negativa, mostrando el carácter implausible de la propuesta de Davidson; para establecer sin ánimo de duda que la creencia acompaña de forma necesaria a la intención, por el hecho mismo de tener la intención, hemos de ofrecer un argumento positivo en favor de esta última postura. A modo de razón a favor, Pears sostiene que entre las condiciones de posibilidad para que la pretensión sea considerada intención se cuenta el tener una creencia concomitante sobre el carácter probable del suceso. Como ya hemos dicho, solo podemos hablar de manifestaciones genuinas de intención cuando el sujeto no expresa sus aspiraciones en voz alta. Las acciones tienen que ser realizables para que los propósitos no sean catalogados como aspiraciones o como deseos a futuro sino como intenciones para el paso a la acción. La creencia en el carácter factible del suceso puede no estar en la mente del sujeto cuando está realizando la acción en cuestión; esto plantea una objeción que ya hemos analizado contra la postura que aquí defendemos. A nuestro juicio, podemos salir de este atolladero estableciendo la distinción entre creencias implícitas y estados conscientemente reflexivos, como hace Velleman. Y de este modo sostener que las intenciones requieren como condición necesaria la creencia en el carácter factible del sujeto; la proposición misma, como hemos dicho, puede estar presente de forma implícita o solo como una atribución realizada desde fuera por un espectador que pretende racionalizar la conducta del agente observado.

En conclusión, por tanto, parece evidente que la relación existente entre la expresión lingüística de mi intención dirigida hacia un momento en el futuro (*Intentaré hace φ*) y el enunciado de mi creencia sobre la ocurrencia futura del suceso en cuestión (*Creo que φ será el caso*) no amerita el estatus de encadenamiento deductivo, pues entre ambas proposiciones no existe una relación lógica de implicación, pero tampoco el estatus de

implicatura conversacional, porque el vínculo entre la intención y el *know how* expresado en el enunciado de creencia no constituye una relación contextual o pragmática, como subrayan los críticos de la doctrina davidsoniana, pero tampoco una relación *a priori* y conocida por el agente sin necesidad de evidencia empírica disponible, sino que, para tener una intención efectiva que mueve de manera intrínseca a la acción, superando el umbral de la impotencia propio de la aspiración desiderativa ("Quisiera hacer φ"), se requiere en todo momento una creencia mínima sobre la probabilidad relativa del suceso futuro que el sujeto intenta llevar a cabo según cierta descripción que él mismo sostiene en su mente, ya sea consciente o implícitamente.

Una posibilidad para pensar la "violencia ontológica":

la cuestión de la "alteridad" en la figura del "colonizado"

A Possibility of Thinking the "Ontological Violence":
the Question of "Otherness" in the Figure of the "Colonized"

Beatriz PODESTÁ[1]

Universidad Nacional de San Juan, Argentina

beatrizpodesta@speedy.com.ar

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.017

Recibido: 22/07/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

En el presente artículo se propone abordar el problema de la "alteridad" en la figura del "colonizado". Colocar en cuestión a la alteridad conlleva problematizar todo intento de naturalización de cualquier forma de absolutismo filosófico, i.e., de "violencia ontológica",

[1] Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, ARGENTINA. Doctora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, CHILE. Desde 1989 se desempeña como Docente e Investigadora en la Universidad Nacional de San Juan, ARGENTINA. En el Instituto de Filosofía, dirige el Programa de Investigación *Perspectivas Filosóficas en el Mundo Contemporáneo*. Actualmente es Directora del Proyecto de Investigación *Declinaciones de la biopolítica: nuevos modos de subjetivación.* En la actividad docente de Grado, es Profesora Titular Regular de las cátedras "Filosofía Contemporánea" y "Filosofía Política" en el Profesorado y Licenciatura en Filosofía, carreras pertenecientes al Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes – UNSJ, Argentina. Ejerce en la docencia de Posgrado en la Maestría en Historia del Departamento de Posgrado de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes teniendo a su cargo el dictado de los Seminarios "Filosofía de la Historia" y "Filosofía Política Contemporánea".

a la vez que dispone al pensamiento a "otros" modos de referir aquello que "extraña", el colonizado; modos que se trazan en un espacio de resistencia a toda apropiación que intenta soterrar lo diferente en el territorio de "lo mismo". Este disponerse al "otro", al "extraño" se solidariza con lo que no se somete a incautación alguna, en definitiva, con lo que se resiste a cualquier forma de pensamiento que se ejerce desde una violencia homogeneizante.

Palabras clave: Violencia ontológica, alteridad, colonizado

Abstract:

This paper approaches the problem of "otherness" through the figure of "the colonized." Bringing this question into focus requires the problematization of all attempts to naturalize any form of philosophical absolutism, i.e. of "ontological violence", while also inviting "other" ways of thinking and referring to that which is "strange," the colonized. Such alternative ways are outlined in a space of resistance to any appropriation that seeks to bury that which is different in the territory of "the same". This openness to the "other", to the "stranger," implies not accepting any form of seizure; ultimately, it entails resisting any form of thought exercised by a homogenizing violence.

Keywords: Ontological violence, otherness, alterity, colonized

Tú ya sabes que me gusta tanto la sombra tanto, como la luz. Para que un rostro sea bello, una palabra clara y un carácter bondadoso y firme, se necesita tanto la sombra como la luz. No sólo no son enemigas, sino que se dan amistosamente la mano, y cuando desaparece la luz la sombra se marcha detrás de ella.
F. Nietzsche. *El caminante y su sombra*.

I

Disponerse a pensar la problemática de la alteridad conlleva, indefectiblemente, la puesta en discusión de las condiciones de posibilidad de una racionalidad alternativa que habilite a la desnaturalización de una suerte de absolutismo filosófico, i.e., de "violencia ontológica", modo del pensar que tomó prestancia en la racionalidad moderna. Fue A. Gargani[2] quien abordó a la razón en su expresión clásica consagrada al rito de la transubstanciación de los conceptos, de los números, de las expresiones lingüísticas en objetos, cosas y realidades objetivas; la línea recta debía estar de algún modo "ya" trazada para ser proyectada a juicio de G. Frege. El drama del pensamiento moderno ancló en la encarnación de los instrumentos cognitivos, lingüísticos, lógicos y matemáticos en un dominio de substancias, cosas y procesos. Se estaba frente a una realidad ya esbozada de antemano, el hilván de la trama cognitiva se develaba en el tiempo. La tragedia de la racionalidad moderna gravitó como manifestación de la verdad que traducía un mundo en el

[2] Gargani, A., *Crisis de la Razón. Nuevos modelos en la relación entre el saber y actividades humanas.* México, Siglo XXI, 1983.

que todo estaba lógicamente decidido y ordenado; la estrategia puesta en funcionamiento buscó, lindando con la obsesión, satisfacer el impulso conservador agrupando lo semejante en el concepto a fin de domeñar lo otro, lo diverso, lo diferente. El instinto de conservación terminó traduciéndose en la lógica de la re-presentación realizada por un Sujeto que se funda a sí mismo y fundamenta todo lo que es.

Plantear desde el horizonte abierto por la filosofía contemporánea "otra" forma de racionalidad implica, sin duda, asumir la huella del pensar nietzscheano que dispone a modos diferentes de referir lo "otro", modos presentes en un espacio resistente a toda apropiación que intenta acallar lo diverso en el territorio de "lo mismo". La óptica nietzscheana aborda lo extraño y a los extraños con los cuales se solidariza, favoreciendo la aparición de lazos siempre provisorios, signados por la disposición a lo que no es apropiable y por la hostilidad de lo que resiste unificarse. Tales son las figuras que en Nietzsche otorgan vigor a un pensar que se desplaza de las metafísicas de horizontes totalizadores y explicativos del sentido único, subsumiendo en el Uno todas las formas posibles de lo Otro[3].

La crítica a la razón moderna realizada por F. Nietzsche no se basa en un desarrollo argumental-crítico exhaustivo, sino que se orienta a mostrar los efectos que esta razón produce. Los resultados se traducen en un tipo de voluntad de poder –decadente– que opera a través de una forma de racionalidad especifica que se hace presente como la razón hipertrofiada del nihilismo decadente que ocupa el lugar del Dios muerto, convirtiéndose ella misma en una nueva totalidad, en gramática de un lenguaje transparente decidor de la verdadera esencia de las cosas. Nietzsche nos advirtió que el nihilismo integral es la expresión de la crisis de la razón conciliadora de opuestos, superadora de todas las escisiones a partir de la anulación de las diferencias, de lo otro imposible de reunirse en el concepto pretendiendo saldar la deuda singular–universal. La llamada razón clásica es aquella que se rige con esquemas que habilitan una jerarquía ordenada dentro de la cual es posible disciplinar todo evento y forma de experiencia, en otros términos, toda irrupción de un otro que pone en peligro aquella racionalidad que sostiene la universalidad desde la igualdad. Mediante esta faceta disciplinante y ordenadora, la razón deviene legisladora, referente último y juez de todo arbitraje de la jerarquización del mundo natural y social. Esta razón total y totalizante capaz de abarcar todas las posibilidades del conocer, del ser, del decir y del hacer es, también, una razón a-histórica convertida en punto de apoyo de toda filosofía logocéntrica monótono-teísta en la que se perpetúa en un camino unidireccional buscando el *arkhé*. Se trata de una razón omniconciliadora que no reconoce conceptos-límites, "todo puede ser nombrado"; constriñe a la repetición, al atenerse a lo que es idéntico e igual, al tiempo que se mantiene en la prohibición de la eventualidad, de la irrupción; en otros términos, su *status quo* se sitúa en la remisión del evento o acontecimiento a una escena primordial en la que ya todo ha sucedido[4].

La primera precaución para pensar la alteridad consiste en sustraer de su sentido los elementos que recibe en los márgenes de la filosofía de la identidad, lugar en donde fue pensada bajo el dominio del concepto y de la metafísica de la re-presentación. La diferencia que supone toda alteridad se ubica en la condición de "diversidad" de especies subsumibles en un mismo concepto, i.e., formas de algo idéntico; la idea de repetición de lo mismo que subyace al concepto de re-presentación la diluye en "diferencia simplemente conceptual",

[3] Cfr. Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. de Elena Benarroch. Madrid, Ediciones Cátedra, 1988.

[4] Cfr. Cragnolini, M., *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*. Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2006.

en diferencia entre conceptos o entre dos identidades. En el mejor de los casos aparece reducida a una oposición dentro de un todo idéntico a sí mismo. Frente a ello, habría que afirmar la diferencia que supone toda alteridad sin el intento de reagruparla o distribuirla desde las coacciones de lo mismo, sino como multiplicidad dispersa y nómada.

II

A partir de las dos décadas finales del siglo XX las reflexiones en torno a la figura del "colonizado", desde diversos ámbitos disciplinares y realizadas dentro y fuera de los circuitos académicos, nos convocaron a una reflexión crítica desde lo que hemos dado en llamar "violencia ontológica", devenida del pensar dualista y excluyente que asumió la modernidad como maquinaria generadora de conceptos que, en nombre de la razón y el humanismo, excluyó de su imaginario la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de formas de vida diversas. A partir de los señalamientos realizados *ut supra* proponemos a modo de ensayo, aunque sin rodeos enriquecedores ni compases de tiempo estimulantes, sondear la cuestión de la alteridad[5] en la figura del "colonizado" a fin de incitar a la reflexión filosófica a reparar en un ejercicio del pensamiento que considere a la alteridad como uno de los posibles modos del ser[6].

Los procesos colonizadores de la mano de la secularización unida a la creación de los Estados-nación y al debilitamiento de la fuerza de la religión acontecidos en el ocaso del siglo XVI, reclamaron otras herramientas para ejercer el control sobre los cuerpos colonizados, ser cristiano ya no fue suficiente. Es así, que emergieron otros mecanismos de control de los cuerpos centrados sobre los cuerpos y las almas mismas operando en dos direcciones, en los Estados-nación emergentes en Europa y en las colonias de aquellos Estados. Hacia fines del siglo XIX, en gran parte de América del Sur y del Caribe esta forma de control fue ejecutada por el gobernante descendiente de Europa, criollo o mestizo de piel marrón y mente blanca. La población "blancoide" de origen europeo convivía con

[5] Según Rafael Ojeda en el Proyecto Diccionario del Pensamiento Alternativo II, en el artículo "Alteridad americana / Otredad americana": "(…) el Otro es construido como alteridad –del latín *alter* que significa otro- a partir de un juego de oposiciones en el que siempre pierde, pasando a encarnar todo lo que "nosotros"-si lo planteamos desde un punto personal colectivo- hemos dejado de ser, no somos, o nunca hemos deseado ser. Es decir, nuestro diferencial en una escala de representaciones cualitativamente baja, convirtiéndolo en una suerte de "exterioridad pura", tele-construida y encubierta, a partir de un discurso que, al serle impuesto como la imagen real de sí mismo, le dará luces para reconocerse como sujeto, a partir de la mirada del colonizador-intérprete". http://www.cecies.org/articulo.asp?id=264

Nota: En el presente trabajo usaremos las categorías de alteridad y otredad de manera indistinta.

[6] Uno de los marcos teóricos posibles para reflexionar sobre la temática en cuestión es el que ofrece el semiólogo argentino Walter Mignolo, quien postula que el concepto de "colonialidad del ser" se nos ofrece como una herramienta iluminadora a la hora de analizar la co–implicancia entre la "colonialidad del poder" y la "colonialidad del saber" implícita en el "colonizado". A modo de síntesis de su planteo, la "colonialidad del poder" indica las interrelaciones entre las modernas formas de explotación y dominación; la "colonialidad del saber" se vincula con la producción de conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales; la "colonialidad del ser" implica la "experiencia vivida" de la colonización y un proceso de transformación en las formas de poder/dominación desplegadas por la modernidad, resinificada en los nuevos escenarios en los que se configuraron otras formas geopolíticas y culturales, tales como América, África, lejano y cercano Oriente y Europa.

Cfr. Mignolo, W., "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (editores) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 25-46.

Mignolo, W., "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Lacolonialidad.pdf

poblaciones indígenas afro-descendientes, se trataba de una comunidad de cholos, jíbaros, gauderios, etc.; comunidad que se tejía sobre la base de los prejuicios raciales de la población blanca que controlaba la producción del conocimiento y la domesticación del cuerpo y el alma del colonizado.

Realizando una pincelada de referentes mayores pertenecientes al grupo dedicado a los estudios críticos modernidad / colonialidad podemos establecer, *grosso modo*, que para E. Said el discurso colonial es generador de una imagen fija e inmutable de los nativos orientales dispuestos al sojuzgamiento y dominación por parte de los occidentales; la preocupación fanoniana radica en la introyección de parte del sujeto colonial de la representación de él configurada por el colonizador blanco. El discurso de G. Spivak, por su parte, encuentra su lugar en el silencio de los subalternos invisibilizados que se instalan en los márgenes discursivos, en tanto que H. Bhabha, bajo la influencia del pensamiento de F. Fanon y a una distancia considerable de E. Said por evidenciar un abigarrado binarismo simétrico en la relación entre colonizadores y colonizados, se refiere a espacialidades de representación "comunes" en las que es posible entrever la existencia de complejas formalidades de ambivalencia e hibridación. En cualquier caso de los pensadores referidos, entre tantos otros no citados aquí, encontramos como denominador común el señalamiento de los contextos coloniales como un espacio en donde se efectiviza una imposición discursiva sobre el sujeto colonizado que condiciona su identidad y hace del colonialismo un fenómeno que, yendo más allá de los objetivos políticos y económicos, no sólo condiciona sino que determina las posibilidades de "ser" del colonizado.

Dicho lo anterior consideramos que la reflexión en torno a la cuestión de la alteridad en el colonizado se encuentra en íntima relación con la problematización de todo intento de naturalizar cualquier forma "violencia ontológica", a la vez que resituar al pensamiento en relación a "otros" posibles modos de referir aquello que "extraña"; modos que se trazan en un espacio de resistencia a toda apropiación que intenta soterrar lo diferente en el territorio de lo "mismo". Resituando la problemática planteada, lo "otro" es pensado, generalmente, desde la perspectiva del "yo" o bien bajo los términos de amenaza, o bien como enigma indescifrable y como contraconcepto al de "identidad". Al respecto, consideramos valiosos los aportes realizados por S. Hall, quien sostiene que:

> Sobre todo, y en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella (…) A lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo debido a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar "afuera", abyecto. Toda identidad tiene como "margen" un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término "identidad" trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le "falta[7].

Sin perder de vista que, tanto desde una perspectiva política como metodológica, la "otredad" es un tema central para efectuar en términos foucaldianos una ontología crítica de nuestro presente en torno a la figura del colonizado, nos interpelan de manera recurrente ciertas preguntas: ¿Qué significatividad histórica y simbólica tiene el "otro"? ¿Se trata de un conocimiento desinteresado el preguntarse por el "otro"? ¿O más bien es uno de uno de los tantos modos de ejercer la violencia y la dominación a través del conocimiento? ¿Puede tomar la palabra por sí mismo el "otro" sin que "otro" se la otorgue?

[7] Hall, S., "Introducción: ¿quién necesita "identidad"?. En Hall, S. y du Guy, P. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires – Madrid, Amorrortu editores, 1996.

En la tradición occidental encontramos varios pensadores que reflexionaron en torno a la problemática del "otro" y su vinculación con el concepto de "uno mismo"[8], en los estudios modernidad/colonialidad el "otro" hace referencia a los colonizados excluidos del discurso colonial, identificados por sus diferencias con el centro y, por tanto, transformados en el principal objeto de dominio del "yo" imperial. Podemos decir, en este sentido, que la existencia del "otro" aparece como instancia necesaria para situarse "uno mismo", por lo que al interior del discurso colonial la constitución identitaria se revela como la resultante de un movimiento dialéctico entre el yo-colonizador y el otro-colonizado y, como consecuencia la subjetividad del colonizado se configura siempre determinada por la mirada del colonizador. De aquí que no sea erróneo afirmar que el sujeto colonizado fue caracterizado discursivamente desde Occidente como un "otro" inferior y precarizado que necesitaba ser "civilizado" para ser "visibilizado". Este binarismo entre colonizadores y colonizados conlleva intrínseco el supuesto de la primacía de la cultura europea y su consiguiente visión de mundo. La otredad se concibe, por tanto, constitutiva de la identidad, en otros términos, se construye la identidad al mismo tiempo que se configura la otredad de aquello con lo que no se identifica.

Retomando la idea anteriormente planteada acerca de la necesidad de pensar la cuestión de la alteridad en el colonizado en consonancia con la problematización de todo intento de naturalizar cualquier forma de violencia o absolutismo ontológico, consideramos imprescindible sortear al pensamiento metafísico que invoca en su ejercicio al fundamento último como instancia legitimadora. Será necesario, entonces, que el abordaje que intentamos conlleve ciertos desplazamientos teóricos a fin de pensar a la alteridad del colonizado como una "invención co-constitutiva" de la invención de la figura del colonizador. El pensar "dualista" instalado por la metafísica del fundamento se nutre con los supuestos de una perspectiva acotada de la relación de dominación colonial y de un concepto simplificado en lo que atañe a la configuración de subjetividades. En contrapartida consideramos que impera la necesidad de efectivizar la deconstrucción de la alteridad como una propiedad exclusiva del colonizado, a fin de evitar el pensamiento unilateral y la consiguiente omisión de la doble contingencia. Estimamos que sin este posicionamiento se está ante ciertas deficiencias para aprehender el carácter complejo de la alteridad en el campo filosófico modulado por nuestra contemporaneidad.

A tono con los actuales desarrollos del pensamiento en torno a la problemática modernidad/colonialidad ya no es posible desconocer que, en nombre de la construcción de una Teoría Latinoamericana crítica de la colonialidad, se advierte una tendencia a la subvaluación teórica del "colonizado" plasmada en la búsqueda por lugares inhóspitos y recónditos de las voces del silencio de América Latina, como si se tratara de un observable u objetivable de la persistencia del dispositivo colonial. A nuestro juicio, de persistir en esta posición dichos estudios serán incapaces de liberarse de una mirada restringida, cristalizada en la consideración del discurso del colonizador para dar cuenta de la colonialidad, de aquí que preguntemos si acaso no debieran revisarse y repensarse las categorías y metodologías de análisis propias de las investigaciones citadas. De no operarse ciertos desplazamientos, consideramos que los análisis quedan expuestos en una zona de debilitamiento argumental y metodológico, ya que se parte del supuesto que no es lógicamente posible acceder al "discurso del colonizado", no porque éste carezca de él sino porque se presupone que éste o bien ya fue subsumido por el colonizador, razón por la cual toda voz del "colonizado" es ya

[8] El tema merecería un tratado aparte dada la diversidad de perspectivas desarrolladas a lo largo de la historia del pensamiento, solo por mencionar algunos de los que conforman el canon citamos a W. Hegel, E. Lévinas, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Lacan, J. Derrida, M. Foucault, G. Deleuze.

una voz del "colonizador", o bien porque requiere ser reposicionado por una intrincadísima operación teórico-crítica exclusiva de los estudios críticos modernidad/colonialidad encargada de visibilizar las voces del silencio restituidas en la figura de un *subjectum,* ahora desde la perspectiva opuesta. Reconocemos que se está frente a un vasto y complejo problema con amplias consecuencias teóricas, la cuestión de la alteridad del colonizado supone una doble contingencia, en otros términos, la problemática en cuestión no puede abordarse si no es desde una "lógica tensional" desde la cual la argumentación se sobrepone a la postulación de una asimetría esencial sostenida desde la polaridad dominador/dominado que configura al colonizado.

Ahora bien, la pregunta que nos asalta es si, efectivamente, toda asimetría impone posiciones pasivas del dominado–colonizado como postula el colombiano S. Castro-Gómez, para quien no queda otro camino más que la obediencia ante la imposición violenta de la dominación[9]. A diferencia del teórico colombiano, sostenemos que su afirmación soslaya el hecho de que la dominación puede llegar a habilitar a la obediencia, justamente a partir de la relación asimétrica a tomar formas histórico-sociales novedosas no vistas como tales, precisamente, por hacer uso y abuso de lecturas jerarquizadoras y estatizantes bajo el paragua de un paradigma homogeneizante propio del ejercicio de la "violencia ontológica". La otra dificultad con la que nos topamos es que el abordaje de la cuestión de la alteridad atraviesa una suerte de reducción conceptual hasta verla como un mero reverso, vacío del concepto de identidad. En palabras de W. Mignolo:

> (…) el Occidente no fue nunca lo otro de Europa sino una diferencia especifica al interior de su mismidad: las Indias Occidentales (como puede verse en el nombre mismo) y luego Norteamérica (en Buffon, Hegel, etc.) eran el extremo occidente, no su alteridad. América, a diferencia de Asia y África, fue incluida en el mapa como parte de la extensión europea y no como su diferencia[10].

Si reflexionamos sobre la alteridad/otredad como lo irreductible o lo inapresable en conceptos anquilosados y sustentados por la metafísica del fundamento estaremos convocados a pensar críticamente sobre tal problemática como premisa de orden filosófico y no como una presupuesto constitutivo impuesto por "una identidad" a "otra", en otros términos, se trata del desafío de asumir la problematicidad de la alteridad del colonizado como una configuración permanente y cambiante, de aquí que el contraconcepto de la alteridad nunca puede ser una identidad, sino siempre una "alteridad–otra". Por lo tanto, para una reflexión cabal en el contexto del proceso de expansión colonial, no sólo es menester observar la alteridad de los "colonizados", sus sistemas de codificación de la diferencia, sino que en paralelo se precisa, también, recabar la alteridad del "colonizador", su apropiación y circulación estratégicas del material simbólico, su (re)codificación de las expectativas de todo orden. Considero que el reto, principalmente, para la filosofía y, asimismo, para las ciencias humanas y sociales en general radica en aprehender a nombrar la totalidad sin retornar a los esencialismos y universalismos plasmados en los metarelatos de la modernidad. Esto conlleva la ardua tarea de repensar la tradición de la Teoría Crítica a la luz de un pensar posmetafísico pero, al mismo tiempo, de repensar éste a la luz de aquella. Valiéndonos de la metáfora: no se trataría de hacernos de nuevos odres y desechar los añejos, ni de colocar el vino nuevo en aquellos; se trata, más bien, de rearmar los viejos

[9] Cfr. Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R., *op. cit.*

[10] Mignolo, W., *Historia locales y diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid, Akal, 2003, p. 57.
http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf

odres para que puedan contener al nuevo vino. Este "andar teórico" ya fue comenzado en diferentes latitudes desde diferentes perspectivas, nos referimos a los trabajos de A. Negri y M. Hardt, F. Jameson, W. Mignolo, E. Dussel, E. Said, G. Spivak, A. Mbembe, V. Mudimbe, H. Bhabha, entre tantos.

La tarea se encauza, entonces, a visibilizar los nuevos mecanismos de producción de las diferencias, para ello proponemos como hipótesis de trabajo el abordaje de la alteridad en el desplazamiento de la dualidad colonizado/colonizador como instancias aseguradoras del principio de identidad. Y aunque no se trate de un programa novedoso ni innovador para nuestros ámbitos de investigación académica, sí consideramos que encamina al pensar al riesgo que supone des(en)marcarse de toda una serie de categorías binarias con las que trabajaron vigorosamente en el pasado las Teorías de la Dependencia y las Filosofías de la Liberación –tales como colonizador / colonizado, centro / periferia, Europa / América Latina, Norte / Sur, desarrollo / subdesarrollo, opresor / oprimido, entre tantas otras–, entendiendo que ya no es posible conceptualizar las nuevas modulaciones del poder con ayuda de esta caja de herramientas teóricas. Por cierto, la configuración de esta trama podría evaluarse como una gran oportunidad para la reflexión filosófica preocupada por visibilizar la emergencia de las alteridades soterradas. Este disponerse al "otro", al "extraño" se solidariza con lo que no se somete a incautación alguna, en definitiva, con lo que se resiste a cualquier forma de pensamiento que se ejerce desde la violencia homogeneizante.

III

Para finalizar elegimos recordar la respuesta de G. Spivak a su propia pregunta "¿Puede hablar el subalterno?", uno de sus trabajos de mayor trascendencia en la academia, su respuesta es, efectivamente, negativa. Para la pensadora hindú cuando los subalternos hablan conllevan implícito un fracaso constitutivo ocasionado por la sabida "violencia epistémica" que piensa al "otro" dentro de un modelo representativo y homogeneizador. La argumentación de Spivak se refuerza haciendo referencia a los discursos sobre el *sati*, el sacrificio ritual de las viudas hindúes que se inmolaban en la pira funeraria de su marido. Mientras que en 1829 los administradores de la colonia británica terminaran otorgando el estatuto de delito a esta práctica, la sociedad hindú experimentó el *sati* como símbolo de la fuerza y pureza del amor femenino. La prohibición de este ritual por las leyes inglesas puede explicarse desde la perspectiva europea desde el supuesto basado en la supremacía de la "blancura" como ideal de humanidad: "hombres blancos que salvan a mujeres morenas de hombres morenos", interpretación radicalmente opuesta a la vivencia nativa: "son las propias mujeres quienes libremente escogen morir".

> La viuda hindú asciende a la pira del marido muerto para inmolarse sobre ella. Esto es conocido como *"el sacrificio de la viuda"*. (La transcripción tradicional del término sánscrito para "viuda" sería *sati*, pero los primeros colonizadores británicos lo habían transcripto como *suttee*). Este rito no tenía alcance universal ni era establecido en relación a la casta o a la clase social. Pero la abolición del rito por parte de los británicos fue algo comprendido en general dentro de la máxima *"Los hombres blancos están protegiendo a las mujeres de piel oscura de los hombres de piel oscura"*. Las mujeres blancas —según consta en los registros de las misionarias británicas del siglo XIX hasta el de Mary Daly— no han producido una interpretación que valiera como comprensión alternativa del fenómeno[11].

[11] Spivak, G., "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius*, Año 3, N° 6, 1998, pp. 175-235. En http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Más allá de la fuerza vital del discurso de G. Spivak, ni en el lugar de la enunciación de la ley ni en la sociedad hindú es posible encontrar testimonio alguno de la "vivencia" de estas viudas. A pesar de que se legisla y discute sobre ellas, están ausentes tanto del discurso colonial como del discurso nacionalista. Aunque se comuniquen, hablen o griten, sus palabras nunca accederán al registro discursivo porque, al fin y al cabo, simplemente lo "otro", lo "extraño" de estas mujeres–viudas se convirtió en "pura objetualidad del enunciado" que entrama el debate colonizado / colonizador, alteridad / mismidad, obviando, así, la complejidad y espesura del tema en cuestión.

Frente al modelo de sujeto-autónomo-propietario igualado-en-la-racionalidad de la modernidad que impide pensar la diferencia, puede enfocarse un pensamiento tensional que posibilite pensar al otro como nos-otros. Ese "otro" está presente en nuestra mismidad como opacidad inasible y no dominable, habilitando a un ejercicio no sintetizable de la proximidad y la distancia. De este modo, el sujeto no se constituye como una identidad-interioridad que accede al otro como exterioridad de sí, sino como una identidad en un constante proceso de (des)configuración[12].

Sin duda, en el panorama del debate filosófico contemporáneo la cuestión de la alteridad / otredad, en esta oportunidad abordada en relación a la figura del colonizado, se torna acuciante. Frente a ello, entonces, proponemos invocar dicha problemática desde un pensamiento que no ejerza la "violencia ontológica" en el sojuzgamiento de las diferencias a una homogeneidad paralizante destinada a subsumir el discurso de uno en otro; invocar un pensamiento no-dialéctico orientado por una lógica tensional situado en la multiplicidad, a la vez que comprometido con el riesgo y desafío que supone la diversidad de perspectivas.

[12] Cragnolini, M., *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

Negatividad y acontecimiento.
Una puesta en diálogo entre Adorno y Heidegger desde la hermenéutica de Gianni Vattimo

Negativity and Event: A Dialogue between Adorno and Heidegger from the Perspective of Gianni Vattimo's Hermeneutics

Daniel MARIANO LEIRO

Universidad de Buenos Aires

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.018

Recibido: 02/06/2013
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Este trabajo tiene la intención de ofrecer un esbozo de una interpretación más radical de la ontología heideggeriana que a la crítica destructiva de Adorno le pasaba inadvertida. El propósito de esta presentación es rescatar las aspiraciones de disolución del dominio y emancipación que alentaron los esfuerzos teóricos del autor de *Negative Dialectik*. Esos esfuerzos quedaron sin concretarse en el pensamiento de Adorno porque su crítica se movía en el horizonte de la metafísica. Para mostrarlo hemos elegido como hilo conductor la lectura que el filósofo italiano Gianni Vattimo propone en su última hermenéutica nihilista. Esta lectura que viene a sumarse a los intentos más actuales que tratan de desarrollar un "heideggerianismo de izquierda". Su particularidad consiste en que ha vuelto a entablar un original diálogo con Nietzsche y la tradición hegelo-marxista para desplegar el potencial transformador y diferenciador que aún late en la filosofía del último Heidegger.

Palabras clave: Adorno, Heidegger, hermenéutica, Marx, misticismo, Vattimo.

Abstract:

This paper attempts to sketch a more radical interpretation of Heideggerian ontology that went unnoticed by Adorno's destructive criticism. In doing so we try to restore the emancipatory aspirations to the dissolution of all domination that encouraged the author of *Negative Dialectik*. Those efforts went unrealized in Adorno's thought because his critique became lost in the horizon of metaphysics. To show this we have chosen as an interpretive conduit Gianni Vattimo's reading developed in his last nihilistic hermeneutics. This reading joins the most recent attempts to develop a "left-wing Heideggerianism," but its achievement is reengaging in a dialogue with Nietzsche and the Hegelian-Marxist tradition, in order to reveal the transforming and differentiating potential that still now courses through Heidegger's philosophy.

*Keywords***:** Adorno, Heidegger, hermeneutics, Marx, mysticism, Vattimo

Es posible, pero aquí estamos sólo en el plano de las conjeturas y de la esperanza de que el modo de liberar la ontología heideggeriana del riesgo del irracionalismo y de una mística de lo óntico sea justamente el de encontrar un nexo no ya tan sólo polémico entre el concepto de diferencia ontológica y el concepto hegeliano de dialéctica con todos sus desarrollos en la filosofía de nuestro siglo.
G.VATTIMO, *Introducción a Heidegger*

A Héctor Leiro

En el *Origen de la dialéctica negativa*, Susan Buck-Morrs señala que la conferencia que un joven Adorno de apenas 28 años impartió en 1931 con el título de "*Die Aktualität der Philosophie*" (Adorno 1991), podría ser leída "como un contraprograma del de Heidegger". Sin bien una comparación detallada demandaría un estudio extenso[1], la especialista norteamericana se permite, de todos modos, delinear algunas breves afinidades entre ambos pensadores.[2] De de todas ellas, quizás la más relevante sea que tanto Heidegger como Adorno han participado de un mismo interés práctico –ético-político, se podría decir-, compartido incluso por las vanguardias artísticas de las primeras décadas del siglo XX. Como lo indica un amplio espectro que va desde el Husserl autor de *Krisis* hasta el Lukács crítico del proceso de reificación capitalista, pasando por el Bloch del *Principio de la Esperanza*, no sólo en los intelectuales sino también en muchos artistas de aquellos años (podemos pensar en un movimiento de vanguardia como *Dadá* pero también en un film

[1] Uno estudio competente sobre Adorno y Heidegger es el de Mörchen Herman que intenta una aproximación desde una perspectiva heideggeriana. MÖRCHEN, H., *Adorno und Heidegger*, Klett-Cotta, Stuttgart,1981.

[2] cf. Buck-Morrs 1983 nota 56 p.155

como *Tiempos modernos* de Chaplín), se iba gestado un espíritu de rebelión contra el proceso de racionalización y "desacantamiento" de la modernidad. A través del dominio alcanzado sobre la naturaleza y el sometimiento de la subjetividad del hombre, esos efectos cosificadores se hacían sentir en la pérdida de libertad provocada por la planificación de un mundo totalmente administrado en los términos de Adorno, o por lo que el "segundo" Heidegger ha llamado *Gestell* como imposición del sistema de la organización científico-total del mundo. En la estela de ese rechazo común al arte y a la filosofía, las líneas que siguen tienen apenas la intención de ofrecer el esbozo de una interpretación más radical de la ontología heideggeriana que a la crítica destructiva de Adorno le pasaba inadvertida. Nos guía la esperanza de rescatar las aspiraciones de disolución del dominio y emancipación que alentaron los esfuerzos teóricos del autor de *Negative Dialectik*. Esos esfuerzos quedaron sin concretarse en el pensamiento de Adorno porque su crítica se movía todavía en el horizonte de la metafísica. Para mostrarlo hemos elegido como hilo conductor la lectura que el filósofo italiano Gianni Vattimo propone en su última hermenéutica nihilista. Esta lectura que viene a sumarse a los intentos más actuales que tratan de desarrollar un "heideggerianismo de izquierda" -para utilizar una conocida expresión de Dominique Janicaud- (Janicaud 2001), presenta como peculiaridad distintiva el hecho de que ella vuelve a entablar un diálogo productivo con Nietzsche y la tradición hegelo-marxista para desplegar el potencial transformador y diferenciador que late todavía en la última filosofía de Heidegger.

¿Es la filosofía heideggeriana enemiga de la crítica? Una propuesta de *Vervindung* sobre la posición de Adorno

Poco antes de que se oficializara su ingreso al *Instituto para la Investigación Social* de Frankfurt, un joven Adorno, daba a conocer en una célebre conferencia del año 1931, "*Die Aktualität der Philosophie*", una de sus fundamentales inquietudes que se mantendrá hasta el final de sus días. Un elocuente testimonio acerca de esa persistencia lo ofrece el ensayo de 1962 en el que el autor de *Negative Dialektik* vuelve a formular la pregunta de "Para qué aún filosofía" (Adorno 2009). El título deja en evidencia el interés que el pensador alemán ha tenido en rehabilitar la tradición crítica de la filosofía – a su juicio, la mejor herencia de la tradición occidental- después de la renuncia del pensamiento a captar la totalidad de lo real en la que había desembocado el colapso de los grandes sistemas idealistas. Pero asumir ese desafío no parecía una tarea sencilla en el contexto cultural en el que Adorno empieza a reflexionar porque, en él, el sentido de la actividad filosófica y, hasta su misma eficacia, se veían seriamente amenazadas por las principales tendencias del pensamiento. Desde su punto de vista, la filosofía estaba siendo estrangulada por corrientes que promovían la destrucción de la Razón o intentaban disolver el discurso filosófico en el de la ciencia, con un enfoque que en apariencia pretendía ser contrario al irracionalismo. Entre las posiciones que más habían contribuido a esa asfixiante situación no estaba solo el positivismo lógico del Círculo de Viena con su propuesta de reducir la práctica filosófica a lógica formal y a una reflexión general sobre los resultados alcanzados por la ciencia. Adorno distinguía también otras corrientes de tradición continental bajo la rúbrica algo vaga de "idealismo" porque todas ellas estaban dominadas, de uno u otro modo, por el principio de identidad. Entre las corrientes que se mencionan en la conferencia del 31, sobresalían el subjetivismo de Søren Kierkegaard, las escuelas neokantianas, la filosofía de la vida de Rickert, la fenomenología material de Max Scheler, el pensamiento sociológico de Georg Simmel, algunos momentos en la filosofía de E. Husserl, pero, sobre todo, la ontología heideggeriana de la época de *Ser y Tiempo* (Adorno 2009:73-81). Retomando aquí una

expresión con la que se lo ha designado a Benjamin, para este gran anunciador del fuego como lo fue en su día Adorno, la figura de Heidegger no tardaría en convertirse en el blanco de sus más agresivas invectivas. ¿Qué más podría esperarse de una filosofía empeñada en lograr que *Auschwitz* nunca más volviera a repetirse? Por eso es especialmente interesante seguir el movimiento de la crítica en el ensayo del 62, "Para qué aún filosofía", que intenta poner en evidencia cómo el positivismo lógico y la filosofía heideggeriana del Ser convergen en la legitimación teórica del *status quo*, o dicho de otro modo, en qué sentido actúan como dos modos análogos y, a la vez, complementarios en la justificación de la irracionalidad del mundo presente. Curiosa asociación si consideramos el hecho de que tanto el positivismo lógico como la filosofía heideggeriana del Ser siempre se han presentado como enemigos irreconciliables, partiendo de presupuestos no menos encontrados. "Los ontólogos – escribe Adorno- tienen miedo de ensuciarse las manos con lo meramente existente, que es lo único que los positivistas tienen entre manos" (Adorno 2009:405). Pero lo que los termina acercando si dejamos de lado todas las discrepancias entre ellos, es el hecho de que ambos han acabado rindiéndose ante la fascinación de lo dado incuestionable.

El positivismo lógico – dice Adorno en el ensayo del 62- hace claudicar la autonomía del pensamiento porque no se interroga por su supuesta capacidad para aprender los "hechos objetivos", tal como éstos, supuestamente, se dan en la realidad. Más bien olvida que ningún "hecho" se daría ni podría ser verificado sin el discurso de la objetivación científica que lo hace aparecer. Heidegger, por su parte, - sigue diciendo Adorno en el escrito antes mencionado- renuncia a la autonomía del pensamiento cuando se entrega a una oscura filosofía del Ser donde la Razón se pierde definitivamente en mitología. A través de ella el acontecimiento del Ser se impone violentamente a la conciencia pasiva que lo recibe con la fuerza irracional de lo dado que ya no puede ser cuestionado. Pero con la debacle de la Razón, la posibilidad de la crítica también sucumbe. Y con ella se extinguen la libertad y las esperanzas de emancipación de la sociedad. Así esta mitología irracional se vuelve funcional al encubrimiento de la irracionalidad del mundo presente, al punto de que en su lógica extraviada el advenimiento de la barbarie nazi puede ser presentada como un suceso que ya no parece absurdo. Tanto es así que Adorno escribe en su ensayo del 62 que "la integración de Heidegger en el Estado hilteriano del *Führer* no fue un acto de oportunismo, sino una consecuencia de una filosofía que identifica al Ser con el *Führer*" (Adorno 2009:406).

No deja de llamar la atención en este curioso paralelismo que sea la herencia de la metafísica lo que termina por acercar al pensamiento de Heidegger con el positivismo lógico, más aún cuando cada uno a su modo se han autoproclamado acérrimos enemigos de aquella[3]. Pero lo cierto es que al ponerlos en un plano de igualdad, Adorno no hace más que volver en contra de Heidegger el mismo tipo de cuestionamiento que el filósofo de la selva negra había dirigido en contra de la metafísica. Cuando pensamos en esta polémica se nos viene inmediatamente a la mente el desenmascaramiento nietzscheano de la idea de verdad objetiva que denuncia también el carácter violento de la metafísica al mostrar que la estabilización de una verdad determinada en las distintas épocas de la historia ha estado siempre ligada a dispositivos de poder.

[3] La prueba que Adorno encuentra en el ensayo del 62 como una confirmación de esta identificación entre el positivismo lógico y la filosofía del Ser heideggeriana es la obra de Walter Bröcker. Este ex-profesor de Kiel – escribe Adorno- ha "intentado combinar el positivismo y la filosofía del Ser concediendo al positivismo todo el ámbito de lo existente y depositando sobre él, como una capa superior, la doctrina del Ser, entendida como mitología", p.405.

En las dos páginas famosas del *Crepúsculo de los ídolos* que llevan el título de "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula", Nietzsche sigue el derrotero de Occidente desandando la historia de un error que comenzó después de que se impuso la visión de un "mundo verdadero", ya en los tiempos de Platón (Nietzsche 1979:51-52). Con el Cristianismo el acceso a la verdad que el fundador de la Academia había colocado en la arquetípica dimensión celestial del *Topos uranos*, se volvió aún más inalcanzable pues quedaba reservado a una instancia prometida para después de la muerte. A partir de entonces se inicia un proceso de progresiva reducción de esa promesa del mundo verdadero transcendente. Al comienzo de la modernidad Descartes intento interiorizarlo en la evidencia clara y distinta del "yo pienso", y, finalmente, con Kant su acceso quedó definitivamente fuera del alcance del conocimiento teórico del hombre. La tendencia que conduce a la disolución del carácter trascendente de la verdad se completa con la llegada del "canto del gallo del positivismo". Este sobreviene en el siglo XIX aportando como novedad a la larga historia de este error la posibilidad de identificar el mundo verdadero con el aparente. Es un paso que anticipa y prepara la definitiva desaparición del contraste entre verdad y apariencia con la llegada de la "filosofía del martillo" del propio Nietzsche, encargada de inaugurar el tiempo del nihilismo venidero que debería permitirnos vivir sin los límites impuestos por la ficción de un mundo verdadero. Pero para soportar el aterrador abismo de libertad que se abre bajo nuestros pies, se hace necesario convertirse en ultra-hombres (*Übermensch*), asumiendo la saludable perspectiva de alguien que sabe seguir soñando, sabiendo que todo es sueño, según reza en la célebre metáfora de la *Ciencia jovial.*

Cuando leemos estas páginas del *Crepúsculo de los ídolos*, resulta difícil pasar por alto el aire de familia del relato nietzscheano del nihilismo con el discurso de Heidegger sobre la historia onto-teleológica de la metafísica. Pero el filósofo de *Meßkirch* se distancia claramente de él en un punto fundamental. No saluda la llegada del nihilismo del futuro con el mismo beneplácito con el que Nietzsche le da la bienvenida, porque Heidegger no creía que se avecinaba una promisoria instancia de liberación. Agudo testigo de las consecuencias más sombrías de la organización tecnológica y la racionalidad industrial que terminó sustituyendo a la desaparición del "mundo verdadero" anunciada por Nietzsche, Heidegger no podía dejar de reconoce en el *Gestell* la consumación de esa larga historia del error que se inició en Occidente con la idea de la verdad entendida como correspondencia y del ser identificado con el objeto "dado" al que el conocimiento debía tratar de adecuarse plenamente. Pero en el desarrollo de esta historia que llega hasta el mundo tecno-científico, se observa que el objeto va perdiendo paulatinamente su independencia hasta volverse prácticamente indiscernible del propio sujeto. El objeto queda entonces reducido a un mero producto de la manipulación por parte del sujeto, y en el ejercicio de ese poder ilimitado también el ser humano caerá bajo el dominio de la objetividad, siguiendo así la sombría paradoja de la Razón occidental que Adorno y Horkheimer han descripto y denunciado en su célebre *Dialéctica de la ilustración*. Pero si leemos esta polémica contra la metafísica a la luz del nihilismo de Nietzsche, tal como propone hacerlo el filósofo italiano Gianni Vattimo porque parece responder mejor a las intenciones del propio Heidegger, nos damos cuenta de que las razones por las cuales el filósofo de la selva negra se opone a la metafísica, no son de carácter teórico. Los motivos que lo impulsan a rechazarla no se vinculan con un supuesto conocimiento más verdadero en sentido de "correspondencia" con los "hechos", que vendría a desmentir al Ser de la metafísica porque no se adecúa al modo como efectivamente se dan las cosas. Al igual que Nietzsche, Heidegger rechaza a la metafísica por razones prácticas, porque entiende que el ser que se identifica con la

simple presencia es lo dado incuestionable que acalla todo ulterior preguntar y, finalmente, cuando esta concepción es llevada hasta el extremo, se transforma en dominio incondicional, manipulación. Es fundamentalmente por esa razón de orden práctica por lo que esta idea del Ser conspira contra las posibilidades de la libertad y hace que la propia existencia del hombre se torne incomprensible cuando pretende ser reducida al ser como simple presencia. Pero, como se puede ver, los motivos de esta polémica contra la metafísica no están demasiado alejados de las razones que impulsaban a Adorno a rechazar las consecuencias del positivismo lógico y de la filosofía del propio Heidegger, teniendo delante de sus ojos como el *Angelus Novus* de Paul Klee, los desbastadores efectos de la moderna sociedad tecno-científica. En ese sentido quizás subsiste de la crítica de Adorno como una posibilidad que debemos todavía pensar, el peligro del "misticismo" que ha sido la forma predominante como se ha leído a la *Kehre* heideggeriana en las interpretaciones de "derecha".[4] No se puede desconocer que el propio Heidegger en el modo de autointerpretarse en muchos de sus escritos, ha brindado un apoyo literal para ello. Tal vez porque nunca ha llegado a ser plenamente consciente de todas las consecuencias nihilistas que se podían extraer de su propio pensamiento, siguiendo la dirección señalada por Nietzsche. Efectivamente, la consecuencia del misticismo parece desprenderse de esa visión del filósofo de *Meßkirch*, mientras se lo siga interpretando como un pensador de la metafísica que es, en el fondo, como Adorno lo presenta en su esfuerzo por aproximar la filosofía del Ser del autor de *Sein und Zeit* a la del positivismo lógico. Pero es indudable que en este mismo intento de identificación está presente una idea metafísica. La idea de que el "misticismo" heideggeriano encierra una concepción del Ser pensado como algo más profundo y más oculto que su evento histórico. Una idea como ésta deja en pie la esperanza de que el Ser olvidado en la historia de la metafísica, vuelva a ser experimentado en plena presencia. Pero esta mística de lo óntico que alberga la esperanza de que vuelva a darse alguna vez en persona ese ser escondido en alguna parte más allá de su histórico acaecer, funciona como una especie de "teología negativa", donde retorna sin grandes variaciones, la vieja idea del ser de la metafísica pensado con los tradicionales caracteres de perentoriedad de la presencia que ha sido la manera como se la ha entendido a la noción de *Grund*. Por eso, la crítica de Adorno puede cobrar sentido solamente si se la ve como una reacción en contra de la violencia del *Grund* metafísico en la que recae esta idea del "misticismo" heideggeriano, ya que la perentoriedad con la que se impone el fundamento ha servido siempre para justificar autoritarismos de todo tipo. En particular así se puede entender la afirmación del ensayo del 62 en la que Adorno identifica el Ser heideggeriano (aunque en este contexto tal hubiera sido mejor decir el fundamento) con el *Führer*. Pero la violenta idea de fundamento poco tiene que ver con el concepto de *Ereignis* que exige pensarlo más bien como libertad, proyecto y contingencia. Originariamente, el Evento "acontece" como un acto de pura libertad, sin un porqué como la rosa del *Angelus Silesius* (Silesius 2005) a la cual Heidegger aludía en su *Der Satz vom Grund*. Pero es posible que Adorno no tomara nota de la diferencia. Basta simplemente con pensar en lo detestable que para él ha sido el personaje al que se enfrentaba. Al fin y al cabo, se puede decir que su visión de Heidegger no experimentó mayores variaciones desde sus primeros escritos, por más que, en el ensayo citado del 62, no le pasara desapercibida la resistencia del filósofo de *Meßkirch* a hablar de ontología después de la *Kehre* (Adorno 2009:406). Pero seguramente Adorno no podría haber imaginado jamás que una concepción del Ser como la que aquí

[4] Aquí utilizamos la expresión "izquierda heideggeriana" en el sentido técnico con el que Vattimo la emplea en su escrito "Heidegger y la *Verwindung* de la modernidad" en *Más allá del pensamiento débil. Filosofía, Política y Religión,* Alvarez *(ed.),* Ediciones Novel, Oviedo, 1996, pp. 92-105.

estamos tratando de esbozar, podría estar en mejores condiciones de realizar las aspiraciones profundas de su *Dialéctica Negativa* que intenta contrarrestar la violencia contra lo radicalmente otro, lo no-idéntico, lo diferente, imprevisible y cambiante, todo aquello que escapa al dominio de la pura identidad y no se deja reducir por la voluntad ordenadora del sistema. De manera que si se quiere entonces preservar la radicalidad del pensamiento de la diferencia ontológica y evitar el riesgo de una recaída en la metafísica a la que parece conducir las posiciones de la "derecha" heideggeriana, no cabe otra posibilidad más que pensar en el Ser como aquello que se da en el acontecer de los horizontes históricos que condicionan y a la vez, posibilitan las interpretaciones de cada época. Y siguiendo las consecuencias de esta interpretación de la "diferencia ontológica" que acentúa más "el lado de acá" del Evento, Vattimo ha vuelto en los últimos años a un camino transitado en su juventud, una senda que por muy extraño que pueda parecer, conduce hasta Marx, profundizando en Heidegger[5].

Como es sabido, el uso de nociones como la de autenticidad[6] en *Ser y tiempo*, ha sido uno de los tópicos heideggerianos más cuestionados por Adorno. Así lo sugiere el hecho de que éste último haya decidió dedicarle al tema una obra entera. Pero la crítica de Adorno no parece haber advertido que este concepto que en ocasiones ha sido puesto en paralelo con la preocupación de Marx por la abolición de la alienación humana en la sociedad capitalista[7], es abandonado por Heidegger ya en *La Carta sobre el humanismo* del año 1946. "La desaparición de las obras posteriores a *Ser y Tiempo* del término *Eigentlichkeit*, autenticidad, en favor del concepto de *Ereignis*, el evento, que de manera significativa tiene la misma raíz verbal (*eignen*)" (Vattimo 2010:139), estaría indicando –según la interpretación de Vattimo- el reconocimiento por parte de Heidegger de que la búsqueda de autenticidad como un modo de existir que el individuo puede alcanzar por su propia voluntad, era una pretensión que adolecía todavía de un límite de tipo existencialista y humanista. Justamente ese cambio de perspectiva se corresponde con el hecho de que Heidegger se da cuenta de que realizar otra manera de ser en el mundo que no esté ya inmersa en la inautenticidad, no depende enteramente de una decisión autónoma por parte del sujeto individual. Se podría decir que éste es un asunto que concierne ante todo al Ser mismo, a un cambio en la apertura que determina nuestra condición histórica, como luego Heidegger le reprochará al Sartre "individualista" de *El existencialismo es un humanismo*. Sin pretender afirmar que sea posible establecer una completa analogía con el proyecto de inversión de la filosofía en *praxis* en el que pensaba Marx, tampoco parece irrazonable tratar de encontrar algún vínculo con el giro "ontológico" que caracteriza a la *Kehre* heideggeriana. Basta con recordar que Marx entendía a la posibilidad de salir del estado de alienación en la sociedad capitalista a partir de una trasformación en las condiciones sociales e históricas que la habían engendrado. Considerada por sus consecuencias la descripción del estado de alienación en Marx se parece en algunos puntos a lo que para el

[5] Véase el último capítulo de la primera edición de *El sujeto y la Máscara.* También se puede consultar el apartado "De Heidegger a Marx" en VATTIMO, G. & PATERLINI, P., No ser Dios. Una biografía escrita a cuatro manos, Paidós, Barcelona, 2009.pp. 93-94. Materiales más reciente se encuentran en *Ecce Comu*, Paidós, Buenos Aires, 2099. Pero la cuestión ha sido más ampliamente desarrollada en el reciente libro *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, 2011, escrito en colaboración con Santiago Zabala.

[6] G. Friedman señala que lo que Adorno cuestiona no es tanto la significación de la categoría de autenticidad (*Eigentlichkeit*) como el uso "ideológico" que de ella hace Heidegger. Véase FRIEDMAN, G., "Heidegger", en *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1986, pp.74-81

[7] Véase GOLDMANN, L., *Lukács y Heidegger.* Hacia una nueva filosofía, Amorrortu, Buenos Aires, 1974. También KOSTAS, A., *Marx y Heidegger. Introducción a un pensar futuro,* Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

filósofo de la selva negra significaba la caída del *Dasein* en la inautenticidad del impersonal mundo del "Man". Sin embargo, Heidegger es, según Vattimo, (Vattimo 2010:15), el filósofo que más radicalmente ha asumido las exigencias del pensamiento dialéctico que reclamaba una filosofía del primado de la *praxis* sobre el conocimiento teórico. Esto ha sido posible porque el filósofo de *Meßkirch* con su manera de pensar el evento del Ser como novedad y proyecto, ha conseguido liberarse de la violencia que arrastraba consigo el ideal objetivista de la verdad. Para Heidegger –dice Vattimo- la relación del ser-ahí con la apertura en la cual se encuentra arrojado –y, por lo tanto, la relación que se establece en la transformación de un horizonte de sentido- no es comparable a una posición teórica, sino más bien "a aquello que Ludwig Wittgenstein habría llamado el compartir una 'forma de vida'. (Vattimo 2011:15). En Marx, en cambio, la transformación práctica de la sociedad que se vuelve una condición indispensable para que pueda darse la reapropiación de la totalidad, parece quedar subordinada a un conocimiento, en última instancia, objetivo, el conocimiento científico de las leyes necesarias que rigen la historia. A ese conocimiento objetivo de la verdad accede de un modo privilegiado el proletariado expropiado, justamente porque no tiene ofuscada la mirada por los velos de la ideología de una sociedad dividida en clases. En Adorno, en cambio, este modelo cognocitivo (que, en el fondo, es el del Saber absoluto hegeliano), no se hace sentir del mismo que en Marx. El primero fue testigo del fracaso de la sociedad comunista en el siglo XX, y puedo experimentar que el cambio práctico que llevaría a ser realidad al movimiento de reapropiación dialéctica de la verdad-totalidad, antes que ser motivo de liberación conducía tendencialmente al totalitarismo como también ha quedado en evidencia con el advenimiento del "mundo administrado" en las sociedades del capitalismo avanzado. En ese sentido, *Auschwitz* es, para Vattimo, como dice Giovanni Giorgio en el libro que reproduce su tesis doctoral sobre el filósofo italiano, "el hito a partir del cual se debe pensar hoy" (Giorgio 2006:154), porque representa la consecuencia extrema de este despliegue de la "totalidad sin sujeto", que se vuelve indiferente a la vida particular de cada individuo. En tanto consumación de la *ratio* metafísica, el mundo administrado es la confirmación de que la totalidad desplegada no reapropia por sí misma, ni se vuelve condición para la liberación. Por el contrario, el despliegue de esta totalidad aniquila lo no-idéntico, ejerciendo una violencia intolerable contra lo caduco, finito y singular que no se deja reducir a la organización del sistema. Frente a este naufragio totalitario de la metafísica, Adorno reivindica el derecho de lo caduco, singular, lo cualitativo de una "vida dañada". El problema, según Vattimo, es que al hacerlo el pensador alemán vuelve a proponer una suerte de *telos* que orienta el movimiento negativo de la dialéctica desde una nostalgia metafísica por la totalidad perdida. Es cierto que ese *telos* subsiste como apariencia bajo la forma de una promesa del bien jamás alcanzada. No obstante, esa incumplida promesa adviene como aguijón para la crítica en su siempre inacabada tarea de negación de la injusticia del mundo existente. Pero este desplazamiento del final de la alienación al plano utópico de la experiencia estética, enmascara la violencia metafísica porque la promesa del bien sigue siendo pensada por Adorno –en opinión de Vattimo– según la idea del ser verdadero como presencia plena, hacia la cual tiende el movimiento de la dialéctica negativa[7], sin realizarlo.

En cambio, el pensamiento del *Ereignis* que se vincula más radicalmente con la idea de *praxis*, según la interpretación del filósofo de Turín, debería dar paso a una hermenéutica de la escucha de lo que acontece en la actualidad. Por medio de esta hermenéutica el

[7] Para un desarrollo de la crítica de Vattimo a Adorno, véase GIORGIO, G., "Il confronto con Adorno" en *Il Pensiero di Gianni Vattimo.L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, FrancoAngeli, Milan, 2006, pp. 150-180. Véase también la "Introducción" de *Adiós a la verdad*, especialmente pp.11-16.

pensador italiano ha querido continuar una sugerencia que Heidegger dejó inconclusa en la conferencia intitulada *El Origen de la obra de Arte*. Tal vez venga a la memoria del lector aquella sugerente página en la que el filósofo de *Meßkirch* mencionaba por primera vez la posibilidad de escuchar el anuncio del Ser en eventos menos "originarios" que las palabras de los grandes poetas como Anaximandro. Si bien Heidegger después ya no ha vuelto sobre el tema, uno de los ejemplos de esos modos alternativos donde se trataría de escuchar el advenir del Ser podría ser el caso de la "acción que funda un Estado", se lee en la obra señalada. Vattimo considera que no sería extraño retomar ese programa e intentar extenderlo hasta abarcar con él la posibilidad de escuchar el mensaje de la actualidad que proviene de otros sucesos históricos, políticos y sociales que afectan nuestra vida cotidiana[8]. Así continuando esta hermenéutica de la escucha de la actualidad se podría tratar de elaborar una alternativa a las interpretaciones de "derecha" del pensamiento heideggeriano en las que se mantiene abierto "el peligro del irracionalismo y la mística de lo óntico", al que hacía referencia el epígrafe de este trabajo. Según el pensador turinés es posible que el mismo Heidegger haya favorecido esas interpretaciones si tenemos en cuenta que no logró ofrecer una explicación satisfactoria de la tendencia de nuestra civilización a olvidar la "diferencia ontológica" del Ser y quedarse en el nivel de lo que se muestra en la presencia de lo presente y del objeto. Quizás con Marx y también con Nietzsche, - señala nuestro autor- se podría intentar ofrecer la explicación que Heidegger no alcanzó a dar, evitando así la salida "mística" a la que ha estado siempre expuesto su pensamiento[9]. Precisamente vinculando el pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche y el de Marx, se podría empezar a considerar que el olvido del Ser en favor de los entes que el autor de *Zeit und Sein* intentó pensar, no tiene que ser necesariamente nada abstruso y difícil de concebir. Por el contrario, se trataría de algo más concreto y fácil de reconocer porque tiene que ver con "las condiciones de dominación" (Vattimo 2010:119). Como lo muestra Nietzsche y a su modo también Walter Benjamín – basta aquí solamente recordar sus famosas *Tesis sobre el concepto de filosofía de la historia*-, es la ideología de las clases dominantes la que produce este olvido que causa el efecto de perentoriedad de la presencia. Esa situación nos lleva entonces a aceptar "lo dado" como si fuera algo normal, indiscutible, y justifica la conocida advertencia de Berthol Brecht que nos exhortaba a no considerar normal a aquello que pasa. Y así continuando esta *Verwindung* de la filosofía de Heidegger a través de Nietzsche y Marx que pretende servir también para liberar a su pensamiento de las derivaciones "oraculares" con las que con frecuencia se lo ha asociado en las interpretaciones de "derecha", Vattimo consigue reformular la tarea de pensar el olvido de la ausencia en la presencia en un sentido que es eminentemente político. Así esta reformulación política de la "tarea del pensar" convierte a la última filosofía de Vattimo en una "hermenéutica de la escucha" de lo no-dicho, donde lo impensado, olvidado, en la historia de la metafísica, deviene justamente por mediación de una relectura de ella interpretada a la luz de Benjamin y *el Principio de la Esperanza* de Ernest Bloch, la palabra que no se deja oír de los vencidos de la historia porque el poder la acalla[10]. Solo en una escucha atenta de esa palabra, si algo así es posible,- nos dice el filósofo de Turín- el Ser podrá hablarnos otra vez.

[8] Véase el apartado "La tarea política del pensar" en *Adiós a la verdad,* especialmente pp 39-40

[9] Véase el apartado "Filosofía y emancipación en *Adiós a la verdad,* p.119

[10] Vattimo ofrece un esbozo de esta hermenéutica que escucha el silencio de los vencidos de la historia en el apartado "Pensamiento débil, nihilismo" en *Ecce Comu,* pp. 95-96.

Bibliografía:

ADORNO T.W., *La actualidad de la filosofía,* Trad. José Luis Arantegui Tamayo, Paidós, Barcelona, 1991.

ADORNO T.W., "Para qué aún filosofía" en *Crítica de la cultura y sociedad II, Obra completa. 10-2*, Trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2009.

BENJAMIN, W., "Sobre el concepto de historia" en *Estética y Política*, Trad. Julián Fava, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.

BUCK-MORRS, S., *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México, 1981

FRIEDMAN, G., "Heidegger", en *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1986: pp.74-81.

GIORGIO, G., "Il confronto con Adorno" en *Il Pensiero di Gianni Vattimo.L´emancipazione dalla metafísica tra dialettica ed ermeneutica*, FrancoAngeli, Milan, 2006: pp. 150-180.

GOLDMAN, L., *Lukács y Heidegger*. Hacia una nueva filosofía, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

JANICAUD, D.**,** *Heidegger en France*, Paris, A. Michel, 2001.

KOSTAS, A., *Marx y Heidegger. Introducción a un pensar futuro,* Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

MARCHART, Oliver, *El pensamiento político posfundacional,* FCE, México, 2009

NIETZSCHE, F., "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula" en *El Crepúsculo de los ídolos*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1979: pp. 51-52

TAFALLA, M., *Theodor W. Adorno*. Una filosofía de la memoria, Herder, Barcelona, 2003.

SILESIUS, A., *El peregrino querúbico*, Ediciones Siruela, Madrid 2005.

SÜTZL, W., *Emancipación y Violencia*. El pacifismo estético de Gianni Vattimo, Icaria, Barcelona.

VATTIMO, G., "Heidegger y la *Verwindung* de la modernidad" en *Más allá del pensamiento débil. Filosofía, Política y Religión,* Alvarez (ed.), Ediciones Novel, Oviedo, 1996: pp. 92-105.

VATTIMO, G., "Metafísica y Violencia" en *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, *Anthropos*-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2009: pp. 451-475.

VATTIMO, G., *Ecce Comu*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

VATTIMO, G., *Adiós a la verdad,* Gedisa, Barcelona, 2010.

WELMER, A., *Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad*. La crítica de la razón después de Adorno, Visor, Madrid, 1993.

III. ESTÉTICA Y TEORÍA DEL ARTE



"El Arte de la Pintura, o Alegoría de la Pintura", Johannes Vermeer (1666, Museo de Historia del Arte, Viena, Austria)

Ciencia e imaginación en la apreciación estética de la naturaleza. Una aproximación a la obra de Tim Birkhead y John Baker[1]

Science and Imagination In the Aesthetic Appreciation of Nature: An Approach to the Work of Tim Birkhead and John Baker

Fernando ARRIBAS HERGUEDAS

Universidad Rey Juan Carlos

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.019

Recibido: 28/08/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Este artículo esboza una perspectiva moderadamente pluralista de la apreciación estética de la naturaleza que armoniza la tesis central del modelo cognitivista científico de Allen Carlson con los enfoques que otorgan un papel crucial a la imaginación, como los desarrollados por Ronald Hepburn y Emily Brady. Para ello, se recurre a la lectura paralela de dos obras que no son estrictamente filosóficas: *Bird Sense,* del biólogo Tim Birkhead, y *The Peregrine* de John A. Baker. Ambas obras comparten el intento de contemplar el

[1] Esta comunicación se enmarca en el proyecto de investigación HAR2011-23678: "Arte y Ecología: Estrategias de protección del medio natural y recuperación de territorios degradados".

mundo desde una conciencia diferente, lo que exige el concurso simultáneo del método científico y del esfuerzo imaginativo propio del discurso filosófico y la sensibilidad estética.

Palabras clave: Estética de la naturaleza, cognitivismo científico, imaginación estética, Tim Birkhead, John Baker.

Abstract:

This article sketches a moderately pluralist perspective of the aesthetic appreciation of nature, harmonizing the central thesis of Allen Carlson's cognitive-scientific model with other approaches that award the imagination a crucial role, such as those of Ronald Hepburn and Emily Brady. To do this, we appeal to a parallel reading of two works that are not strictly philosophical: *Bird Sense*, by the biologist Tim Birkhead, and *The Peregrine* by John A. Baker. Both works intend to contemplate the world from a different consciousness that demands the simultaneous concurrence of the scientific method and the imaginative effort particular to philosophical discourse and the aesthetic sensibility.

Keywords: Aesthetics of nature, Scientific Cognitivism, Aesthetic Imagination, Tim Birkhead, John Baker.

Introducción

Este trabajo consiste en una reflexión a partir de la lectura de dos libros no filosóficos en el sentido estricto del término pero que, sin embargo, ofrecen argumentos relevantes para una cuestión que ha recibido especial atención en las últimas décadas entre los filósofos: la apreciación estética de la naturaleza. Tales obras son *Bird Sense,* de Tim Birkhead, y *The Peregrine,* de John Baker y, a primera vista, son muy diferentes. La primera constituye un estudio científico sobre las características, la función y los límites de los sentidos de las aves. La segunda es principalmente una obra literaria que recoge las vivencias y reflexiones de un naturalista aficionado que dedicó gran parte de su tiempo a la observación de los halcones peregrinos que invernaban en el estuario cercano a su casa. Pero ambas comparten, a pesar de sus diferencias, algunos rasgos fundamentales. En las dos aparece, por ejemplo, aunque desde ángulos distintos, la intención de mostrar cómo podría ser el mundo desde una conciencia diferente.

Además de exponer el contenido de ambas obras, trataré de mostrar sus conexiones con algunas de las principales posiciones en el debate filosófico sobre la apreciación estética de la naturaleza. Por un lado, *Bird Sense* sería un buen fundamento para el denominado "cognitivismo científico" de Allen Carlson. Por otro lado, *The Peregrine* constituye una muestra ejemplar del enfoque de la "estética multisensorial" de Ronald Hepburn y de la "estética integrada" de Emily Brady. Finalmente, sostendré la tesis de que una lectura detenida de estas dos obras permite comprobar cómo las posiciones teóricas mencionadas se complementan mutuamente y sirven de apoyo a un enfoque pluralista de la apreciación estética de la naturaleza.

Bird Sense y el cognitivismo estético de Allen Carlson

Bird Sense es un pequeño tratado sobre la percepción sensorial de las aves escrito en un lenguaje asequible para el lector no especializado en biología. Su autor, el británico Tim Birkhead, se describe a sí mismo como "un ecólogo del comportamiento que estudia a las aves" (Birkhead, 2012, xiv).[2] La ecología de la conducta es una rama de la zoología centrada en la relevancia adaptativa del comportamiento, es decir, una disciplina cuya finalidad es responder a la pregunta acerca de "cómo una conducta particular incrementa las oportunidades de un individuo de transmitir sus genes a la generación siguiente" (Birkhead, 2012, xiv). Birkhead, pues, se aproxima a las aves como un científico que trata de comprender las razones por las que determinados tipos de conducta han sido privilegiados en detrimento de otros y las funciones que cumplen tales comportamientos para la supervivencia de la especie. Pero en este caso la investigación científica posee gran relevancia para responder a una cuestión filosófica que ha adquirido importancia recientemente: a saber, la posibilidad de establecer un criterio objetivo que determine cuál es la apreciación estética correcta de la naturaleza y de los objetos que la componen.

Birkhead se propone saber cómo perciben las aves el entorno que las rodea y cómo es el mundo en el que viven (2012, xvi). Con ese fin, compara el modo en que las aves experimentan el mundo y cómo lo percibimos los humanos. También, como ya se ha mencionado, trata de comprender cómo funcionan sus sentidos, explicar por qué y cómo se han desarrollado de esa forma y qué funciones adaptativas cumplen. En este punto, el subtítulo de la obra (*"What it's like to be a bird"*, que podría traducirse como "qué se siente al ser un ave"), posee una importancia crucial. Este subtítulo es una paráfrasis del título de un artículo del filósofo Thomas Nagel publicado en 1974 *("What Is It Like to Be a Bat?"),* aunque su intención es muy diferente. Según Nagel, nunca podremos saber *qué se siente al ser otro* (ya sea animal, persona o planta) puesto que nuestra percepción sensorial es radicalmente diferente. El ejemplo del murciélago es relevante para Nagel puesto que ese animal posee un sentido que los seres humanos no poseemos: la ecolocación.[3] La forma que tienen los murciélagos de percibir el entorno que les rodea nos está vedada por completo, ya que los recursos de nuestra mente no nos permiten imaginar qué se siente al utilizar la ecolocación. Según Nagel, los sentimientos y la conciencia no pueden ser compartidos y, en muchos casos, ni siquiera imaginados, puesto que nuestras facultades imaginativas se basan principalmente en nuestras experiencias anteriores. No podemos por tanto imaginar aquello que no hemos experimentado previamente de alguna forma.

Birkhead, sin negar del todo las conclusiones de Nagel, adopta un enfoque más pragmático y cree que las nuevas tecnologías aplicadas al estudio de la percepción de las aves, junto con la puesta en marcha de más y mejores experimentos, nos permiten conocer más cosas acerca de su modo de experimentar el mundo. En concreto, Birkhead cree que las aves son animales interesantes para nosotros porque por lo general basan su supervivencia en los mismos sentidos que empleamos los seres humanos: la vista y el oído. Pero además, algunas de sus capacidades sensoriales son fascinantes y aún desconocidas, como, por ejemplo, la percepción de los campos magnéticos de la tierra para guiarse en sus viajes migratorios (Birkhead, 2012, xii). Los cinco primeros capítulos de *Bird Sense* están dedicados a cada uno de los cinco sentidos principales. El sexto y el séptimo se ocupan,

[2] Las citas del libro de Birkhead en castellano son traducción propia.

[3] La ecolocación es la capacidad de los murciélagos y otros animales para orientarse y localizar presas en la oscuridad mediante la emisión de ultrasonidos.

respectivamente, de la percepción de los campos magnéticos terrestres y su influencia en las migraciones, así como de una investigación acerca de las emociones en las aves.

Como afirmé al inicio, *Bird Sense* es un libro que muestra importantes conexiones, aunque no sea ni mucho menos su intención expresa, con el cognitivismo estético de Allen Carlson. Aunque quizá sería más preciso decir que *Bird Sense* es una obra que ejemplifica el tipo de conocimiento científico que Carlson tiene en mente cuando expone el contenido de su modelo. La teoría de Carlson sobre la apreciación estética correcta de la naturaleza, conocida como "cognitivismo estético" o "cognitivismo científico", aunque también ha recibido el nombre de "modelo natural ambiental", está fundamentada en la denominada *Positive Aesthetics,* cuyo germen es la tradición estadounidense en defensa del valor intrínseco de la naturaleza prístina *(wilderness)*, tal y como la encontramos en la obra de Henry Thoreau, John Muir o Aldo Leopold.[4] Según la *Positive Aesthetics*, la naturaleza posee valor estético en la medida en que se mantenga intacta, sin intervención humana. La intromisión del ser humano en los procesos naturales, incluso con la intención de embellecer la naturaleza o mejorarla, constituye siempre una degradación en términos estéticos (Carlson, 2000, 72). De este modo, la *Positive Aesthetics* cree poder establecer un criterio objetivo de valoración estética, ya que en principio es posible cuantificar el grado de intervención humana en un ecosistema o un paisaje. Otro rasgo fundamental de este enfoque es que la apreciación estética apropiada de la naturaleza va más allá de la concepción "escénica" favorecida por el enfoque de lo pintoresco cultivado durante los siglos XVIII y XIX, con el fin de incluir todos aquellos objetos y entornos no escénicos que tradicionalmente no han sido objeto de apreciación (humedales, marismas, desiertos, etc.).[5]

Al igual que sucede con la apreciación de las obras de arte, para el modelo natural ambiental de Carlson la apreciación estética correcta requiere un conocimiento de las características reales de los objetos apreciados. Aquí es donde Carlson va a desarrollar el argumento principal de su enfoque, estableciendo dos premisas fundamentales: en primer lugar, la naturaleza debe ser apreciada *por lo que es en sí misma* (es decir, como algo propiamente natural y como un entorno, no como un objeto o una colección de objetos aislados); en segundo lugar, para lograr esta apreciación correcta o adecuada debemos recurrir al conocimiento proporcionado por las ciencias naturales (la geología, la biología y la ecología) (Carlson, 2000: 6). Según Carlson, la ciencia y la historia natural proporcionan el fundamento necesario para establecer criterios objetivos de apreciación estética, de la misma manera que son establecidos por la crítica y la historia del arte en la apreciación de las obras de arte (Carlson, 2000: 102-125).

Esta es la razón por la cual el modelo natural ambiental recibe el nombre de cognitivismo científico: cree que es posible conocer de un modo objetivo qué objetos han de ser apreciados y de qué modo. Carlson cree que hay una apreciación adecuada o correcta de la naturaleza basada en criterios objetivos proporcionados por el conocimiento empírico y esa clase de apreciación nos posibilita descubrir las cualidades estéticas de nuevas especies, nuevos entornos y, en definitiva, nuevos mundos. En este sentido, Carlson se opone a las posiciones subjetivistas o escépticas que consideran que la apreciación estética correcta basada en criterios objetivos es ilusoria. El caso extremo de esta orientación subjetivista lo ofrecerían las concepciones postmodernas, para las que toda apreciación estética de la naturaleza deriva su valor o corrección de aquello que el individuo estima

[4] Sobre la idea de naturaleza prístina en estos autores, véase (Oelschlaeger, 1991, 133-242).

[5] Yuriko Saito ha descrito la "naturaleza no escénica" *(unscenic nature)* como los entornos naturales que no poseen valor compositivo desde el punto de vista de las artes visuales y, por tanto, no son contemplados como paisajes merecedores de una representación en imágenes (Saito, 1998, 101).

apropiado (Parsons, 2008, 23-26). No existiría, según el subjetivismo, una apreciación más valiosa o correcta que otra: cada sujeto es el juez último que designa qué ha de poseer valor estético. Pero, obviamente, esta posición conduce en última instancia al relativismo estético absoluto que concede igual valor estético a cualquier objeto y, por tanto, disuelve la noción misma de valor estético.

La obra de Birkhead, sin ocuparse directamente de esta clase de cuestiones, posee sin embargo una dimensión estética si tomamos como referencia la posición defendida por Carlson. La idea clave es que las descripciones que *Bird Sense* ofrece *desvelan* el valor estético de las aves en la medida en que ampliamos nuestro conocimiento de su forma de sentir y percibir el mundo. Birkhead aporta categorías científicas que nos permiten apreciar cualidades estéticas que de otro modo pasarían totalmente desapercibidas. Cuando se conocen las funciones biológicas y ecológicas que cumplen determinadas cualidades estéticas somos capaces de apreciar éstas con más intensidad y profundidad. De modo que conocer esas categorías nos invita a profundizar en la apreciación estética yendo más allá de los aspectos puramente formales.

Pero lo que realmente conecta la obra de Birkhead con el cognitivismo científico es el hecho de que la ampliación de nuestro conocimiento del modo en que funcionan los sentidos en las aves hace posible una suerte de apreciación que está vedada para aquel que no ha profundizado en dicho conocimiento. En el modelo de Carlson se encuentra implícita la afirmación de que el naturalista posee un entrenamiento específico que abre las puertas de una apreciación estética más intensa. Dicho entrenamiento solo puede ser aportado por la ciencia natural y por la experiencia resultante de un dilatado trabajo de investigación empírica. El naturalista, gracias a sus conocimientos, *percibe* y, por tanto, *aprecia*, aspectos de la naturaleza que pasan desapercibidos para el profano. En otras palabras, no vemos con los mismos ojos después de haber ampliado nuestro conocimiento. Nuestros sentidos se expanden y, de este modo, ponemos nuestra atención en rasgos de los objetos y procesos naturales que permanecían ocultos anteriormente.

La particularidad del enfoque de Carlson no reside tan solo en el hecho de que nuevos rasgos de los objetos salgan a la luz gracias a las aportaciones de las ciencias naturales. Como ya se ha sugerido, tiene lugar una transformación en el sujeto que aprecia, puesto que partiendo de ese nuevo conocimiento sus capacidades perceptivas se expanden, se perfeccionan, se especializan y se dirigen hacia determinados aspectos de objetos y entornos que anteriormente eran ignorados. En suma, lo conocido transforma el modo de conocer. Pero este nuevo modo de conocer incorpora también un cambio en la concepción de las propiedades estéticas de los objetos. A medida que ampliamos nuestro conocimiento científico de la naturaleza, nuestra concepción del valor estético se modifica, de manera que cualidades antes ignoradas o que no poseían valor estético, lo tendrán en adelante.

Si tomamos un ejemplo del libro de Birkhead, se entenderá mejor este punto. Conocer el mecanismo biológico mediante el cual las aves detectan los campos magnéticos terrestres y mantienen el rumbo correcto cuando realizan sus largos viajes migratorios añade un componente estético a la visión de un bando de grullas en vuelo. Saber que en ese instante realizan un viaje migratorio de cientos de kilómetros, guiándose por un sentido especial que nosotros no poseemos, concede a nuestra apreciación de la bandada de grullas unas cualidades estéticas de un rango superior. Para Carlson, son las categorías científicas que ese conocimiento procura las que configurarían en ese caso la apreciación estética *correcta* de la naturaleza.[6]

[6] Birkhead examina cómo perciben las aves los campos magnéticos terrestres en las páginas 163-178 de *Bird Sense*. Por otra parte, Carlson, mediante alguno de sus ejemplos, da a entender que la apreciación estética correcta

Sin embargo, hay un elemento crucial que recorre la obra de Birkhead y que Carlson no incorpora en su concepción de la apreciación estética de la naturaleza. Este elemento remite a otro enfoque que se encuadraría entre las filas de los planteamientos no cognitivistas: la "estética integrada" de Brady. Más adelante se desarrolla este aspecto en detalle. Baste decir por el momento que los enfoques denominados "no cognitivistas" de la apreciación estética de la naturaleza mantienen que ésta no depende necesariamente del conocimiento científico, sino que se relaciona principalmente con elementos subjetivos. En palabras de Emily Brady, la perspectiva no cognitivista no impone, como sí hace el cognitivismo, una "condición epistemológica" para la adecuada apreciación estética de la naturaleza (Brady, 2003, 87). En una línea similar, Foster distingue entre los puntos de vista "narrativo" y "ambiental" para referirse, por un lado, a la perspectiva cognitivista y, por otro lado, al conjunto de experiencias que, aun siendo refractarias a una formulación precisa en los términos de la "prosa discursiva", intervienen decisivamente en nuestra apreciación estética de la naturaleza (Foster, 1998, 128). Según Foster, los aspectos subjetivos "invisibles" o "intangibles" de la dimensión propiamente estética han sido desplazados, en las visiones cognitivistas, por la dimensión narrativa que privilegia lo cuantificable y lo objetivamente discernible.

Lo realmente interesante de una lectura de *Bird Sense* en relación con el debate sobre la cuestión de la apreciación estética correcta de la naturaleza es que vemos cómo un enfoque propiamente científico del comportamiento y las capacidades perceptivas de las aves abre la puerta a la incorporación de elementos estéticos *subjetivos*. Birkhead lleva a cabo esta paradójica aproximación entre la ciencia y la filosofía cuando, precisamente, expresa su convencimiento de que la tesis de Nagel, que niega la posibilidad de saber qué se siente *exactamente* al ser un murciélago, es demasiado estricta. Birkhead afirma que los científicos del comportamiento animal han tenido en los últimos años mucho éxito a la hora de expandir sus sentidos a través de nuevas tecnologías y del desarrollo de experimentos para valorar la conducta, de modo que, siendo más pragmáticos que los filósofos (al menos más pragmáticos que los filósofos como Nagel), los biólogos están actualmente en condiciones de saber con bastante fiabilidad qué se siente al "ser como" algún otro ser vivo y, especialmente, como algunas aves (Birkhead, 2012, x). Por sorprendente que pueda parecer, lo que Birkhead está haciendo aquí es poner de manifiesto que el enfoque de Carlson ha restado excesiva importancia a un elemento crucial para comprender la apreciación estética de la naturaleza: la *imaginación* bien fundamentada. Esta cuestión se desarrollará más adelante.

The Peregrine

John Baker (1926-1987) fue un escritor que nunca abandonó Chelmsford, su pueblo natal, situado en el sureste de Inglaterra a unos 50 kilómetros de Londres. Solamente publicó dos obras a lo largo de su vida. Ocupó diversos empleos temporales y nunca fue a la universidad. Hoy día sería considerado un escritor amateur y no merecería la atención del público ni de las editoriales. Sin embargo, *The Peregrine* es una gran obra literaria que se expresa a través de una hermosa prosa poética y transmite un profundo contenido

comienza cuando percibimos al objeto natural bajo las categorías adecuadas. En este ejemplo, saber que lo que vemos volando son grullas en migración, formando una uve en el cielo para ahorrar esfuerzos y guiándose por un "sexto sentido", es el primer paso para apreciar nuevas cualidades estéticas y, sobre todo, para apreciar correctamente las cualidades estéticas que caracterizan a los bandos de grullas. De otro modo, solamente percibiríamos un grupo de aves en vuelo.

filosófico. Habitualmente, Baker se desplazaba en bicicleta hasta los alrededores de Chelmsford, especialmente al valle y el estuario del río Blackwater, donde los halcones peregrinos, que en su época se encontraban muy amenazados, pasaban el invierno. Realizó estas excursiones a lo largo de al menos diez años, desde mediados de la década de los cincuenta, y cuando ya no pudo valerse por sí mismo a causa de una artritis reumatoide, su mujer lo llevaba en coche y permanecía allí sentado durante horas. El resultado de las observaciones, experiencias y reflexiones de esos años se condensan en *The Peregrine* y en sus diarios.

A primera vista, *The Peregrine* parece el cuaderno de campo de un ornitólogo aficionado con pretensiones literarias que ha dedicado buena parte de su vida a observar las costumbres de una sola especie, el halcón peregrino. Gran parte del libro contiene delicadas descripciones del paisaje y la conducta del ave, ricas en detalles relativos a su forma de cazar, sus movimientos, sus presas, etc. A pesar de esa riqueza de matices, el estilo de la obra es sumamente conciso, especialmente en lo que atañe a esas partes descriptivas, en las que mediante frases breves y un cuidadoso lenguaje, Baker nos permite acompañarle a través de sus vivencias en el campo. Sin embargo, su intención última no es mostrar simplemente la belleza de la naturaleza o la conducta de una especie en particular. Baker, que confiesa estar "poseído" por el halcón, persigue un objetivo que lo conduce a la obsesión: el escritor británico anhela percibir el mundo tal y como lo hace el halcón, *sentir* como él, aunque es plenamente consciente de que, como sostiene Nagel, en el mejor de los casos solo a duras penas podrá imaginarlo. Es aquí donde hallamos un paralelismo con el libro de Birkhead, aunque Baker en ningún caso desarrolla algo parecido al método "científico" en el sentido convencional del término. Sin embargo, puesto que la observación y el seguimiento continuado del halcón es la base del conocimiento alcanzado por Baker, puede afirmarse que su empeño no deja de poseer un fundamento empírico. En este sentido, la experiencia de Baker encajaría en lo que Carlson considera como "conocimiento científico" que contribuye a una apreciación estética correcta de la naturaleza.

Pero regresemos al deseo de Baker de experimentar y transmitir qué se siente al ser un halcón. Detrás de ese anhelo no se esconde tan solo la curiosidad del naturalista o el ornitólogo; aparece también la pregunta por la condición humana, por el lugar que ocupamos en la naturaleza; en definitiva, la pregunta metafísica por el ser. Como afirma John Gray, Baker "no seguía al peregrino para poder observarlo, sino para intentar escapar del punto de vista humano" (Gray, 2013, 122). Así, Baker afirmaba: "Siempre he deseado ser parte de la vida de afuera, estar ahí al borde de las cosas, dejar que la impureza humana se lave en el vacío y en el silencio como el zorro se deshace de su olfato en el agua fría de otro mundo, volver al pueblo como un extraño" (Gray, 2013, 126).[7]

A pesar de las dificultades para experimentar el mundo tal y como *exactamente* lo hace el halcón, el abandono del punto de vista humano se consuma fugazmente gracias a las dotes literarias de Baker. Así, tras ofrecer una detallada comparación de nuestras capacidades visuales y las del halcón, Baker observa al ser humano desde fuera imaginando estar bajo la piel de éste último:

[7] Las citas de Baker en castellano, salvo que se indique lo contrario, están extraídas de (Gray, 2013), obra cuya traducción corre a cargo de José Antonio Pérez de Camino. En nota al pie se proporcionará también el texto original en inglés: "I have always longed to be a part of the outward life, to be out there at the edge of things, to let the human taint wash away in emptiness and silence as the fox sloughs his smell into the cold unworldliness of water; to return to the town as a stranger" (Baker, 2011, 28).

> Mis ojos se movían con rapidez, alerta a las cabezas andantes de los hombres. Inconscientemente estaba imitando los movimientos de un halcón, como si fuera algún tipo de ritual primitivo: el cazador se convertía en aquello que cazaba. Miré dentro del bosque. Resguardado por la sombra, el peregrino me vigilaba agazapado, agarrado al cuello de una rama muerta. Vivíamos abiertamente esos días en el mismo estado de miedo extasiado. Rehuíamos a los hombres. Despreciábamos sus brazos repentinamente alzados en el aire, la locura de sus gestos agitados, sus erráticos andares en tijera, su tropezar sin sentido, la palidez de sus caras como lápidas (citado en Gray, 2013, 122-3).[8]

Baker expresa a través de la creación literaria aquello que Birkhead cree que es posible alcanzar mediante la investigación científica. Pero al hacerlo, el escritor va más allá de lo que el biólogo ha sugerido: pues la imaginación de Baker no solo sirve para ponernos en el lugar del halcón, sino para contemplarnos a nosotros mismos *desde* la hipotética conciencia del ave. Mientras que Birkhead nos ayuda a conocer mejor a las aves y su percepción del mundo (y, por añadidura, a apreciar mejor sus cualidades estéticas), el texto de Baker es una obra de arte que, a partir de una experiencia subjetiva basada en la imaginación, nos permite compartir un conocimiento de la naturaleza y de nosotros mismos que permanecería oculto sin la mirada del escritor. En este caso, el esfuerzo imaginativo se materializa en obra de arte para transmitir una experiencia estética única que tiene a la naturaleza como su objeto.

El libro es un maravilloso catálogo de descripciones de paisajes entreveradas con reflexiones sobre la luz, el cambio permanente, lo efímero y lo duradero, la belleza y la fealdad, lo natural y lo artificial. Por otra parte, la apreciación de la naturaleza que nos muestra Baker dista de ser una imagen romántica o idealizada. La belleza que observamos en el mundo natural está sustentada por una elevada y cotidiana dosis de sufrimiento y dolor, tal y como nos recuerda en su alusión a los zorzales que cazan lombrices en el césped (Baker, 2011, 31). Una frase de Baker resume magníficamente esa estrecha dependencia del valor estético de la naturaleza y la continua destrucción de unos seres por otros que impone la exigencia de sobrevivir: "La belleza es el vapor que asciende del pozo de la muerte" (citado en Gray, 2013, 128).[9]

Según Gray, Baker no pudo abandonar el mundo humano pero al menos "se acercó al límite de la visión humana", desprendiéndose "de sí mismo lo suficiente como para ver a través de unos ojos que no eran ya los que habían sido hasta entonces" (Gray, 2013, 128). Esos ojos nuevos le permitieron "ver los lugares como acontecimientos momentáneos" y apreciar tantos lugares diferentes como cambios de luz percibía, desarrollando así una nueva capacidad sensorial. Baker se transformó a sí mismo a lo largo de los años que dedicó a perseguir al halcón, perfeccionando sus dotes de observador a la vez que intensificaba su capacidad para apreciar estéticamente la naturaleza y esta facultad le permitió a su vez comprender mejor su lugar en el mundo. Llegó al conocimiento filosófico a través de su inmersión en la naturaleza.

[8] "My eyes turned quickly about, alert for the walking heads of men. Unconsciously I was imitating the movements of a hawk, as in some primitive ritual; the hunter becoming the thing he hunts. I looked into the wood. In a lair of shadow the peregrine was crouching, watching me, gripping the neck of a dead branch. We live, in these days in the open, the same ecstatic fearful life. We shun men. We hate their suddenly uplifted arms, the insanity of their flailing gestures, their erratic scissoring gait, their aimless stumbling ways, the tombstone whiteness of their faces" (Baker, 2011, 92).

[9] "Beauty is vapour from the pit of death" (Baker, 2011, 161).

El enfoque de Carlson es insuficiente para dar cuenta de la importancia de la clase de experiencias estéticas que recoge *The Peregrine*. Es indudable que sin el conocimiento empírico del halcón que Baker poseía su apreciación estética habría sido muy diferente y quizá más pobre. Pero la experiencia estética de Baker está asociada también a una actitud hacia sus semejantes y el mundo creado por ellos, y esta actitud no viene dada por las categorías propias de las ciencias naturales, sino que tiene su raíz en una concepción propiamente filosófica y estética del mundo. La ciencia no basta, pues, para proporcionar una apreciación estética *correcta* de la naturaleza o, al menos, no es suficiente en todos los casos, aunque pueda ser necesaria en muchos de ellos. Sin la sensibilidad específicamente estética de Baker, sin sus preocupaciones metafísicas, *The Peregrine* habría sido solamente un cuaderno de campo de un observador de aves aficionado, lleno de descripciones acertadas, con algún atisbo puntual de entusiasmo estético, pero completamente falto de capacidad para compartir con el lector la emocionante experiencia que subyace a la identificación de Baker con el halcón. Son numerosas las ocasiones en las que Baker transmite la visión del paisaje a través de los ojos del halcón en descripciones cargadas de delicadeza. Y esas representaciones poetizadas, en las que Baker imagina qué se siente al ser, mirar y volar como un halcón, muestran, a través de la sensibilidad literaria, un espacio filosófico de un gran valor estético que un planteamiento cognitivista no puede proporcionar por sí solo.

Así pues, el cognitivismo científico muestra sus limitaciones ante una apreciación estética de la naturaleza como la que se recoge en *The Peregrine*. Pues si bien el conocimiento de los objetos y los procesos naturales desempeña un papel importante en la obra de Baker, resulta evidente que sus anhelos, inquietudes y emociones no han sido *solamente* el resultado de una percepción de la naturaleza bajo las categorías científicas. Sin esos anhelos, inquietudes y emociones, materializados a través de la identificación imaginativa con el halcón, no solo la apreciación estética de la naturaleza del escritor inglés no habría sido compartida con sus semejantes, sino que probablemente no hubiera existido como tal o habría sido incorrecta o inadecuada, por utilizar la terminología del modelo de Carlson. Hay, por tanto, otros caminos para alcanzar la apreciación estética correcta de la naturaleza que no están trazados por las categorías propias del conocimiento científico.

La imaginación en la apreciación estética de la naturaleza

The Peregrine es un excelente ejemplo de cómo la correcta apreciación estética de la naturaleza no depende solamente de una percepción del mundo guiada por las categorías científicas. Sin el recurso de la imaginación no es concebible una profundización en la apreciación estética de la naturaleza ni una reflexión en torno a nuestro lugar en ella. En este sentido, la relación de Baker con el halcón se aproxima a dos enfoques considerados como "no cognitivistas": la "estética multidimensional" de Ronald Hepburn (denominado por Carlson modelo de la "imaginación metafísica") y la "estética integrada" de Emily Brady. Según Brady, el cognitivismo científico es una concepción demasiado estrecha de la apreciación estética de la naturaleza, puesto que no concede valor a las asociaciones mentales y los sentimientos del sujeto que percibe y que proporcionan significado a las cualidades estéticas (Brady, 2003, 93-102). Además, el cognitivismo no es apropiado para guiar la apreciación estética sin un contexto artístico (tal y como sucede cuando el objeto de apreciación es la naturaleza) y no permite distinguir los valores estéticos de otra clase de valores.

Por su parte, Hepburn sostiene, frente al reduccionismo propio del cognitivismo científico, que las dimensiones que conforman la apreciación estética de la naturaleza son muy diversas. Tales dimensiones son la percepción, la emoción, la imaginación y el pensamiento. El papel del conocimiento científico, incluido en la última dimensión, no es el más relevante. Además, el conocimiento proporcionado por la ciencia constituye un componente reflexivo caracterizado por la elaboración intelectual que no se presenta aislado de la experiencia estética, sino que se entrelaza con los sentimientos y las emociones del sujeto y se integra por tanto en la percepción propiamente dicha (Hepburn, 2001, 67). Así pues, la experiencia estética de la naturaleza es un proceso complejo: en ella se entretejen las cualidades del objeto que pueden percibirse a través de los sentidos con diferentes dimensiones de la reflexión intelectual, tales como las creencias, la imaginación o el pensamiento filosófico (Parsons, 2008, 20).

Pero un excesivo protagonismo de los aspectos subjetivos de la apreciación estética podría convertirla en una caprichosa y trivial fantasía del sujeto, arrastrándola al pantanoso terreno del relativismo que caracteriza al enfoque posmoderno. Hepburn sostiene que una apreciación estética seria debe contener la imaginación dentro de los límites marcados por la percepción de las cualidades reales del objeto, mientras que una apreciación trivial es aquella que "falsifica" el objeto porque concede un peso excesivo a la experiencia individual del que lo aprecia (Hepburn, 2001, 69). Con todo, no es el conocimiento científico quien se encarga exclusivamente de determinar cuál es la apreciación correcta. Según Hepburn, aquí ha de contemplarse en detalle cada caso específico, puesto que los componentes reflexivos y cognitivos son muy variados y ninguno debe predominar sobre el resto (Hepburn, 1996, 194).

Más recientemente, Hepburn ha señalado la importancia de las cuestiones metafísicas en la apreciación estética de la naturaleza. Influido por Kant y su concepción de lo sublime, que concibe las cualidades estéticas naturales como las propiedades de los objetos que nos conmueven y sobrecogen, Hepburn mantiene unidos el respeto por la naturaleza con el reconocimiento de la distancia que nos separa de ella. La "imaginación metafísica" nos permite adentrarnos en la naturaleza a la vez que nuestra relación con ella se hace presente como cuestión filosófica. De este modo, la apreciación estética de la naturaleza se convierte en la vía privilegiada para plantear algunas cuestiones centrales de la metafísica, tales como la idea de "unicidad" *(oneness)* (Hepburn, 1996, 198). Es evidente que el espíritu de *The Peregrine* está emparentado con esta concepción de la apreciación estética de la naturaleza, pues en sus páginas se plantean algunas de esas cuestiones metafísicas relevantes y, además, está penetrado por esa idea de lo sublime. Pero, sobre todo, es el papel de la imaginación lo que conecta la obra de Baker con los puntos de vista de Hepburn y, especialmente, de Brady.

Partiendo de las ideas de Hepburn y la estética de Kant, Emily Brady ha desarrollado lo que ella denomina "estética integrada". Este enfoque no aspira a establecer una condición suficiente o necesaria para la adecuada apreciación estética de la naturaleza, sino tan solo analizar sus rasgos principales para equilibrar los elementos objetivos y subjetivos (Brady, 2003, 122). Para Brady, tales rasgos de la apreciación estética son la implicación multisensorial, el desinterés, la imaginación, la emoción, el pensamiento y el conocimiento.[10] En cuanto al primero, Brady mantiene, al igual que Hepburn, que los cinco sentidos se combinan de forma indisoluble con los aspectos intelectuales y reflexivos de la apreciación estética en el acto mismo de percibir. Así, aprehendemos las cualidades

[10] Sobre el papel central de la imaginación en el enfoque de Brady, véanse (Brady, 1998) y (Brady, 2003, 146-72).

estéticas de los objetos mediante los sentidos, pero hay numerosas y diversas perspectivas, formas distintas de percibir, que están determinadas por las desiguales capacidades de los sujetos y las diferentes cualidades de los objetos (Brady, 2003, 124). Brady reivindica la importancia de los distintos sentidos frente al predominio de la vista como sentido estético por excelencia, subrayando especialmente el hecho de que ciertas cualidades estéticas, como los olores o los sonidos, requieren de una mayor atención y un gran esfuerzo perceptivo por parte del sujeto. Esto es especialmente relevante, según Brady, para apreciar las cualidades estéticas de la naturaleza "no escénica", puesto que un gran número de ellas tienden a ser ignoradas. En este punto, Brady afirma que la apreciación estética de la naturaleza requiere una estrecha interacción de la percepción y la sensibilidad (Brady, 2003, 128).

La concepción de Brady recibe el nombre de "integrada" porque considera relevantes tanto las capacidades del sujeto para percibir y apreciar, como las cualidades estéticas del objeto (Brady, 2003, 120). Pero otra razón importante para merecer semejante calificativo es que enfatiza el hecho de que la apreciación estética correcta de la naturaleza siempre conlleva un fuerte vínculo entre el sujeto y el entorno. Al igual que Carlson, Brady ha subrayado que la naturaleza ha de contemplarse como un todo que envuelve al sujeto y lo integra en ella. Pero además señala que la apreciación estética de un paisaje es en sí misma un proceso cambiante, algo que acontece, frente a la contemplación estática de una escena. En un paisaje el movimiento y el cambio es continuo y todo lo que sucede determina cómo serán la apreciaciones estéticas concretas, por lo que resulta más adecuado referirnos a ellas como "situaciones estéticas", con el fin de resaltar su carácter único (Brady, 2003, 121). La situación estética, sin embargo, no se caracteriza por la consumación de una fusión entre el sujeto y el objeto, tal y como han concebido la apreciación estética correcta otros enfoques no cognitivistas, como el defendido por Arnold Berleant (1992). No es posible una identificación absoluta con la naturaleza ni la apreciación estética nos podrá llevar hasta ella. En este sentido, Brady recupera el concepto kantiano de "desinterés" como elemento central de la apreciación. La noción de desinterés interpreta la apreciación estética como una actividad que está más allá de todo interés específico y se desarrolla sin que el sujeto tenga en cuenta la función del objeto apreciado. La correcta apreciación estética ha de ser desinteresada, ha de poseer un valor en sí misma. El juicio estético, según Kant, es una clase de juicio diferente de los juicios acerca de lo agradable y lo bueno, ya que éstos remiten en última instancia a una finalidad ulterior (Brady, 2003, 129). La noción de desinterés, por otra parte, no solo explica el inevitable distanciamiento que mantenemos respecto a la naturaleza, sino que sirve también para poner límites a los aspectos subjetivos de la apreciación estética, subrayando la dimensión intersubjetiva que puede ser compartida por los demás.

Según Brady, la relación del concepto de desinterés con la relevancia del conocimiento a la hora de definir la apreciación estética correcta es una cuestión decisiva. Así, un mayor conocimiento puede capacitarnos para ampliar la percepción de cualidades estéticas (Brady, 2003, 137). Pero Brady rechaza el argumento de Carlson respecto de la *necesidad* del conocimiento científico para lograr la apreciación estética correcta, afirmando que ésta es desinteresada, mientras que la actividad científica posee un objetivo ulterior. La consecución de este fin puede propiciar que el conocimiento científico domine la apreciación de modo que no prestemos la atención requerida para apreciar las cualidades propiamente estéticas (Brady, 2003, 138). Así pues, Brady plantea la necesidad de distinguir dos dimensiones en el modelo natural ambiental: según la primera, que ella acepta, la ciencia nos permite *extender* el ámbito de las cualidades estéticas

perceptibles de un objeto o entorno natural (aunque no necesariamente); de acuerdo con la segunda, que rechaza, solo el concurso de la ciencia posibilita alcanzar la apreciación estética correcta o adecuada.

La obra de Baker adquiere una gran relevancia para una apreciación estética de la naturaleza a la luz de estas consideraciones. En ella, el conocimiento desempeña un papel decisivo para expandir la capacidad de percibir las cualidades estéticas de la naturaleza, tal y como se desprende de la primera dimensión del modelo natural ambiental; pero, al mismo tiempo, se mantiene intacto el carácter específico de un criterio estético propiamente dicho, entendido en sentido amplio, puesto que abarca los elementos antes mencionados: las emociones del sujeto que percibe, la imaginación y los aspectos reflexivos e intelectuales. De este modo, las propiedades estéticas son valoradas *como tales* y no como rasgos subsidiarios de otras propiedades desveladas por la ciencia.

Pero donde se manifiesta con más fuerza la relación entre *The Peregrine* y el enfoque de la estética integrada es en la importancia de la imaginación. Como ya he mencionado, según Brady, el modelo adecuado de apreciación estética de la naturaleza se basa, en última instancia, en las capacidades perceptivas e imaginativas del sujeto. La disposición a percibir y a esforzarse por percibir es fundamental en la apreciación de la naturaleza no escénica (humedales, desiertos, baldíos, páramos, etc.) y se vincula estrechamente con la imaginación. El estuario cercano a Chemlsford frecuentado por Baker es un paisaje de esta clase, en el que la riqueza ecológica puede pasar desapercibida a primera vista. Esto tiene mucho que ver con la insistencia de Baker en percibir hasta el último detalle del paisaje que le rodeaba, con su empeño en registrar todos y cada uno de los acontecimientos de los que era testigo. Y tiene mucho que ver también con su concepción del tiempo y del devenir (Gray, 2013, 128-129).

Brady ha distinguido cuatro tipos diferentes de imaginación: *exploratoria, proyectiva, ampliadora* y *reveladora*. Entre ellas, la que más nos interesa es una modalidad de la imaginación proyectiva, definida por Brady como la facultad de "proyectarnos *en* los objetos naturales" (2003, 155). Así, Brady nos dice que "para apreciar las cualidades estéticas de una flor alpina, yo podría imaginar somáticamente qué se siente al vivir y crecer bajo condiciones extremas. Sin imaginar tales condiciones sería incapaz de apreciar la extraordinaria fuerza tan bellamente oculta en la delicada naturaleza de la flor" (Brady, 2003, 155).[11] Esta modalidad de la imaginación estética es la que desarrolla Baker en *The Peregrine* cuando anhela apreciar el mundo como lo hace el halcón. Y habría que añadir que, gracias al hermoso y preciso estilo literario de Baker, podemos compartir algunos de los emocionantes momentos que el escritor británico vivió.

Conclusión: la necesidad de una visión pluralista de la apreciación estética de la naturaleza

El problema al que se enfrenta una defensa del papel de la imaginación a la hora de establecer cuál es la apreciación estética correcta de la naturaleza, como la que desarrollan los modelos de Hepburn y Brady, es el de una excesiva subjetivización, de modo que la apreciación se trivialice y se convierta en un capricho arbitrario del sujeto que percibe. En

[11] En el inglés original: "Sometimes we take the further imaginative leap of projecting ourselves *into* natural objects. For example, to appreciate the aesthetic qualities of an alpine flower, I might somatically imagine what it is like to live and grow under harsh conditions. Without imagining such conditions I would be unable to appreciate the remarkable strength hidden so beautifully in the delicate quality of the flower" (Brady, 2003, 155). La traducción al castellano es mía.

otras palabras, dar excesiva importancia a la imaginación puede hacer que desaparezca todo fundamento objetivo para una apreciación estética correcta de la naturaleza. No obstante, para Brady hay concepciones de la imaginación que están más vinculadas con el objeto apreciado que otras y el modo de distinguirlas consiste en aplicar el criterio del desinterés y considerar la imaginación como una virtud que se aprende y perfecciona de acuerdo con el contexto de la apreciación estética. El criterio del desinterés establece que la apreciación estética correcta de la naturaleza ha de ser no instrumental. De este modo,

> imaginar bien implica reconocer el potencial estético, tener un sentido acerca de qué es lo que hay que buscar y saber cuándo cortar las alas de la imaginación. Esta última habilidad implica evitar la irrelevancia de las respuestas imaginativas superficiales, ingenuas y sentimentales que podrían empobrecer en vez de enriquecer la apreciación (Brady, 1998: 146).[12]

El enfoque de la imaginación, de este modo, es una visión propiamente estética que permite distinguir los valores estéticos de los valores ambientales, ecológicos, históricos, culturales, etc. sin que la apreciación estética quede constreñida por la rigidez de los criterios establecidos por el modelo cognitivista científico. Sin embargo, la lectura paralela de la obra de Birkhead y Baker pone de manifiesto que el modelo cognitivista posee puntos de encuentro muy significativos con la estética multidimensional de Hepburn y la estética integrada de Brady. Por un lado, *Bird Sense* es un trabajo científico que abre las puertas de una apreciación estética seria de la naturaleza (basada en la ampliación del conocimiento científico) al tiempo que alienta al desarrollo de la imaginación (y no es esta una imaginación "trivial" ni "superficial" puesto que se basa en un conocimiento riguroso del objeto). En otras palabras, la clase de imaginación que promueve el conocimiento de las capacidades sensoriales de las aves es una imaginación bien fundada en lo que la naturaleza es *en sí misma*. De este modo, el fundamento científico de la imaginación garantiza que ésta no será trivial ni ingenua. Por otra parte, el cognitivismo de Carlson, deficiente por su rigidez a la hora de incorporar valores propiamente estéticos, no debería cerrarse a la posibilidad de introducir elementos subjetivos relacionados con la facultad de imaginar si éstos cumplen las exigencias planteadas por la estética integrada de Brady (Fudge, 2001).

Por otro lado, *The Peregrine* también exhibe la virtud de la imaginación bien fundamentada. El libro de Baker parte de la observación empírica y el conocimiento científico como fundamento de la reflexión personal y la imaginación filosófica. Su contemplación de la naturaleza satisface los requisitos del modelo natural ambiental de Carlson, pues el conocimiento progresivo de la conducta de la especie, su biología y su ecología, va perfilando gradualmente las capacidades de apreciación estética del escritor inglés. Lo que comienza siendo una pasión por saber más acerca de una especie en concreto, se convierte paulatinamente en un mejor conocimiento de la naturaleza, de sí mismo y del lugar que ocupamos en el mundo. Y el camino es parecido al de *Bird Sense*: tratar de *ponernos en* el lugar del otro no humano. Puede argumentarse que el modo de actuar de Baker no es estrictamente científico. No obstante, cuando Carlson fundamenta su modelo cognitivista establece que el criterio para determinar cuál es la adecuada apreciación estética de la naturaleza es que ésta esté basada en el conocimiento de la naturaleza y las fuentes de este conocimiento son la historia natural y las ciencias naturales, además del "sentido común". Este es un término amplio y difuso, pero a mi juicio la

[12] "'Imagining well' involves spotting aesthetic potential, having a sense of what to look for, and knowing when to clip the wings of imagination. This last skill involves preventing the irrelevance of shallow, naive, and sentimental imaginative responses which might impoverish rather than enrich appreciation" (Brady, 1998: 146).

intención de Carlson es conceder un papel importante al conocimiento que obtenemos a partir de la observación detenida y continuada de la naturaleza (y que coincide con el proporcionado por el conocimiento científico en una amplia mayoría de situaciones). El sentido común y el conocimiento científico, tal y como son entendidos por Carlson, son virtudes que se aprenden y perfeccionan. Y es preciso añadir que la imaginación basada en dicho conocimiento también lo es. Las dos obras cuya lectura propongo son la más clara muestra de cómo estos dos enfoques de la apreciación estética de la naturaleza, lejos de ser antagónicos, se necesitan y complementan.

Referencias:

- Baker, John (2011), *The Peregrine, The Hill of Summer and Diaries: The Complete Works of J. A. Baker,* Londres, Collins.
- Berleant, Arnold (1992), *The Aesthetics of Environment,* Philadelphia, Temple University Press.
- Birkhead, Tim (2012), *Bird Sense. What It's Like to Be a Bird,* Londres, Bloomsbury.
- Brady, Emily (1998), "Imagination and the Aesthetic Appreciation of Nature", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 56, 2, pp. 139-147.
- Brady, Emily (2003), *Aesthetics of the Natural Environment,* Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- Carlson, Allen (2000), *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture*, Nueva York / Londres, Routledge.
- Foster, Cheryl (1998), "The Narrative and the Ambient in Environmental Aesthetics", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 56, 2, pp. 127–137.
- Fudge, Robert (2001), "Imagination and the Science-Based Aesthetic Appreciation of Unscenic Nature", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 59, 3, pp. 275-285.
- Gray, John (2013), *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos,* Madrid, Sexto Piso.
- Hepburn, Ronald (1996), "Landscape and the Metaphysical Imagination", *Environmental Values* 5, pp. 191-204.
- Hepburn, Ronald (2001), "Trivial and Serious in Aesthetic Appreciation of Nature", en Ronald Hepburn, *The Reach of the Aesthetic: Collected Essays on Art and Nature,* Aldershot, Ashgate, pp. 1-15.
- Nagel, Thomas (1974), "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, 83, 4, pp. 435-450
- Oelschlaeger, Max (1991), *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology,* New Haven, Yale University Press.
- Parsons, Glenn (2008), *Aesthetics and Nature,* Londres, Continuum.
- Saito, Yuriko (1998), "The Aesthetics of Unscenic Nature", *Journal of Aesthetics and Art Criticism,* 56, 2, pp. 101-111.

Lo *prometeico* de la naturaleza dionisíaco-apolínea en la forma de sentir y pensar de la poesía de Goethe

The Dionysean-Apollonian Composition of Goethe's Promethean Idea, in the Form of Feeling and Thought

Francisco ALBANESE PASTENE; Rubén LEAL RIQUELME

Universidad de la Frontera, Chile

fcojavgzo@gmail.com; rleal@ufro.cl

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.020

Recibido: 26/10/2013
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Utilizando el pensamiento expuesto la obra *El Origen de la Tragedia*, de Friedrich Nietzsche, en particular lo relacionado con los dioses Apolo y Dionisios, se analizan los componentes dionisíacos y apolíneos en la evolución de *lo prometeico* en la obras poéticas *Prometeo*, *Límites de lo humano*, *Lo divino* y *Uno y todo*, de Johann Wolfgang von Goethe.

Palabras clave: Nietzsche, Goethe, apolíneo, dionisíaco, panteísmo

Abstract:

Using the ideas articulated in Friedrich Nietzsche's *The Birth of Tragedy*, especially those related to the gods Apollo and Dionysus, the present essay analyzes the Dionysian and Apollonian elements of the evolution of the Promethean idea in Johann Wolfgang von Goethe's poetic works *Prometheus*, *The Boundaries of Humanity*, *The Godlike*, and *One and All*.

Keywords: Nietzsche, Goethe, Apollonian, Dionysian, pantheism

Prometeo es, probablemente, uno de los personajes más entrañables de la mitología universal y, además, uno de los más sometidos a interpretación, sea artística, sea literaria, sea filosófica. La versión de Esquilo, *Prometeo encadenado*, ha generado diferentes interpretaciones simbólicas a lo largo de los siglos. A partir del Renacimiento, Prometeo es visto como símbolo del "empleo de la conciencia en lucha con lo arbitrario" (Sechan 1960), esencia capturada por Goethe, en 1773, representando la imagen del hombre prometeico que, décadas después, Nietzsche tomaría en su "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Laurence 2010). Nietzsche, afiliado ideológicamente con Schopenhauer, comprende a lo apolíneo como principio de individuación y a lo dionisíaco como el Uno primordial, remitiéndose a la distinción schopenhaueriana del mundo como voluntad y del mismo mundo como representación (Dutra 2009).

A continuación, se realiza una revisión de *lo prometeico* en algunos poemas selectos de Goethe, analizando sus componentes dionisíacos y apolíneos bajo la óptica de "El origen de la tragedia", de Friedrich Nietzsche.

Con la idea "*Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt*"[1], se resume la esencia del *origen de la tragedia*: el núcleo mismo de la complementariedad, de la naturaleza como misterio que, luego del choque entre el espíritu geométrico y el espíritu de lo sutil, Goethe había defendido de forma tan apasionada y activa[2], sintiéndose la *Aufklärung* con la necesidad de evolucionar y reconocer la integralidad del hombre. Nietzsche, rebelado ante lo establecido, ante la pequeñez, lo humilde, lo común, lo vulgo, se lanzó –cual apóstol de lo creado, aprendiz de las leyes naturales ocultas– contra todo aquello que fuera manifestación de la moral de esclavo, todo cadáver espiritual para el advenimiento del *Übermensch*. Al igual que Goethe, Nietzsche sobrepasa por mucho toda limitación en la manera de sentir y pensar propios de su época. El vitalismo presente en la moral del hombre de espíritu libre, en contraposición de los resignados a ser parte de un rebaño, inclinados ante el Señor, hace del hombre –en este caso, al *Superhombre*– un ser lleno de vigor, lleno de apego no por la vida, sino a la voluntad de vivir y luchar por la dignidad de la misma, destruyendo e invalidando la concepción lineal cristiana y toda esperanza de un mundo mejor en el más allá.

[1] "Todo lo existente es justo e injusto y está igualmente justificado". (Trad. propia)

[2] Goethe no se caracterizó por ser un espíritu contemplativo, todo lo contrario: inserto profundamente en la vida cultural y política de su tiempo, promovió todos los valores progresistas y renovadores de la burguesía alemana (Rensoli, L. (1997) "Tres aristas de lo humano en la poesía de Goethe", *Anales del Seminario de Metafísica*, N°31, pp 157-183)

Goethe, entregado a sus dionisíacas bacanales espirituales al tiempo que, para el conformismo dogmático de su tiempo, es tan sólo un dócil burgués exponente de una nueva escuela poética, se percata de ese espíritu desafiante, y adscribe –a Prometeo– brutales sentencias que osan desafiar al padre mismo del panteón griego.

"Bedecke deinen Himmel, Zeus,/Mit Wolkendunst"[3]

El *Superhombre* no vive subyugado a ninguna religión: él es su propia religión, no necesita arrodillarse pues está en comunión con el Universo, en soledad pero en armonía con la manifestación de lo infinito, lo universal. Sólo la inversión de todos los valores, la aniquilación de la moral cristiana como tal podía desencadenar a la bestia prisionera dentro del envase de autocompasión y mojigatería en el que había decaído el hombre.

"Hast du nicht alles selbst vollendet,/Heilig glühend Herz?/Und glühtest jung und gut,/Betrogen, Rettungsdank/Dem Schlafenden da droben?"[4]

El nuevo hombre debía rebelarse contra las estructuras, no contra aquéllas que lo ataban a una prisión de pobreza material y de injusticia social (como cuando el cristiano culpa al Demonio; "y careceríais de todo de no ser por niños y mendigos tontos esperanzados"), sino debía rebelarse ante las ataduras que castran su moral y le impedían volverse un Señor. En el marco de la tradición cultural de Occidente, Prometeo simboliza la acción rebelde como acta fundacional de lo humano (Anton 1998), la rebeldía frente al orden y al poder despótico, la revolución del espíritu contra la norma coercitiva, la autoafirmación del hombre contra un dios tirano (García 1984).

"Ich dich ehren? Wofür?/Hast du die Schmerzen gelindert/Je des Beladenen?/Hast du die Tränen gestillet/Je des Geängsteten?"[5]

El *Übermensch* es quien ha logrado destruir y sobreponerse a todo lo establecido que le ha sido impuesto; a esto le contrapone su Voluntad de Poder -*Wille zur Macht*-, que es la voluntad que no se rige por la dualidad aceptada universalmente durante toda la historia de la humanidad: distingue un "bien" y un "mal" radical y Suyo, muy cercano del "dualismo" o dicotomía de Platón.

Es Prometeo, por excelencia, un destructor de lo establecido, un decontructor de todas las estructuras –tangibles e intangibles– representadas por las líneas apolíneas fronterizas. ¿Acaso, Prometeo, no es un agente del caos[6], de rebelión contra el cielo cuando, fruto del destino y de interminables momentos de reflexión sobre el macrocosmos y microcosmos, decide, en infantil e inocente impulso, traer una esperanza a un universo donde el hombre se encuentra solo en presencia de un cielo vacío o – ¡desdichada Humanidad! – lleno de potencias creadoras indiferentes e indolentes, afrontando y desafiando a la omnipotencia y conocimiento de los dioses, notablemente representada por el fuego?

[3] "Cubre tu cielo, Zeus,/Con el vapor de las nubes". Extraído de *Prometheus*. (Trad. propia)

[4] "¿No has satisfecho todo tú mismo/Sagrado corazón resplandeciente?/¿Y te has inflamado, joven y bueno,/Engañado, agradecido de ser salvado/Al durmiente allá en lo alto?". Extraído de *Prometheus*. (Trad. propia)

[5] "¿Te honraré a ti? ¿Por qué?/¿Has aliviado jamás el dolor/del sufriente?/¿Has consolado las lágrimas/alguna vez, del angustiado?" Extraído de *Prometheus* (Trad. propia)

[6] La existencia dentro del caos es todavía inexplicable. Es un enigma. Sólo mediante la intervención de Dios llega la imagen a ser viva, y a generarse el cosmos. A través de la contemplación lo individual no se puede conceptuar, escapa a la intelección y entra en el contexto de lo vivo, de lo aún puramente divino. (Schultz, J. (1986) "Mito ¿por qué?"*, Revista Relaciones* Vol. 7 N°27, pp 75-86)

> *"Ich kenne nichts Ärmeres/Unter der Sonn als euch, Götter!/Ihr nähret kümmerlich/Von Opfersteuern/Und Gebetshauch/Eure Majestät/Und darbtet, wären/Nicht Kinder und Bettler/Hoffnungsvolle Toren."*[7]

En esta subyugación, el arrodillarse ante el numen, queda en descubierto una de las trampas gnósticas anticósmicas más llamativas: no se puede alabar la naturaleza luciférica del Prometeo desafiante, soberbio, ávido de poder, sin alabar su naturaleza telúrica, furiosa y desenfrenada. Esta idea del desafío, inherente al carácter bélico, el lado oscuro de la naturaleza humana – reprimido por pretextos morales propios de aquellas ideas que se enmarcan en el mundo de la dicotomía bien/mal – es exhibida por el joven Goethe en su cisma con los pietistas: él habla en nombre del Artífice, del modelador de la humanidad, el Engañador[8], el raptor del fuego, el que se iguala al más grande y orgulloso de los titanes, que también significa que habla por sí mismo. Goethe no se conforma sólo rendir tributo a Prometeo, también se identifica con el protagonista: Prometeo es su propia rebelión contra la autoridad para defender su vocación y su libertad de artista, creador de un mundo de seres animados por su impulso vivaz. Prometeo es el creador de una brava humanidad, infundiéndole vida a sus criaturas en contra de la voluntad de Zeus (García 1984).

Prometeo, entonces, personifica el nexo entre la creación divina relegada a la condición humana y la creación humana con aspiraciones a la divinidad.

> *"Hier sitz ich, forme Menschen/Nach meinem Bilde,/Ein Geschlecht, das mir gleich sei,/Zu leiden, zu weinen,/Zu genießen und zu freuen sich,/Und dein nicht zu achten,/Wie ich!"*[9]

Esta obra tiene como tema central la autoafirmación del sujeto, *Ich*[10], que sería el vector impulsor del arte, la literatura y de los englobantes sistemas idealistas (Fernández 2011). "*Prometheus*" presenta un tipo distinto de héroe, en comparación al de su época. A Goethe le impresiona el matiz del héroe clásico, no el del hombre que usurpa el lugar de los dioses, sino el del hombre que contempla a los dioses con desdén, un hombre sujeto a las tragedias del hombre (Rensoli 1997), superando lo conocido hasta el momento de la manera de pensar y sentir *sturm und drang*. La admiración de Goethe por los griegos es notable en los estadios tempranos de su obra, liberado su ser físico de las inhibiciones y su ser moral de los compromisos y trancas pietistas.

Goethe manifiesta y encarna en "*Prometheus*" la esencia de la *Aufklärung* y, para bien o para mal, en su obra lo poético y lo conceptual no pueden desligarse. En este ideal de la *Aufklärung*, el hombre constituye una unidad de impulso creador, de necesidades instintivas, emotivas, estéticas, cognoscitivas, indivisibles. Se manifiesta como un cuerpo

[7] "¡No conozco seres más pobres/bajo el sol que vosotros, dioses!/Os nutrís miserablemente de sacrificios/y alientos de oraciones/Vuestra majestad/Y careceríais de todo de no ser/por niños y mendigos/tontos esperanzados." Extraído de *Prometheus* (Trad. propia)

[8] Un Engañador es un personaje astuto, sea un ser humano o un animal, que es capaz de cambiar su apariencia, un bromista que es a menudo engañado. Esta figura aparece en mitos creados por pueblos de todo el mundo, en cualquier etapa de la civilización. A veces toma el lugar de un dios o semidiós, como Seth en la religión egipcia, Prometeo en la religión griega o Loki en la escandinava. La mayoría de los Engañadores son personajes masculinos, pero hay también algunos mitos típicos, en muchas partes del mundo, que tienen algunos personajes Engañadores femeninos (Eliade, M & I, Couliano (2007) *Diccionario de las Religiones,* Paidos Ibérica, Barcelona)

[9] "¡Aquí estoy, formando humanos a mi imagen, Una especie que será como yo,/para sufrir, para llorar,/para gozar y para deleitarse a sí mismos/Y no honrarte a ti/Como yo!" Extraído de *Prometheus* (Trad. propia)

[10] "Ich dich ehren? Wofür? (…) dein nicht zu achten, Wie ich!" (Extraído de *Prometheus*)

espiritualizado, como alma corporeizada, rebelándose contra el secularismo del poder absoluto de la razón pura –en franca oposición con sus contemporáneos–, declarando inseparables la racionalidad y la sutilidad, pues ambos son modos de enfrentar una misma realidad por un mismo espíritu. Es el hombre el alfa y la omega, el principio y el fin de toda obra, el brazo realizador de la divinidad, el único ejecutor posible. No se busca destronar a Zeus, sino que se denota una noble arrogancia al increpar al dios declinante ante la nueva era, donde los hombres suplantan definitivamente a los dioses, evocando el proceso de desarrollo del humanismo griego. En este punto, se denota implícitamente el carácter europeo del Prometeo de Goethe, en conflicto con los dioses del *cielo*. Es un Prometeo sin discernimiento, un Prometeo que no terrenaliza su blasfemia: es él, solo, pero en comunión con la naturaleza, el universo y el cosmos, el que se rebela contra el cielo, contrastando con el Prometeo de Marx, un Prometeo con autoconciencia humana, un Prometeo que condena a los dioses del *cielo* pero también a los de la *tierra*, un Prometeo que distingue entre dioses falsos y dioses verdaderos, donde los falsos son aquéllos que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema, mientras que los verdaderos sí la reconocen (Hinkelammert 2005). Un Prometeo humano, pero demasiado humano.

A Prometeo, titán insolente que se atreve a desafiar él solo a estas divinidades decadentes y egoístas, usurpadores del numen, conceptos como la Democracia, los derechos civiles y distintas luchas del proletariado, se le hacen insignificantes. Él, titán rebelado, de personalidad monstruosa, que ha creado a los hombres a su imagen y semejanza, se preocupa de la grandeza, de ser feliz, de sufrir; probablemente, también de amar y odiar. La grandeza hologramática del Uno, de este imperialismo panteísta de sentir una porción y a la vez todo el numen en cada ser, y con ello, incendiar el templo de la autoridad pagada de sí misma. Un titán que persigue la autorrealización, que no es más que la afirmación de sí mismo y de su poder.

Los años de adaptación plena a lo orgánico experimentados por Goethe, junto con el esfuerzo y el trabajo, lo condujeron por un sendero verticalista en una lucha que se mantuvo en todos los planos, una individualidad marcada por el impulso hacia lo alto demandada por el Eterno Femenino: la transformación suprema del principio de sabiduría, en desdén del vacío pragmatismo utilitario; la adaptación pasa a ser una de las leyes esenciales de la duración, de la continuidad, del progreso y de la vida misma.

"Heil den unbekannten/Höhern Wesen/Die wir ahnen!/Ihnen gleiche der Mensch!/Sein Beispiel lehr uns/Jene glauben".[11]

Así, en vez de perseguir un infinito extralimitado, Goethe descubre la grandeza de la limitación, una realización que iguala al hombre a los mismos dioses, plasmando su nuevo ideal –la evolución de lo prometeico– en el poema *Das Göttliche* ("Lo Divino*"*).

> *"Nach ewigen, ehrnen,/Großen Gesetzen/Müssen wir alle/Unseres Daseins/Kreise vollenden./Nur allein der Mensch/Vermag das Unmögliche:/Er unterscheidet,/Wählet und richtet;/Er kann dem Augenblick/Dauer verleihen"*[12].

[11] "¡Salve a los desconocidos/elevados seres/que presentimos!/¡El hombre se iguala a ellos!/Su ejemplo nos enseña/A creer en ellos." Extraído de *Das Göttliche* (Trad. propia)

[12] "Después de las leyes eternas/de hierro, poderosas,/Todos debemos/Cerrar los círculos/De nuestras existencias./El Hombre solamente,/puede hacer lo imposible:/Él distingue,/elige y juzga,/Él puede al momento fugaz/otorgar tiempo." Extraído de "*Das Göttliche"* (Trad. propia)

Prometeo, cual hombre, es engendrado por lo infinito, es *lo eterno* manifestado, materializado, personificado, es portador de lo infinito, de poder creador, es portador de luz, por tanto, es también Lucifer, con quien, sincréticamente, comparte una espiritualidad rebelde, una mente atormentada –como, probablemente, Nietzsche y Goethe también lo estaban– por demonios. Una legión de ellos: demonios de orgullo, de la ambición; por los demonios de la acción creadora, pero destructora también; por los demonios incitadores de las más atroces blasfemias, de la rebelión. ¿Podría negarse el poder creativo de la mente atormentada? Nunca más arrodillarse ante los dioses[13]. "Mi nombre es Legión, porque somos muchos."[14]

Hablando del demonio: Goethe es acompañado por éste (o por uno) a lo largo de toda su vida. No es un ángel guardián, si bien está con él y se manifiesta a lo largo de su vida, en sus distintos estadios. Es como un doble de pura energía instintiva, un espíritu que ha nacido paralelamente a él, un *doppelgänger*. El *doppelgänger* no tiene efecto alguno en la vida humana durante la infancia. Los efectos se sienten las limitaciones y trancas de los sentimientos inhumanos al tomar decisiones propias[15]. La energía de este *daimon* no es apolínea, no es consciente: es dionisíaca, es impulso puro, es un mandato superior de las leyes naturales ocultas, del misterio, de esta "seidad" (la idea del sánscrito *Sat*) que es parte de uno y de todo.

El frenesí dionisíaco de la rebelión no lo es todo en *Prometheus*, (*id est*, el hombre): toda determinación es negación, por lo que los límites, las fronteras, conforman al hombre, es por esto que el poder y lo bello radican en su particularidad pero son transmitidos. Goethe, que alguna vez, como Prometeo, hijo de Titán, consideraba en otros tiempos como más noble no doblegarse como hombre ante las "eternas leyes de hierro", robar el fuego del cielo y desafiar a los dioses, en el pináculo de la experiencia y de la sensatez, se inclina ante la Voluntad Divina en un acto de aceptación, de resignación: ya no es la rebeldía su leitmotiv, sino la *devoción* servil para con la sociedad. El conocimiento de los dioses lo lleva a descubrir los "límites de lo humano".

"Edel sei der Mensch,/hilfreich und gut,/denn das allein/unterscheidet ihn/von allen Wesen/die wir kennen"[16]

[13] "Quizá, más que identificar nuestra desvaída individualidad a las identidades muy reales del pasado, se trata de irrealizarnos en tantas identidades aparecidas; y retomando todas estas máscaras –Frederic de Hohenstaufen, César, Jesús, Dionysos, Zaratustra quizá–, volviendo a comenzar la bufonería de la historia, retomamos en nuestra irrealidad la identidad más irreal del Dios que la ha gobernado". (Foucault, M. (2000) *Nietzsche, la genealogía, la historia* (trad. J. Vázquez), Editorial Pre-Textos.).

[14] Evangelio según San Marcos 5:9

[15] Para Nietzsche, el *Superhombre* es, en esencia, inocente. Condena a los siglos de monoteísmo humanista que preceden al nacimiento del *übermensch* y, con aún más ahínco, la visión socrática de la Tragedia, que hace de caldo de cultivo a la consolidación de los valores cristianos. Este monoteísmo incluyente pero expansionista, cuya moral de *untermensch* ha tomado el instinto dionisíaco (la energía desenfrenada que cataliza la reproducción) y lo ha reducido a lo lascivo, otorgándole un carácter negativo, en términos de moralidad, evoluciona en términos vulgares -aunque apolíneos- en formas de ideologías, las que en vez de fomentar una individuación orgánica, fomentan un individualismo totalitario, igualitario y carente de toda conexión con el alma del mundo, la *Weltseele*, presentada más claramente en *Eins und Alles* (*Uno y todo*). Este choque que trasciende lo moral y cualquier tipo de contexto que se le quiera otorgar en la mezquina visión moderna, vale destacar, todos aquellos exponentes de la moral de la decadencia que Nietzsche nunca titubeó en indicar y, a la vez, sentenciar (donde ni su amigo y cercano Richard Wagner pudo escapar de la pluma acusadora del oriundo de Röcken), puesto que su naturaleza misma es telúrica, energía desenfrenada, la bestia rubia, no es ajeno a su época, aunque sí puede ser extranjero a la sociedad de dicha época, donde se guardaba esperanzas en el Progreso y la Democracia como nuevos mesianismos para un mundo nuevo.

[16] "Que el hombre sea noble, generoso y bueno, porque sólo eso lo diferencia de todos los seres que conocemos". Extraído de *Das Göttliche* (Trad. propia)

Goethe había hablado de la soledad del hombre y luego de sus fronteras, pero los "Límites de lo humano" jamás fueron los "Límites de lo vulgo", de este lumpen que poco y nada guardaría relación con "Lo divino". Es el hombre la manifestación material de lo espiritual, porque él es portador del antiguo padre, de *Uralten*.

La imagen de un Cosmocrator terrible, lleno de vitalidad, de fuerza, de vigor, de este principio auto-organizador de la Naturaleza, lleno de Voluntad de Poder, se aleja bastante de la imagen del clásico Cristo contemplativo reinando en gloria y majestad sobre el Universo: si bien se logra distinguir lo magnífico, es inseparable de este Cristo la eterna piedad[17] y contemplación, antítesis de la tormenta espiritual europea arquetípica desatada sobre los valores judeocristianos helénicos[18], uno de los motivos del quiebre entre Wagner y Nietzsche.

Su ideal de realización humana cambia, y si el *Gesang der Parzen* ("Canto de las Parcas"), que gobiernan y cortan el hilo del destino del ser, hacía el mandato a los hombres de temer a los dioses[19], entonces el espíritu del hombre debe rebelarse ante el miedo, ser noble, fecundo y amante de los dioses, es decir, reconocer la pequeñez humana frente a la infinita grandeza de la Divinidad. El fuego anteriormente robado al Cielo, es devuelto por Goethe en "Límites de lo Humano", sosegado ya de la rebeldía de su juventud, rendido ante lo Alto y esforzado en conciliar al fin la armonía espiritual y personal. Algo incomprensible para algunos más acérrimos a la parte prometeica-dionisíaca de su obra, la obra de Goethe termina por inclinarse ante la prudencia y renegar de aquel romanticismo luciferino que alguna vez lo llevó a desafiar a los Dioses y traer el Fuego a los hombres.

> *"Wenn der uralte,/Heilige Vater/Mit gelassener Hand/Aus rollenden Wolken/Segnende Blitze/Über die Erde sät/Küss ich den letzten/Saum seines Kleides/* […] *Denn mit Göttern/Soll sich nicht messen/Irgend ein Mensch./Hebt er sich aufwärts/Und berührt/Mit dem Scheitel die Sterne,/Nirgends haften dann/Die unsichern Sohlen,/Und mit ihm spielen/Wolken und Winde."*[20]

Es Prometeo una fracción de la llama de *der uralte heilige Vater*, el Eterno que es Uno e Infinito, la manifestación de la voluntad y el poder universales, no ser, sino *seidad* (¿"el espíritu que se movía entre las aguas", del Génesis bíblico?). Prometeo es uno, es individuación, pero al tener la cualidad de individual se vuelve también complementario a lo universal, a este pantheo del que Jakob Böhme, el teósofo teutón, había mostrado su esencia en su obra[21]. Curioso: este *uralte heilige Vater* que Goethe presentara en "Límites

[17] "El pathos dionisíaco es lo contrario de la compasión cristiana: mientras en ésta la participación en el sufrimiento conserva íntegra la individualidad de quien experimenta la piedad, aquél se desencadena a través de la ruptura de la individuación" (Colli, G. (1978) *Después de Nietzsche* (trad. C. Artal) Editorial Anagrama, Barcelona.).

[18] "El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en «otra» vida distinta o «mejor». El odio al «mundo», la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al «sábado de los sábados»". (Nietzsche, F. (1976) *El nacimiento de la tragedia* (trad. A. Sánchez), Editorial Alianza, Madrid.)

[19] *Es fürchte die Götter/Das Menschengeschlecht!/Sie halten die Herrschaft/In ewigen Händen,/Und können sie brauchen,/Wie's ihnen gefällt*. ("¡Que tema a los dioses la estirpe humana! Ellos tienen el poder en sus eternas manos, y pueden usarlo si les place") (Trad. propia) *Iphigenie auf Tauris/Ifigenia en Táuride*. Goethe.

[20] Cuando el primordial/Santo Padre,/Con mano calmada,/Desde las nubes rodantes,/Como el rayo/Siembra sobre la tierra,/Beso la última/Hebra de su ropaje (…)Porque con los dioses/No debería competir/Ni siquiera un hombre./Si él se levanta/Y toca con su frente las estrellas/Yacerá entonces/Con inseguros pies/Y con él jugarán las nubes y los vientos. Extraído de *Grenzen der Menschheit* (Trad. Propia)

[21] "Yo vi al Ser de todos los Seres, la Superficie y el Abismo; vi también el nacimiento de la Santa Trinidad;

de lo humano", no corresponde al YHVH del Pentateuco –en términos exotéricos–, sino que, esotéricamente hablando, se acerca al teósofo teutón en la esencia de esta "infinita cadena" (Boehme 2008). Resulta interesante el uso de la palabra *uralte* para definir al Padre Primigenio. Según algunas agrupaciones de ocultismo siniestro activas durante los años noventas (*e.g.*, "The Black Order" (Gardell 2003)), Uralte/Uralten es un concepto no-antropomófico, que viene a definir arquetípicamente lo primordial[22], lo anterior, el comienzo de algo, un vacío que indica que había algo antes, semejante al espacio que deja una estrella al estallar. Es lo primigenio, lo pre-cósmico, la unidad potenciada desde donde toda existencia proviene; la singularidad inicial donde toda la masa del Universo se concentró en un solo punto de masa infinita y nulo volumen, densidad infinita, un huracán de energía dionisíaca desenfrenada –pero encerrada, momentáneamente, entre fronteras– próximo a desatarse.

Probablemente, "Eins und Alles" es el poema que mejor refleja ya no lo apolíneo de la aceptación de los límites, sino de la inmensidad del Universo, donde lo microcósmico es una imagen especular del macrocosmos, donde un átomo es reflejo de lo inmensurable[23].

La forma natural de su pensamiento, y el estudio de los filósofos y alquimistas de la naturaleza, habían conducido a Goethe a comprender que el Universo estaba gobernado por un indisoluble principio de unidad[24], que es a la vez la realidad y belleza: la belleza suprema se hace comparable a la "idea" platónica.

Se revela manifiesta, hacia el final de sus días, la pulverización casi total de la soledad ante lo infinito, del hombre, de Prometeo: el titán yace ya casi olvidado, disuelto cual partícula portadora del Uno en la Creación –el Samadhi. Es uno y todo, uno con el todo: lo apolíneo, que triunfa en forma de una visión panteísta de la naturaleza[25], se sosiega hasta la próxima marea. Goethe, el hombre, acepta fusionarse con la forma universal, renuncia para quedar en armonía con *aquello*, con la naturaleza misteriosa.

el origen y el primer estado del mundo y de todas las criaturas. Vi en mi mismo los tres mundos el mundo angélico o Divino; el mundo de las tinieblas, el origen de la Naturaleza; y el mundo externo, como una substancia manifestada de los dos mundos espirituales... En mi interior vi esto muy bien, como en una gran profundidad: pues lo vi directamente en el caos donde todo permanece envuelto, pero no pude hacer revelación alguna. De tiempo en tiempo todo esto florece en mí como el crecer de una planta. Por doce años guardé todo conmigo, antes de poder manifestarlo de alguna forma externa. Hasta entonces, esto se abatió sobre mí, como una carga que mata o que alcanza. Escribí todo lo que pude exteriorizar. La obra no es mía. No soy más que un instrumento del Señor, con el cual Él hace lo que desea"(Böhme, J, *The Key of Jacob Boehme,* Magnum Opus Hermetic Sourceworks N°9. (trad. W Law), Phanes Pr, Michigan, 1991).

[22] "We believe in Uralten - the Original or Ancient One of Germanics as representation of the creative/destructive force that permeates the cosmos, the Entropy of physics". (The Black Order. (1993) *Book of Wyrd*, Realist Publications).

[23] (el sol es) "una revelación del Altísimo, y la más potente que nos sea acordado contemplar, a nosotros, simples hijos de la tierra. Adoro en el sol la luz y la fuerza procreadora de Dios". (Eckermann, J. (1956) *Conversaciones con Goethe* (trad. F Ayala), Editorial W. M. Jackson, Inc., Buenos Aires).

[24] "Mortificación, y albificación, e impregnación del cuerpo junto con el Alma y el Espíritu. Es verdaderamente un gran milagro, sobre el cual se yerra fácilmente, que dentro del Dragón venenoso esté contenida la medicina soberana. Mercurio correcta y químicamente precipitado o sublimado, redisuelto en su propia Agua, y de nuevo coagulado. Se habla de dos pájaros en el bosque cuando debe comprenderse solamente uno." (Bernaud, N. (2005) "The Book Of Lambspring: A Noble Ancient Philosopher Concerning The Philosophical Stone", en A. Waite (ed.), *Hermetic Museum Restored*, Kessinger Publishing).

[25] Es la naturaleza la gran maestra de Goethe - la maduración biológica de los sentimientos, de las ideas. "¡Siéntete aliviado, joven! Tus años de aprendizaje han terminado. La Naturaleza te ha liberado de su yugo." (Extraído de *Wilhelm Meister*).

Im Grenzenlosen sich zu finden,/Wird gern der Einzelne verschwinden,/Da löst sich aller Überdruß;/Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,/Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen/Sich aufzugeben ist Genuß./Weltseele, komm' uns zu durchdringen!/Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen/Wird unsrer Kräfte Hochberuf./Teilnehmend führen gute Geister,/Gelinde leitend, höchste Meister,/Zu dem, der alles schafft und schuf.[26].

Das Ewige regt sich fort in allen[27]: Prometeo queda encadenado, sosteniendo a sus espaldas a la Creación completa. Es Atlas, en él hay individuación, pero también se disuelve en el Todo, probablemente esperando la subida de la marea de lo dionisíaco, la que volverá a destruir todos los pequeños círculos que retienen la voluntad apolínea –un retorno a la manera de sentir y pensar *sturm und drang*, tal vez–, separándose del Uno en el Kaivalya; *Denn alles muß in Nichts zerfallen, Wenn es im Sein beharren will*[28].

[26] "Para encontrarse en lo ilimitado/Lo individual desaparece gustosamente/disolviéndose toda fatiga./En vez de ardientes anhelos, salvajes deseos/fatigantes reclamos y crudos deberes,/placentero es entregarse./Alma del mundo, ven, que tu fuerza nos impregne/Porque luchar con el mismo Espíritu del Mundo/Es alcanzar la más alta nobleza de nuestras fuerzas./Que nos guíen buenos espíritus,/Grandes maestros condúzcannos gentilmente/Hacia el que todo crea y creó.." Extraído de *Eins und Alles* (Trad. propia)

[27] "Lo eterno vive en todo". Extraído de *Eins und Alles* (Trad. propia)

[28] "Porque todo debe desintegrarse en la nada si quiere subsistir en el ser". Extraído de *Eins und Alles* (Trad. propia).

IV. FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA





Un diálogo antisocrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Levinas

Anti-Socratic Dialogues: Teaching and Metaphoric Language in Emmanuel Levinas' Unpublished Writings

Jaime LLORENTE CARDO

IES "C. de Calatrava" (Ciudad Real)

jakobweinendes@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.021

Recibido: 09/10/2013
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Este estudio trata de presentar el modo en el que los escritos inéditos de Levinas abordan la cuestión relativa a la expresión lingüística entendida como apertura a la trascendencia representada por la alteridad del Otro. En particular, se presta atención a las teorías levinasianas acerca de la enseñanza y la naturaleza del Decir metafórico, en tanto que ambos fenómenos reflejan formas privilegiadas de la exterioridad.

Palabras clave: Levinas, enseñanza, metáfora, alteridad, mayéutica, palabra.

Abstract:

This study tries to show how Levinas' unpublished writings broach the question of linguistic expression understood as openness to the transcendence represented by the alterity of the Other. We focus in particular on Levinas' theories on teaching and the nature of metaphorical Saying, since both phenomena reflect privileged forms of exteriority.

Keywords: Levinas, teaching, metaphor, alterity, maieutics, word.

1. El lenguaje como apertura a la alteridad y ruptura de la inmanencia

La publicación en Francia de las *Oeuvres* de Emmanuel Levinas se inició en el año 2009 y prosiguió en 2011, con la aparición de sendos volúmenes en los que se recoge una nutrida selección de textos inéditos. La edición de ambas obras ha corrido a cargo de los investigadores Rodolphe Calin y Catherine Chalier, bajo los auspicios y directrices generales marcadas por Jean-Luc Marion. El primero de los volúmenes reúne textos fragmentarios de diversa índole pertenecientes al período comprendido entre la segunda mitad de los años treinta y los primeros años de la década de los sesenta,[1] mientras que el segundo presenta el texto fijado de la serie de conferencias pronunciadas por Levinas en el *Collège philosophique* dirigido por Jean Wahl entre 1948 y 1962 (con la exclusión de aquellas ya publicadas en otros contextos).[2]

Entre la amplia pléyade de cuestiones abordadas en el marco de estos textos inéditos que permiten reconstruir de forma más nítida el itinerario intelectual recorrido por el pensamiento levinasiano en el lapso temporal comprendido entre la publicación de *De l´existence à l´existant* y la aparición de *Totalité et infini*, destaca acaso la presencia recurrente de la reflexión relativa al fenómeno del lenguaje.[3] Más allá de las conocidas tesis levinasianas al respecto (la prioridad del Decir sobre lo Dicho, esto es, la primacía del acto mismo de comunicación lingüística en cuanto apertura a la alteridad del Otro sobre el contenido "semántico" concreto del mensaje así transmitido, la palabra como vehículo de la *rapport social*, etc.), en estos textos aparecen de forma profusa múltiples digresiones

[1] Levinas, E., *Oeuvres 1: Carnets de captivité. Écrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, Paris, IMEC/Grasset, 2009. En lo sucesivo citaremos esta obra mediante las siglas CC. Todas las traducciones, salvo indicación expresa en sentido contrario, son nuestras.

[2] Levinas, E., *Oeuvres 2: Parole et silence*, *et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, IMEC/Grasset, 2011. En adelante citaremos este volumen utilizando las siglas PS.

[3] Se trata de un aspecto decisivo del pensamiento levinasiano en general, dado que la propia "expresividad" del rostro -instancia en la cual radica de modo preeminente, según Levinas, la responsabilidad ética hacia el Otro- constituye una suerte de "lenguaje originario", mostrándose incluso como la "significación lingüístico-expresiva" *par excellence*. Es desde este prisma interpretativo como, al decir levemente hiperbólico de Etienne Feron, nos encontramos en disposición de preguntar "si, más allá de toda perspectiva ética, no es el problema del lenguaje el que aporta la clave necesaria para una comprensión adecuada y coherente del sentido de la relación con el Otro (*autrui*). Si es en efecto cierto que, como lo sugieren ya las primeras páginas de *Totalidad e infinito*, la relación con el Otro es esencialmente lenguaje, si la ética es inseparable de la palabra y si la trascendencia se cumple en el discurso, no resulta arbitrario pensar que la cuestión del lenguaje bien podría ser el motor de toda la filosofía de Levinas" (Feron, E., *De l´idée de transcendance à la question du langage. L´itinéraire philosophique d´Emmanuel Levinas*, Grenoble, Millon, 1992, p. 7).

relativas a fenómenos tales como la sonoridad en general, la relación existente entre silencio y palabra dicha, la diferencia entre la heideggeriana "escucha del Ser" y la escucha de la palabra procedente del rostro ajeno, y otras de análogo cariz.

El acontecimiento privilegiado de recepción de la alteridad no lo constituye, pues, según la perspectiva adoptada por Levinas en estos escritos fragmentarios, la visión del Otro (la captación "óptica" del rostro del prójimo), sino realmente la acogida auditiva, la pura percepción acústica de la palabra que el Otro me dirige y por la que soy radicalmente interpelado: "La expresión -y la comprensión de esta expresión- caracteriza el acto mismo de la comprensión, constituye la *Bewusstheit* misma de esta *Bewusstsein*, que desde entonces no es ya visión sino audición. Es la palabra la que establece la relación, y no la conciencia visual de esta palabra".[4] Esta perspectiva implica una tácita concepción de la subjetividad y la razón situada en el polo opuesto a la apuntada por ciertas tendencias "antisubjetivistas" singularmente pujantes en el marco del pensamiento contemporáneo (Heidegger, Foucault, el estructuralismo…), conforme a las cuales no es el hombre quien verdaderamente habla sino el Ser, el propio lenguaje o algún otro tipo de instancia de carácter anónimo e impersonal.[5] Frente a este "objetivismo" o "realismo lingúístico", la postura levinasiana admite ser caracterizada con toda legitimidad como una explícita tentativa de defensa de la subjetividad. Una subjetividad, no obstante, radicalmente traspasada por la referencia permanente a la alteridad del Otro, volcada hacia la exterioridad de lo intersubjetivo, esencialmente heterónoma. Una subjetividad -como gusta de decir Levinas- de "rehén" (*otage*) del prójimo, y por tanto refractaria a su identificación con aquella propia del sujeto autónomo y autofundado forjado por el pensamiento moderno.

La teoría levinasiana acerca del lenguaje contiene en su seno, pues, una paralela apología de la subjetividad, pero, por decirlo con Feron, "una apología de la subjetividad en tanto que ésta es justificada por el Otro, siendo, el término «apología» utilizado por el autor en otros lugares para describir una modalidad de la existencia subjetiva".[6] De entre todas las formas en las cuales Levinas localiza esta apertura de lo subjetivo al horizonte marcado por la exterioridad ética presente en el rostro del Otro, nos detendremos aquí en dos aspectos muy presentes en estas dos compilaciones de inéditos que, sin embargo, gozan de un volumen de presencia mucho más exiguo en el contexto de la obra publicada, en la cual

[4] CC, p. 372. Por esa razón, "el pensamiento visual en lugar de la audición es una mixtificación […]. La negación, para mí, no es la proyección, sino el modo mismo en el que el Yo piensa excluyendo la actividad, es decir, escuchando" (*Ibid*., p. 405). Haciendo uso de su distinción en el discurso levinasiano entre un "fenotexto" (texto filosófico explícitamente patente o manifiesto) y un simultáneo "prototexto" (texto implícito que reflejaría "la índole talmúdica de la escritura levinasiana, que sería, en su integridad, «lectura talmúdica», *obra judía*"), Alberto Sucasas se refiere al larvado sentido último que subyace a esta primacía de lo auditivo sobre lo óptico en el pensamiento de Levinas, en los siguientes términos: "Mientras que la humanidad pre-israelita se define en base al mundo (privilegio de la percepción visual), la diferencia judía supone el paso de la visibilidad a la audición (en el Sinaí Israel fue comunidad de la escucha), aunque el orden de lo visible se recupere en la lectura de las *letras cuadradas*" (Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 77). Es a esta intuición a la que parece apuntar asimismo Patricio Peñalver cuando escribe que la fenomenología husserliana, una vez tamizada por el discurso ético-metafísico de Levinas, "no conduce pues a una filosofía de la luz -ni tan siquiera si acreditada con el prestigio del sol platónico-, sino más bien a un pensamiento confrontado con el enigmático campo de la huella" (Peñalver, P., "Estructuras metódicas y temas metafísicos en la fenomenología de Emmanuel Lévinas", en A. Alonso Martos [ed.], *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, Universitat de València, 2008, p. 210).

[5] Se trata de la característica postura que aparece en pasajes heideggerianos como el siguiente: "Donde reina la asignación al Ser (*Seyn*) es en el *lenguaje*, en la *palabra*. De este modo, el hombre es un despliegue de la insistencia (*Inständigkeit*) en la verdad del Ser. Pero la palabra no es nada *que* el hombre «posea» y de lo cual haga simplemente uso, sino aquello *en lo cual* él puede *ser* en cada caso aquel que *es*" (Heidegger, M., *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung* (*GA* 46), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, p. 45).

[6] Feron, E., *De l´idée de transcendance à la question du langage*, *op*. *cit*., p. 7.

se reducen, en general, a reflexiones dispersas y sumarias. Nos referimos a la teoría levinasiana acerca de la enseñanza (la transmisión oral de conocimientos de maestro a discípulo), y a su teorización relativa a la metáfora como forma expresiva en la cual el lenguaje se abre a la trascendencia, a la alteridad radical, remitiendo incluso, en último término, a la absoluta alteridad denotada por la palabra "Dios".

Estas dos meditaciones acerca de la esencia del lenguaje presentan como trasfondo común una intuición acerca de la intersubjetividad de orden lingüístico y una forma de concebir la racionalidad subjetiva en general, que apunta a una auténtica tentativa de refutación de la racionalidad occidental tradicional. Una racionalidad en la cual el lenguaje deviene elemento justificador de la identidad carente de fisuras que define al sujeto epistemológico situado en el fundamento de las grandes empresas teóricas de la modernidad, cuando no mero instrumento de denotación y comunicación de lo así designado.[7] Frente a este modo de concebir la esencia de lo verbal, la teoría levinasiana del lenguaje se erige como la hipóstasis de una racionalidad dialógica antisocrática, antiplatónica y aun "antioccidental" en general. En ella acontecería la quiebra efectiva de la tradicional preeminencia de lo Mismo sobre lo Otro (vale decir: de la inmanencia de lo idéntico característica de la mayéutica socrática y la *anámnēsis* platónica), merced a la cual la subjetividad jamás acoge y recibe realmente algo radicalmente proveniente del "exterior", algo verdaderamente dado como alteridad, sino que se limita a permitir la emergencia de aquello que ya desde siempre le es propio.[8]

El "Decir" cristalizado en formas como la enseñanza y la metáfora hiende, de este modo, la estable esfera de lo Mismo, permitiendo así la transparencia de lo Otro: propiciando la apertura a una trascendencia transida de alteridad, señalando la constitutiva referencia de toda palabra a la epifanía de lo indisponible e inasimilable.[9] "Lenguaje", pues, como fractura de la inmanencia y puesta en palabra de aquello que excede toda significación e inteligibilidad únicamente ligadas al discurso de orden conceptual y reflexivo; "palabra" como desbordamiento de sentido cuya expresión apunta más allá de aquel círculo en cuyo interior se mueve la racionalidad propia del diálogo socrático: "La experiencia debe vincularse a la audición de una enseñanza, pues el concepto y la idea son ya una interpretación visual de la audición".[10] Tales son las intuiciones a las cuales el

[7] "La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje" (Levinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996, p. 40).

[8] A este respecto, escribe Levinas en la vigesimoctava de las *Notes philosophiques diverses*: "Sócrates ha reconducido la filosofía del cielo a la tierra en la medida en la cual ha conducido toda verdad metafórica -del poeta y del lenguaje- a la verdad del conocimiento racional que no puede recibir nunca nada del más allá, si no encuentra en este mundo (= en sí mismo) la correspondencia de esta enseñanza. Todo conocimiento describe, pues, la esfera de lo inmanente" (CC, pp. 342-343). Es debido a ello que "La mayéutica, la idea de que no se puede nunca enseñar, supone la soledad" (*Ibid*., p. 188).

[9] Al carácter "revolucionario" de este decisivo rasgo de la reflexión levinasiana sobre la expresión lingüística, es al que apunta Alexander Schnell en un reciente estudio cuando señala: "Levinas elabora y defiende una concepción totalmente nueva del lenguaje. El lenguaje, acontecimiento irreductible a la conciencia que «destruye el concepto de inmanencia», trasciende la unidad de un género. Lejos de estar sometido a las leyes de la lógica formal, «pone en palabra» o «en voz» (el equivalente alemán sería el verbo «*ansprechen*») aquello que permanece para siempre en una relación asimétrica con aquel al cual se dirige. El lenguaje es desde el comienzo *manifestación, presentación de la trascendencia* […]. En este sentido, es el vehículo por excelencia de la alteridad, en tanto que ésta supera justamente toda comunidad de género" (Schnell, A., *En face de l´extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 89).

[10] CC, p. 409. Levinas vincula, asimismo, este acto de desbordamiento con aquel generado por la idea de infinito en el seno de la racionalidad cartesiana en principio idéntica a sí misma: "La enseñanza supone la idea de infinito en nosotros, la posibilidad para un espíritu de tener más que aquello que puede venir de él. Es lo que

discurso levinasiano confiere forma en los escritos inéditos, sustanciándolas bajo la figura de teorías relativas al *enseignement* y al lenguaje metafórico.

2. La enseñanza como envés de la mayéutica

La enseñanza, entendida como "la comunicación real del pensamiento de una razón a otra",[11] constituye, según Levinas, el acto merced al cual se pone inequívocamente de manifiesto la radical inanidad de todas aquellas posturas que postulan la prioridad y preeminencia del lenguaje con respecto al pensamiento y la subjetividad parlante concreta. El lenguaje resulta únicamente posible en cuanto vehículo de referencia de la mismidad subjetiva a la exterioridad representada por la subjetividad del Otro; un "Otro" que ha de haber sido ya, por tanto, previamente reconocido como tal: "El verbo es una búsqueda del otro, de salvación por la alteridad".[12] Esta función de fundación de la intersubjetividad es constitutivamente inherente a la esencia misma del Decir significativo, dado que toda palabra presupone al Otro a la vez que halla en él -en la medida en que a él ha de dirigirse necesariamente- su efectiva razón de ser. En el singular acto de comunicación intersubjetiva acontecido merced al fenómeno de la enseñanza transmitida por un maestro a su discípulo, encuentra pleno cumplimiento aquella relación a la cual Levinas se refiere cuando habla de "*relation réelle dans la vérité*",[13] es decir, aquel vínculo interpersonal en el cual el circuito comunicativo instaurado por el lenguaje recíprocamente transmitido y recibido, no anula en absoluto la singularidad subjetiva de los elementos en él implicados. No se da, pues, aquí participación heraclítea alguna en el *lógos* común y anónimo que trasciende a las individualidades particulares ("un logos que no es el verbo de nadie"),[14] ni tampoco retirada alguna al "mundo particular" (*idían phrónēsin*)[15] en el cual residen de ordinario los

Descartes dice: Dios ha puesto en nosotros la idea de infinito. Contra la mayéutica" (*Ibid*., p. 427). En *Totalité et infini*, deviene ya explícita la esencial ligazón establecida por Levinas entre lenguaje, enseñanza y responsabilidad ética hacia el rostro del Otro: "Al cuestionamiento del yo, coextensivo de la manifestación del Otro en el rostro, lo llamamos lenguaje. La altura de donde viene el lenguaje la designamos por la palabra enseñanza […]. Esta voz que viene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. La enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad. Y todo lo infinito de la exterioridad no se muestra primero, para enseñar a continuación: la enseñanza es su misma producción. La enseñanza primero enseña esta altura misma que equivale a su exterioridad, la ética […]. La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad […]. El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza. Un ser *que recibe* la idea de lo infinito -*que la recibe* y así no puede tenerla por sí- es un ser enseñado de una manera no mayéutica, un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza […]. Pensar es tener la idea de lo infinito o ser enseñado. El pensar racional se refiere a esta enseñanza" (Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 189 y 217).

[11] PS, p. 81.

[12] CC, p. 313. Roger Burggraeve ha señalado enfáticamente el crucial nexo establecido por Levinas entre la idea de "salvación" y la referencia a la alteridad contenida esencialmente en la enseñanza y la palabra: "Inmediatamente después del fracaso de sus tentativas de salir fuera de sí por su propia iniciativa, el Yo descubre la segunda paradoja de la cuestión de la salvación humana: la liberación fuera de sí no es posible más que como liberación por lo Otro que sí […]. Puesto que todo aquello hacia lo que yo tiendo, en mi tentativa de ser, retorna a mí mismo para formar parte de mí, mi liberación no puede sino venir de otra parte. Yo no puedo darme la alteridad que debe liberarme fuera de mí […]. Es por ello que la expresión del rostro es *enseñanza* […]. Es en este sentido como el Otro es mi *maestro*, aquel que a través de su epifanía me enseña magistralmente su alteridad, la cual no está de ningún modo en mis manos ni puedo predecir. Yo no soy aquel que crea, sino aquel que recibe, que obedece, que escucha" (Burggraeve, R., "Un roi déposé. Une voie de libération du moi par Autrui", en J. Hansel [coord.], *Levinas: de l´Être à l´Autre*, Paris, PUF, 2006, pp. 66-67 y 71).

[13] PS, p. 82.

[14] Levinas, E., *Totalidad e infinito*, *op. cit*., p. 303.

[15] Heráclito, Fr. 2 DK.

axýnetoi replegados sobre sí mismos (la enseñanza, escribe Levinas, "debe ser otra cosa que panteísmo o monadología"), sino una transmisión de sentido que acontece privilegiadamente en el "cara a cara" inmediato posibilitado por el lenguaje: "la posibilidad para la razón de ser otra para una razón".[16] Maestro (enseñante) y discípulo (aprendiz) devienen, pues, en virtud de su exposición recíproca a la palabra del Otro, elementos mutuamente permutables: un decisivo rasgo significativamente ausente de la concepción socrática del "aprendizaje" mayéutico.[17]

Lo esencial radica, por tanto, no en la distribución de roles -más o menos jerarquizados- entre maestro y discípulo, sino más bien en el modo en que el diálogo instituido entre ambas alteridades recíprocas contribuye decisivamente a configurar y modelar la estructura misma de la racionalidad propia de cada uno de ellos. Desde esta perspectiva, la función tradicionalmente atribuida a la enseñanza, esto es, el actuar como instancia susceptible de propiciar la eclosión de nuevas ideas en la conciencia del otro -aforen éstas de su propia interioridad subjetiva (caso de la mayéutica) o advengan desde el exterior- deviene subsidiaria e inesencial. El rasgo verdaderamente decisivo al respecto reside, más bien, en el hecho de que precisar de un maestro para hallarse en disposición de pensar por uno mismo equivale a no ejercer efectivo y voluntario dominio sobre la propia subjetividad. En el propio seno del psiquismo individual, tanto del definido por la identidad del *cogito* cartesiano, como del explorado por la mayéutica socrática, se da una radical prioridad de la referencia al Otro (al enseñante, al maestro) sobre el saber que la conciencia resulta susceptible de producir y atesorar: "El hecho de que tengamos necesidad de un maestro para aprender y para pensar, sitúa a la consciencia fuera del poder. Yo no tengo la iniciativa de mi saber: algo le es anterior en la consciencia misma".[18]

Se trata, por tanto, de una anterioridad absoluta; previa incluso a la prioridad de la *anámnēsis* platónica -merced a la cual es ejercida la mayéutica- con respecto a sus contenidos efectivamente reconocidos. La razón levinasiana remite, pues, al pasado, pero no a un pasado "anamnético", rememorable, susceptible de ser recuperado y evocado a voluntad, sino a un pasado inmemorial anterior al pasado de la consciencia, y, por tanto,

[16] PS, p. 83. Aun sin suscribir las tesis de Sucasas acerca de la dualidad fenotexto-prototexto en el supuesto palimpsesto representado por la escritura de Levinas, las raíces hebraicas de la teoría levinasiana de la enseñanza (vinculadas a la *Guemará* o conjunto de discusiones relativas a las "tesis" previamente asentadas de modo tradicional por la *Mishná* en contexto talmúdico) resultan aquí claramente reconocibles. A su confirmación contribuyen pasajes como el siguiente, donde el marco de discusión lo constituye la enseñanza de la Torá y sus requerimientos: "El maestro enseñando a la multitud: excelencia de la enseñanza universal, de la enseñanza que se adapta a un público numeroso, o, mejor aún, de una enseñanza capaz de responder a la unicidad de cada alma frente a una multitud de alumnos. Y excelencia del discípulo capaz de amar al maestro de la multitud; capaz de un *tête-à-tête* en medio de la multitud; capaz de un *tête-à-tête* con la persona del maestro -capaz de amarlo- a través de la universalidad de lo verdadero. Se trata de una universalidad estructurada de un modo diferente al de la universalidad de lo general y abstracto" (Levinas, E., *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. M. Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 85).

[17] "La razón es el maestro. La enseñanza no es una simple posición de ideas en nosotros. La enseñanza como mayéutica es justificada porque muestra el papel del discípulo en el conocimiento. No se puede enseñar a cualquiera. Pero la teoría de la mayéutica desconoce el papel del maestro en la enseñanza. Sócrates se sub-estima. En realidad el maestro y el discípulo cuentan, puesto que el maestro es siempre también discípulo y el discípulo siempre maestro. El pensamiento se conforma (*se fait*) en el diálogo de la enseñanza" (PS, p. 223). Este es el sentido de la formula rabínica que Levinas evoca reiteradamente *en L´au-delà du verset*: "El pluralismo no es sólo enseñanza entre pares. El discípulo fecunda mejor que un colega el pensamiento del maestro. La enseñanza es un método de investigación. Es lo que nos recuerdan las palabras de Rabí Yehuda Hanasi, Rabenu Hakadosh, nuestro Santo Maestro, el redactor de la *Mishná*: «He aprendido mucho de mis maestros, más entre mis colegas, pero más aún con mis discípulos»" (Levinas, E., *Más allá del versículo*, *op. cit*., p. 87).

[18] PS, p. 148.

previo también a la totalidad de sus contenidos latentes en ésta.[19] Así pues, nuestra interlocución originaria, lejos de tener lugar como un "silencioso diálogo del alma consigo misma" en pos de la rememoración "anamnética" de las ideas que laten en su interior (al inmanente modo platónico), supone la previa posición cara a cara ante el *visage d´autrui*: singularmente ante el rostro del maestro. Trascendencia del diálogo que delata, a la vez, una noción de la razón como instancia traspasada de parte a parte por la heteronomía y una concepción del lenguaje como elemento irrefragablemente referido a la exterioridad, a la alteridad del Otro: "Nos encontramos *a priori*, no ante las ideas, sino de cara a un maestro. El en sí de la verdad no está presente en la reminiscencia, sino en el rostro. A esta presencia de la idea en la palabra del maestro, y a esta sustancialidad de la verdad por su presencia en la palabra del maestro, la llamamos precisamente su rostro. A esta forma para la palabra de no devenir objeto sobre un horizonte, sino en ella misma, de no enunciar una cosa sino una idea, la llamamos razón […]. La enseñanza es la relación con la razón como rostro".[20]

3. La metáfora como punto de fuga de la expresión

Del mismo modo que la enseñanza, también el lenguaje metafórico implica una ruptura con la inmanencia lingüística que se limita a prestar significación a los objetos que conforman el mundo. La función de la metáfora no se agota, al decir de Levinas, en "traducir semejanzas entre objetos del mismo orden", sino que conduce al lenguaje a un ámbito situado más allá del mero pensamiento que se ocupa de nombrar, relacionar y fijar objetos: "La palabra no es un nudo de referencias, sino una nueva forma de referir: no como signo, sino como expresión".[21] La expresión contenida en el Decir metafórico apunta, pues, a un horizonte de significación trascendente a la mera presencia sensible del objeto, refiere a una suerte de noúmeno semántico ubicado allende la percepción empírica de la cosa designada, pero que admite ser deducido a partir de su larvada encarnación en ésta. La metáfora hiende, por tanto, la densidad ontológica del objeto, así como su epifanía ante la representación (su mostrarse como fenómeno), para abrir un cauce hacia la trascendencia: hacia un "más allá" simplemente expresado o alusivo que no guarda ya relación alguna con el conocimiento conceptual: "ser palabra es ser más que Ser, es ser más alto que el Ser, es

[19] En referencia a esta "racionalidad anterior a mí", Levinas escribe: "Una racionalidad anterior a la comprensión del ser y al desvelamiento y la verdad. Esta anterioridad al hombre constituye todo el contenido. Un pasado absoluto. Un mundo como criatura […]. Es el pasado absoluto como tal el que es su justificación. En este sentido, la razón es enseñanza. Ella nos viene del pasado, pero de un pasado absolutamente anterior a mí que no es reminiscencia, sino enseñanza. El hecho de serme anterior -de no ser un recuerdo- […] es lo esencial de la razón" (CC, p. 368).

[20] PS, p. 223. Es por ello que, en la conferencia *Les enseignements* (1950), Levinas apunta: "la enseñanza (y la palabra que es su elemento) es el verdadero simbolismo. No en tanto que el símbolo sería signo remitente a una imagen, sino deteniendo nuestra influencia sobre la realidad y poniéndonos en la situación, no de comprender, sino de aprender, de comunicar sin dominio, de cuestionar" (*Ibid*., p. 187). Catherine Chalier resume concisamente lo esencial de esta concepción antisocrática del lenguaje sostenida por Levinas, en el siguiente pasaje que merece la pena citar en su lengua original: "*Il s´agit bien de penser le langage selon une expérience de l´hétéronomie et de l´extériorité, qui ne se laisse pas neutraliser par le primat de l´ontologique et du propre, mais comme le dire? Entendre le langage comme révélation, comme inouï d´un rapport à un Autre dont l´alterité reste non contaminée par le même qui la pense, demande de rompre avec l´antique défiance grecque devant l´autre. Avec l´affirmation selon laquelle seul le semblable peut connaître le semblable. Avec toute idée de maïeutique. Il s´agit de méditer le langage de l´autre comme venu d´un au-delà de l´essence, et ainsi, de faire droit à l´infini. L´emploi de termes de désappropriation conduisant à une pensé de l´humain comme lieu où passe la transcendance*" (Chalier, C., *Figures du fémenin. Lecture d´Emmanuel Levinas*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2006, pp. 101-102).

[21] CC, p. 228.

ser metáfora".[22] Es de este modo como, desde la perspectiva levinasiana, cabe comprender la esencia "metafísica" propia de todo Decir lingüístico y expresivo.

Todo *légein* reviste, en último término, carácter meta-fórico en su estricto sentido etimológico de "tránsito" o "movimiento" (*phorá*) conducente "más allá de" (*metá*) una determinada ubicación: "Relación entre la palabra y la metafísica. La palabra es esencialmente metáfora, lleva al ser más allá de sí mismo".[23] Ello se debe a que "El lenguaje tendría por efecto elevar una pretensión más allá de aquello que la experiencia ofrece. La metáfora, esencia del lenguaje, residiría en este empuje hasta el extremo, en este superlativo siempre más superlativo que es la trascendencia: acto de salvar (*enjambement*) el obstáculo y el umbral de un límite fijado, sobre-naturaleza".[24] No se trata, pues, de que la significación expresiva habitual se escinda o duplique merced al uso del lenguaje metafórico, sino que lo que éste propicia es más bien una mutua conjugación participativa entre dos significaciones, apareciendo una de ellas (la significación "empírica") como "piel" o "cáscara" (*pelure*) de la otra (la significación "trascendente"). De este modo, la verdadera metáfora interrumpe el circuito unívoco en virtud del cual un elemento singular remite a otro, o un significado concreto evoca otro significado determinado diferente (lo que sucede en la concepción habitual del lenguaje metafórico), dando lugar a la potencial transmutación de toda significación en cualquier otra. Es justamente en este fenómeno de alquimia semántica universal posibilitado por la palabra expresiva, donde Levinas avizora aquello que se atreve a designar como "la maravilla de las maravillas" propia del lenguaje metafórico: "la posibilidad de salir de la experiencia, de pensar allende los datos de nuestro mundo […]. La pretensión de encontrarse por encima de la experiencia, la puesta entre paréntesis de toda experiencia, es pensar a Dios. La sospecha del más-allá es ya el más-allá […]. El presentimiento del más-allá es la metáfora".[25]

Desde el momento en el que tal "maravilla" es reconocida, todo lenguaje deviene lenguaje figurado, todo sentido se convierte en sentido meta-fórico, todo Decir significa esencialmente "designar más allá de aquello que es designado, transmutar sublimando", dado que la metáfora ejemplifica de modo eminente "aquello que la palabra significa más allá de aquello que designa". La metáfora aporta fundamentalmente un "excedente" o "suplemento" (*surplus*) de significación que no podría derivar de la mera relación entre términos (por mucho que se abstraigan previamente las palabras de los elementos dados efectivamente a la percepción empírica).[26] Este *surplus* -en analogía con el papel jugado

[22] *Ibid*., p. 235.

[23] *Ibid*., p. 414. François Poirié se refiere a esta intencionalidad trascendente constitutiva de todo lenguaje, identificándola con el deseo (igualmente in-tencional) orientado hacia una alteridad nunca efectivamente presente: "Como voluntad de acercar lo absolutamente otro sin alcanzarlo verdaderamente jamás, el lenguaje sería una modalidad del Deseo: yo *puedo* nombrar, como *puedo* desear, lo que no existe, o lo que literalmente *no tiene cuerpo* (la palabra de Dios viene a la idea), lo que rechaza la posesión a saber, lo Ajeno, lo Desconocido, lo que se presenta ante mí *al borde de* mí" (Poirié, F.-Levinas, E., *Ensayo y conversaciones*, trad. M. Lancho, Madrid, Arena Libros, 2009, p. 24). En este sentido, como indica Levinas en la conferencia *La Métaphore* (1962), "el lenguaje en el cual se produce la metáfora no sería un simple apéndice ni un simple instrumento del pensamiento, sino una intencionalidad original en la cual el pensamiento sale de sí mismo en sentido eminente, más radicalmente que en la propia intención de la nóesis al nóema. Como si pudiese tener una intencionalidad conducente más allá de toda intencionalidad" (PS, p. 329).

[24] CC, p. 229. "*Métaphore rend-elle seule accessible le sur-humain? N'est-ce pas alors écrire métaphore = symbole? Le surhumain dans le langage à cause de la métaphore*? (*Ibid*., p. 235).

[25] *Ibid*., p. 231.

[26] En *La Métaphore*, Levinas se refiere a este desbordamiento o *surplus* de sentido aportado por la metáfora, en los siguientes términos: "Sin que ello esté implícitamente contenido en su etimología, hay en la metáfora una elevación semántica, el paso de un sentido elemental vulgar (*terre à terre*) a un sentido más matizado y noble, un milagroso suplemento (*miraculeux surplus*). Como la conceptualización […], la metáfora parece indicar una

por el diálogo y el maestro en el caso del *enseignement*- permite que la racionalidad se halle en condiciones de superarse elevándose sobre sí misma, mientras que, siguiendo la anterior analogía pero en sentido inverso, la mayéutica socrática "marca [una vez más] el fin de toda trascendencia: recibir la palabra es encontrarla en sí mismo".[27] En este sentido, la expresión metafórica se muestra -al igual que la palabra del maestro- como la némesis misma de la dialéctica socrático-platónica: como la contrafigura radical de lo anamnéticamente sabido y lo mayéuticamente dicho.[28]

Esta trascendencia de la significación abierta por el poder transitivo de la metáfora, es decir, el desplazamiento de sentido que ella origina, no redunda, sin embargo, en la pérdida por parte de la palabra de su significado original, sino que supone la adquisición de un nuevo significado que se yuxtapone al anterior sin eliminarlo o sustituirlo. La trama referencial (no "orgánica" ni "sistemática") configurada por la general imbricación recíproca de las significaciones metafóricas actúa, de este modo, como un circuito que "hace comunicar los diversos órdenes y planos del ser" de tal modo que finalmente "estas hojas vivas de la significación recubriesen todas las avenidas del ser".[29] En todo lenguaje y en toda metáfora se halla tácitamente contenida, por tanto, la referencia a un tránsito que apunta hacia lo infinito:[30] hacia un elemento perpetuamente ausente denotado por un *lógos* que carece igualmente de previa remisión a un hipotético arquetipo originario que pudiese servirle de fundamento.[31]

Una referencia a la que aluden de modo privilegiado las comillas que, singularmente en el registro expresivo de orden filosófico, contribuyen decisivamente a escindir el sentido metafórico y la significación literal de las palabras, si bien manteniendo siempre su tensión referencial mutua: "Las comillas en la literatura filosófica y sobre todo fenomenológica: rechazo del sentido literal, búsqueda del sentido metafórico. Y, sin embargo, necesidad de recurrir al sentido literal. El sentido literal como henchido (*gonflé*) de una significación que lo trasciende, pero que no se puede sobrepasar, como si se gritase muy fuerte la misma cosa que se dice con una voz muy suave".[32] Ahora bien, en cuanto germen originario del Decir, en cuanto correlato originario al cual apunta la trascendencia de las palabras, es el Otro el genuino origen de esta referencia esencial de la expresión a la infinitud. La *phorá* de lo meta-fórico, la puesta en movimiento que lo constituye como tal, proviene de la atracción

amplificación del pensamiento, un énfasis que eleva, de algún modo, el tono […]. De modo que la metáfora pretende reunir en lo sensible y concreto significaciones que sobrepasan la experiencia" (PS, p. 326).

[27] CC, p. 234.

[28] Es en este aspecto "antisocrático" donde el sentido de la enseñanza y la significación propia de la metáfora convergen, puesto que incluso "la mayéutica, que no enseña nada ella misma, tiene por finalidad asegurar el tránsito de la palabra solitaria dicha sobre algo, a la interpelación de aquel que está enfrente. Ella es, pues, enseñante, hace salir de la retórica hacia la experiencia por excelencia: la del maestro. Enseña la enseñanza" (*Ibid*., p. 414). Un rol, en última instancia, análogo al desempeñado por "El poder metafórico de las palabras como «más-allá», «trascendente», «hasta el infinito», Dios" (*Ibid*., p. 267).

[29] *Ibid*., p. 241.

[30] "Hablar es decir el ser […], pero hablar es también ejercer un poder metafórico, transportar más allá del ser y del ente. De modo que en el lenguaje hay este movimiento hacia el infinito, y no existe lenguaje sin este movimiento" (*Ídem*).

[31] A esta decisiva referencia a lo ausente característica del Decir metafórico, es a la que se refiere -con matices- Chalier cuando escribe: "La remisión a la ausencia que opera la metáfora no releva del orden de una trascendencia que excluiría la memoria de lo concreto de la vida […]. Por la metáfora, la palabra retorna a su «esencia de expresión». Sin referencia a lo previo de un modelo. La distancia (*écart*) siempre presente de la metáfora garantiza, en efecto, la no-mímesis, el respeto a una separación y a una diferencia primeras de las cuales procedería esta palabra" (Chalier, C. *Figures du fémenin*, *op*. *cit*., pp. 69-70).

[32] CC, p. 242. "La intención propia de la metáfora no es el hallazgo de un contenido nuevo cualquiera. Ella está en las «comillas» que permite añadir, en el hecho de alzarse sobre la punta de los pies en una especie de levitación, en la afirmación en un sentido «otro»" (*Ibid*., p. 350).

ejercida por el magnetismo irradiado por el *visage d´autrui*. Es ahora cuando el movimiento referencial hacia la trascendencia que el lenguaje metafórico torna posible y la disolución de la "inmanencia mayéutica" implicada por la enseñanza del maestro, muestran su trasfondo común. Una significación compartida que se condensa -identificando explícitamente el sentido propio de cada uno de los dos elementos en ella implicados- merced a lo más cercano a una "definición" de la metáfora que ofrece la totalidad de los textos inéditos de Levinas: "Metáfora: salida fuera de la Experiencia y del Mundo: posibilidad de aprender y de enseñar".[33]

Bibliografía:

Burggraeve, R., "Un roi déposé. Une voie de libération du moi par Autrui", en J. Hansel (coord.), *Levinas: de l´Être à l´Autre*, Paris, PUF, 2006, pp. 55-74.

Chalier, C., *Figures du fémenin. Lecture d´Emmanuel Levinas*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2006.

Levinas, E., *Oeuvres 1: Carnets de captivité. Écrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*, Paris, IMEC/Grasset, 2009.

-, *Oeuvres 2: Parole et silence, et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, IMEC/Grasset, 2011.

-, *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996.

-, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977.

-, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. de M. Mauer, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

Feron, E., *De l´idée de transcendance à la question du langage. L´itinéraire philosophique d´Emmanuel Levinas*, Grenoble, Millon, 1992.

Heidegger, M., *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung* (*GA* 46), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003.

Peñalver, P., "Estructuras metódicas y temas metafísicos en la fenomenología de Emmanuel Lévinas", en A. Alonso Martos (ed.), *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, Universitat de València, 2008, pp. 199-211.

Poirié, F.-Levinas, E., *Ensayo y conversaciones*, trad. de M. Lancho, Madrid, Arena Libros, 2009.

Schnell, A., *En face de l´extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

[33] *Ibid*., p. 240.

Filosofía del Aula inteligente del S. XXI: críticas urgentes y necesarias[1]

Philosophy of the 21st-Century Smart Classroom:
Critique and Urgent Review

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN

Universidad Camilo José Cela / IsPE

asbayon@ucjc.edu

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.022

Recibido: 15/04/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Este estudio trata el aula inteligente (especialmente, el modelo SEK), evaluándose sus fundamentos filosóficos y educativos, además de profundizar en sus principales problemas y retos actuales, con el tránsito al nuevo estadio de la globalización (*globalización 2.0*). Se diagnostican los fallos coyunturales y paradigmáticos (desmontándose inferencias, imposturas y falacias), y se pronostica acerca de los riesgos de no tomar medidas correctoras. Se presta especial atención al *riesgo Kodack*, por el que se está dando más énfasis a la inteligencia artificial en el aula que a la humana. Finalmente, se ofrece una serie de propuestas terapéuticas.

Palabras clave: aula inteligente, globalización, paradigma, formación, educación, instrucción, ciencia.

[1] Estudio realizado en el seno del GiDeCoG-UCJC (y PROCEE-UCJC), con el respaldo de ELLSP-DePaul Univ., LAS-Baylor Univ., Dpto. Historia del Derecho-UNED, GID-EAE y Despacho Wizner&co.

Abstract:

This paper analyzes the smart classroom, especially Institution SEK's model. We evaluate its philosophical and educational foundations and diagnose principal problems and challenges in the midst of the current transition to a new stage of globalization (globalization 2.0). We diagnose circumstantial and paradigmatic failures (debunking false inferences, frauds and fallacies along the way), and forewarn of the risks of not taking corrective measures. We pay special attention to the Kodack risk, the emphasis of artificial over human intelligence. Finally, we offer several remedial measures.

Keywords: smart classroom, globalization, paradigm, student formation, education, instruction, science.

1. Presentación: evaluación coyuntural y paradigmática

Con la globalización, se está transitando hacia un tipo de sociedad emergente: *de riesgo* (Beck, 1998, Luhmann, 1998)*, líquida* (Bauman, 2003)*, frágil* (Taleb, 2013)*, corrosiva* (Sennet, 1998)*, digital y en red* (Castells, 2001-02), *difusa* (Kosko, 2006), *glocal* (Sánchez-Bayón, 2012a), *de retos* (Díaz-Soto-Manzanero-Thoilliez, 2014), etc.; donde lo real es sustituido por lo virtual, fluye el cambio, se desdibujan las estructuras, y no terminan de cristalizar las nuevas reglas e instituciones sociales, dificultándose así las interacciones y sus resultados esperados. Y es que, con la globalización, se abre una profunda crisis sistémica –incluso epistemológico: qué sabemos realmente, frente a tanto discurso y ruido blanco-, afectándose a prácticamente todas las esferas sociales, en casi cualquier parte el mundo y de manera más o menos sincrónica (propiciándose gracias a las *tecnologías de la información y la comunicación*, TIC). Tal es el alcance de la crisis, que parece el gran tema de nuestra época: al estar presente en casi cualquier faceta de la vida social, máxime en lo tocante a las reglas e instituciones tradicionales y su modelo en extinción –*ergo*, vivimos tiempos de transición, entre una era que agoniza y otra que eclosiona-. Sin embargo, dicha crisis, sólo es el comienzo de proceso transformador holístico de la realidad social: las partes van variando, hasta redefinirse cada una y en su relación con las demás, por lo que en su conjunto, se alcanza un significado nuevo y superior... El caso es que, fruto de la crisis y/o aprovechándose la misma, se está propiciando una confusión generalizada –idolátrica con la tecnología, y tendente a la deshumanización-, la cual sólo puede ser frenada y corregida si se acometen -cuanto antes- propuestas para evaluar la coyuntura y el paradigma en curso, además de revisar los planteamientos que permitan la formación integral de los seres humanos, preparándoles para ser operadores aptos (legítimos, válidos y eficaces) en y de las transformaciones en curso (Sánchez-Bayón, 2011a, 2011b, 2012c y 2013).

Se aterriza así en una propuesta que sirviera en el albor de la globalización, como fue la de la Institución SEK del *aula inteligente* (Segovia, 2003). Empero, dicha propuesta ha de ser revisada ahora, décadas después, para asegurar así un tránsito efectivo al nuevo estadio de la globalización, evitándose de este modo el caer en confusiones y riesgos (con sus correspondientes inferencias, imposturas y falacias), tales como los que se van a diagnosticar y pronosticar a continuación. Otrosí digo –como en Derecho se anuncian las observaciones y/u objeciones complementarias-, que la presente

propuesta no sólo pretende revisar y actualizar el aula inteligente, sino centrarla más aún en el ámbito universitario –institución milenaria occidental, que está sufriendo una crisis interna de gran calado-.

2. Problemas y retos del aula inteligente en la globalización 2.0

2.1. El arte de preguntar y sus revelaciones

Preliminarmente, se invita a redescubrir unas esencias comunes a la humanidad, expresión de su racionalidad y sociabilidad compartidas (*zoon politikon kun logoi*) –y así se entenderá mejor el sentido crítico de este estudio, haciéndolo además por uno mismo-. Pues bien, tradicionalmente, para los pueblos civilizados (o sea, mediterráneos en su origen, con los que nace *Occidente*, vid. supra), la palabra *problema* tenía una carga positiva, de corte humanista, pues significaba "preocupación": cuestionarse algo de antemano, para intentar conocerlo, y saber avanzar ordenadamente –así se entendía antes de que los nórdicos y anglosajones pervirtieran el vocablo problema, reduciéndolo a la noción ideológica de *conflicto*- (Sánchez-Bayón, 2012b y 2013). Conforme a dicho significado original, antes de abordar problemas concretos y aplicados (incluso técnicos y sintomáticos, e.g. la crisis financiera de la universidad española), resulta recomendable el retrotraerse a las esencias, aprendiendo a cuestionar (*el arte de preguntar*, tal como se aclara a continuación), llevando tal indagación al diagnóstico de nuestra realidad social y al juego de las variables principales de este estudio, donde se advierte de los problemas y retos para el aula inteligente ante las transformaciones que trae el tránsito a la globalización 2.0.

En consecuencia –y como ya se ha señalado con anterioridad-, el cuestionarse el mundo en el que se vive es un sano ejercicio de humanidad. Conforme a la *tradición profana occidental* (o *greco-romana*), únicamente los seres humanos son las criaturas llamadas a tal labor: ni las bestias ni los dioses lo requieren (unas porque no pueden conocer, y los otros porque ya lo saben todo), así que sólo los hombres se cuestionan el mundo –y cuanto más lo hagan, más próximos estarán de la condición divina, mientras que en caso contrario su embrutecimiento terminará por eclipsar su humanidad-. Algo parecido se defiende desde la *tradición sagrada occidental* (o *judeocristiana*), postulándose que al ser hijos de Dios se tiende a Él –*emeth*, en hebreo antiguo es *conocimiento de vida*-, y para ello se dispone de unos talentos de los que se rendirá cuentas en el *Juicio Final*; en consecuencia, quien no se cuestione y busque se habrá condenado –*meth* o *ignorancia mortal* (la condena de no conocer a Dios)-. Por tanto, como hombres actuales, si aún conservamos un mínimo de actitud crítica hacia el mundo, observaremos que habitamos una época de cambios, siendo los mismos cada vez más números y acelerados: ¿por qué? Una respuesta sintética sería "por la globalización". Algo más elaborada, vendría a explicar que el mundo analógico del Estado-nación está agonizando, a la vez que está naciendo un mundo digital planetario: gracias a las *nuevas tecnologías* (TIC), se pueden producir intercambios, en tiempo real, en cualquier sitio, lo que haría confiar en la llegada inminente de la *sociedad del conocimiento* para la humanidad, y sin embargo parece ser que los obstáculos son bastantes, apuntando a riesgos crecientes de *entropía o parusía social*… Y es que, ¿no será que por el camino hemos perdido en el despertar tecnológico la racionalidad profunda y compartida? A intentar buscar respuesta a esa y otras tantas preguntas relacionadas habría de estar dedicándose la humanidad en nuestra época, sin embargo, estamos embarcados en una Posmodernidad de espejismos discursivos - de *fragmentación, suplantación* y *relativismo*-.

Permítame el lector, que intente ilustrar el cuestionamiento anterior con un ejemplo cotidiano –que acontece cada nuevo curso en las aulas-. Parece ser que se está consolidando en los centros educativos una perversa correlación inversa: se procura fomentar el desarrollo de la inteligencia artificial de las maquinas, en detrimento del cuestionamiento humano, que queda limitado a los interrogantes mecánicos y condicionantes de respuestas binarias (como el lenguaje de los ordenadores): *si/no* (vid. supra). Ahora bien, volviendo a los interrogantes, es necesario recordar que existen muchos tipos de preguntas: aquellas inapropiadas (¿qué edad tienes?), absurdas (¿cuánto me quieres?), ridículas (¿crees que nos mojaremos si llueve?), vanas (¿cuál es tu color favorito?), fútiles (¿hará calor mañana?), etc. Con todo, es necesario recordar que existen otro tipo de cuestiones a las que no terminamos de responder y a las que volvemos una y otra vez, como aquellas que aún nos resultan desconcertantes: qué es el bien, la belleza, el éxito, el beneficio, la felicidad, la justicia, el poder, la libertad, et al. Al afectar a la naturaleza humana y social, alcanzan la condición de preguntas trascendentales, por lo que no resulta preocupante que aún hoy no se sepa la respuesta (correcta y definitiva), resultando precisa su revisión periódica –por cada generación, por lo menos-. Lo que sí ha de preocupar –y bastante- es que en la actualidad, dichas inquisiciones se conciban como impertinentes, dando lugar a una (auto)censura limitadora de la capacidad crítica humana –y poco a poco, se saquen de la universidad, que era donde se cultivaban-. Resulta que, cuando consulto entre mis colegas –aquellos compañeros igualmente preocupados, no sólo de la formación, sino también de la educación y la instrucción, vid. supra- (Sánchez-Bayón, 2013), hay coincidencia en que, hoy (más que nunca), el *hombre de conocimiento* (científico y cultural), está llamado a *sembrar interrogantes antes que a cosechar certezas*. En un mundo en el que hay una sobresaturación informativa, la gente se vuelve insensible y tiende a la masificación homogeneizadora (a la baja), por lo que resulta fundamental agitar conciencias. Una buena manera de hacerlo es recuperando el método socrático[2]: la *mayéutica*. A través de la exposición en forma de interrogantes (no por desconocimiento de la materia y falta de respuestas -más bien al contrario-, sino por deseo de hacer partícipe al interlocutor del proceso de aprendizaje, sin suplantarle en la reflexión), se pretende así vigorizar el ánimo crítico, tan necesario en la actualidad, para saber lidiar con todos los cambios en marcha (tal como se viene advirtiendo).

Para empezar a *problematizar* (a cuestionar críticamente), es partir de la *metapregunta*, ¿cómo preguntar?; o sea, ¿cómo (re)conectar la capacidad de cuestionamiento, que conduzca al despertar del dormido *escepticismo*[3] -propio de nuestra dignidad humana-, del que hace tiempo no hacemos gala, conllevando una continuada pérdida de individualidad (racional) y la conversión en masa del sistema de consumo en el que moramos –de manera tan caduca-. Y es que, el despertar del escepticismo, permite recuperar el poder de la

[2] Como en diversas ocasiones, en sus diálogos, puso *Aristocles* –más conocido como *Platón* [el de las espaldas anchas]- en boca de su maestro Sócrates la idea de que *más sabe un necio preguntando, que un sabio respondiendo, sin embargo, los sabios suelen preguntar más y mejor que los necios*, pues no condicionan la respuesta.

[3] Se trata de la duda razonable frente a verdades establecidas, que empiezan a rayar el dogmatismo y a alienar al sujeto pensante. De este modo, es posible recuperar las ideas originales, sin el velo de las creencias exclusivas y excluyentes, algo tan propio de la Posmodernidad. Así, un cierto nivel de escepticismo vital es conveniente (para recuperar la sana indagación sobre nosotros mismos y nuestro entorno y misión), pero en el estudio universitario, además, es imprescindible, pues es tal el cúmulo de conocimiento del que se dispone y del que es posible seguir indagando, que para poder avanzar, es necesario vacunarse frente a fórmulas de dominación cognitiva (e.g. la *violencia simbólica*, la *corrección política*). Ahora bien, un escepticismo excesivo y/o radical, como parece la tendencia actual con el *relativismo*, por el contrario, representa un riesgo para la conservación y la continuidad del conocimiento, pudiendo conducir a una entropía.

pregunta y entrenarse en la autoridad. Decían los romanos: *pregunta el que puede y responde el que sabe*. Con el escepticismo, se aprende a preguntar, pues se recupera así el entrenamiento -casi olvidado- en la *epojé* o suspensión del juicio (para evitar reproducir la *violencia simbólica*, la *corrección política*, etc.), hasta acometer el análisis *equitativo*, consistente en una reflexión crítica y sensata, para sopesar los extremos, permitiendo reevaluar los hechos y sus fundamentos (tanto sus argumentos como sus evidencias), y recuperándose a la postre, el disfrute en el conocimiento, con todos sus aportes en nuestro perfeccionamiento humano (Sánchez-Bayón, 2010). En tal sentido, las esencias que inspiraran el aula inteligente en los albores de la globalización 1.0 (en la que sólo había que conectar a los seres humanos entre sí y con las TIC, así como con el resto de la realidad social y natural, mientras se iba nutriendo al tiempo la realidad virtual). Ahora, con la transición a la *globalización 2.0* (de interconexiones múltiples y complejas), resulta clave recuperar el arte de preguntar para revigorizar nuestra humanidad en el aula, recordándose así que las TIC sólo son un medio, y que el fin es ofrecer la oportunidad de acercarse al conocimiento, a iniciar la búsqueda, a formular las preguntas que nos acerquen a los dioses[4].

2.2. Revitalizaciones de la tríada formación-educación-instrucción en el aula inteligente

La premisa crítica de este análisis[5] aplicado al aula inteligente en la universidad es que, la tarea de la enseñanza universitaria no sólo busca "formar" al alumnado en una serie de "habilidades", "destrezas" y "competencias" muy particulares y de las que se espera que tengan como resultado un incremento de la empleabilidad de los estudiantes egresados en el mercado laboral. Existen ya otros niveles de estudios e instituciones educativas que tienen precisamente esa finalidad, tales como la *Formación Profesional* o las *Escuelas de Oficios*. La formación universitaria no ha de satisfacer únicamente la ambición de lucro y promoción social (a*mbitio pecuniae*), ligada a práctica (*bios praktikos*), sino que ha de satisfacer también, y en no menor medida, el deseo de conocimiento y la aspiración a alcanzar la dignificación en virtud de aquél (*ambitio dignitatis*), los cuales están vinculados a la teoría (*bios theoretikos*), incluso, por qué no decirlo, a la Razón. Por ello, la tarea de la universidad es más bien "instruir" (entendiendo por tal la transmisión de unos contenidos de conocimiento de carácter disciplinario y de calado profundo), así como "educar" (entendiendo por tal el entrenamiento en hábitos de reflexión crítica autónoma). Dentro de tal misión –más amplia-, sin duda, tiene gran importancia el enseñar a los estudiantes a mantenerse informados de lo que sucede en la realidad (su entorno social), y a formarse una opinión crítica y bien fundamentada (sobre todo ello). Pero eso nunca debe implicar la sustitución de contenidos disciplinares de conocimiento por fórmulas vacías, ni del esfuerzo intelectual por la realización y entrega periódica de "deberes" sencillos –también denominados "tareas fuera del aula": como resulta evidente, lo que prima en semejante planteamiento es la acción–; tampoco se debe pretender establecer el vínculo entre saber académico y experiencia mundana en el nivel mínimo, ni se ha de ignorar el potencial motivador de los propios contenidos de conocimiento para el proceso de aprendizaje en el

[4] Conforme al *voto escolástico clásico* -presente al menos para este autor: mostrar el camino para buscar el conocimiento orientado al perfeccionamiento personal, que contribuya al bien común, y que además sirva para mayor gloria de Dios (Sánchez-Bayón, 2010 y 2013).

[5] El presente epígrafe es heredero del debate planteado ya con el Prof. Díaz-Soto (cap. 1.2, Sánchez-Bayón, 2014).

curso del cual se accede a ellos. El desplegar y aprovechar ese potencial es tarea y responsabilidad del profesor, cuyo éxito en tal función depende de su talla intelectual, de su bagaje cultural y de su nivel científico-académico -ahí radica su buena parte de su "auctoritas"-.

Se puede afirmar entonces que, el presente desequilibrio entre acción y reflexión, teoría y práctica, humanidades y ciencias (al margen de sus posibles consecuencias sociales ulteriores), resulta contrario al espíritu originario de la institución universitaria y el desempeño en sus aulas. En buena medida, lo esencial de la enseñanza universitaria se cifra en hallar una equilibrada y sabia solución a la *dialéctica tradicional theoria-praxis*, mediante un mesurado balance entre el aprendizaje teórico y el práctico, que a su vez cale en el alumnado, quien ha de llevar esta enseñanza a otras facetas de su vida. Sin embargo, al interpretar y aplicar las directrices del EEES en cada una de las regulaciones nacionales, parece que han primado los planteamientos instrumentalistas de carácter reductivo. Frente a ello, se desea proponer la reincorporación de las tradicionales virtudes cardinales (justicia, templanza, prudencia, fortaleza), como acompañantes omnipresentes de cualquier contenido de conocimiento propio de la educación universitaria. A esto se añadiría también la tarea de inculcar la curiosidad e iniciativa del estudiante universitario, de modo que éste tenga un continuo interés por la realidad de su comunidad política y de su entorno sociocultural, así como por su medio natural, estimulándose así (a la postre) la capacidad del estudiante para relacionar los contenidos disciplinares aprendidos (o "teoría") y su realidad (la "práctica"). Por tanto, una óptima y nivelada combinación de formación, educación e instrucción resulta el imperativo sustento de la enseñanza que ha de impartirse a los universitarios de hoy –y no tanto las TIC, como luego se aclarará-. Tal equilibrio puede garantizar la coherencia y continuidad del proceso de aprendizaje del alumnado, evitándose así su posible fracaso y/o abandono. Dicha búsqueda del equilibrio, interiorizada por los universitarios, puede llegar a fomentar, de un modo armónico, tanto el desarrollo de su inteligencia técnico-racional como su madurez emocional, así como su integración social, en tanto que ciudadanos críticos, responsables, conscientes e informados de su medio social (y natural).

2.3. Riesgo Kodack: aula tecnológica y no científica

Para el lector pre-globalización, le sonará la multinacional Kodack (de fotografía) y su famoso lema "usted apriete el botón, y nosotros hacemos el resto". Tal lema parece el sueño cumplido de cualquier tecnólogo: todo resulta un gran sistema que dirigir, del que la mayoría sólo son ínfimas piezas contingentes. Ello llevaría a una *oncología social* (Sánchez-Bayón, 2013), por la que nos reproduciríamos en sociedad, sólo para mantener la misma, pero sin diferenciación (despersonalizados: sin atributos propios), pues resultaríamos una mera *masa de consumo global* –perdiendo el hombre, de tal modo, su sentido y fin de la vida, sin trascendencia ni autonomía, ya que seriamos seres teledirigidos a la condición efímera e inmanente del consumo compulsivo-. Pues bien, ante tal pronóstico desalentador –pero no incierto, como la experiencia viene probando-[6], resulta clave

[6] Recuérdese que, los primeros tecnólogos de la época contemporánea, son los fisiólogos, más tarde fisiócratas, pues dado el éxito y beneficio de sus experimentos, impulsan el estudio de las Ciencias Naturales y las Ingenierías, exigiéndose su reconocimiento y cultivo en la universidad; sin embargo, tras ejercer de quinta columna que facilitara la pérdida de autonomía científico-académica de las universidades, a favor de las injerencias burocráticas de los poderes públicos (como el Estado-nación en el s. XIX, u organizaciones como UNESCO o EEES en el s. XX), también fueron los causantes de vaciar de su *auctoritas* las aulas, al irse más tarde con su *potestas* a las empresas –que ese es el nuevo riesgo de injerencia en la universidad del s. XXI:

recuperar la misión de la universidad (como faro de conocimiento de las sociedades, donde poner a prueba los límites del saber), y la labor clave de sus aulas inteligentes: no por su alto componte tecnológico, sino por el uso del mismo adaptado para intensificar la (citada) *tríada de la formación-educación-instrucción*, revitalizándose así el aprendizaje científico-académico y artístico-cultural de los futuros operadores de la globalización 2.0.

En consecuencia, el aula inteligente de las universidades del s. XXI no ha de caracterizarse tanto por su sobrecarga tecnológica, propensa a la virtualidad -que incluso propicie un mayor distanciamiento en el trato real del docente con su discente-, pues conforme al nuevo paradigma educativo, basado no ya en el monólogo de la enseñanza, sino en el diálogo del aprendizaje participativo (Sánchez-Bayón, 2014), ello supone que el alumnado requiere más que nunca de su profesor, como maestro, que enseña mediante las TIC a purgar y gestionar mejor el conocimiento disponible. Se recuerda al lector que, las TIC no son el fin, sino el medio del aula inteligente, cuyo epicentro no han de ser las novedades tecnológicas ni las máquinas y programas empleados, sino las personas que se están formando-educando-instruyendo, para comprender mejor la realidad social (y natural) en curso, sabiéndola así gestionar de manera plausible mañana. Como se indicaba en la presentación (de este escrito), algo de lo más humano es el arte de preguntar, luego el aula inteligente lo será más no por su tecnología, sino por su ciencia y humanidad: de poco sirve preguntarse el para qué y cómo tecnológico, sin acompañarlo del qué y por qué científico.

En definitiva, el aula inteligente universitaria ha de recuperar su vocación científica para las personas, y no su exuberancia tecnológica: no está llamado el hombre a ser un operario de las máquinas o un *cyborg* (un ser sin atributos propios, sólo con extensiones tecnológicas o *gadgets*, vid. supra); el ser humano está llamado a perfeccionarse como persona individual y contribuir al bien común, y para ello cuenta con el conocimiento (recuérdese el *juramento escolástico*, vid. infra). Tal conocimiento, en la universidad, se generaba en las relaciones entre maestros y discípulos, donde mediaba el papel; hoy serían las TIC ese nuevo vehículo: los maestros no lo serán tanto en dichas TIC, pues sus discípulos son nativos digitales, más capacitados y habituados, sino que el docente ha de saber enseñar a realizar un uso correcto de las mismas, a favor de una ciencia mejor y una mayor humanidad de sus alumnos.

Como último apunte acerca de un aula inteligente universitaria del s. XXI, expuesta a un riesgo tecnológico eclipsante de su ciencia, se sintetiza en la siguiente tabla una serie de revelaciones –retiradas de velos de confusión del *cientificismo*[7] dominante-, de lo que ha venido siendo la ciencia moderna en el seno universitario y cuáles han sido sus tecnologías principales; de este modo, no sólo se redescubren fundamentos, se clarifican conceptos, sino que también se aportan nociones evolutivas favorecedoras de la reconducción necesaria del aula inteligente, tal como se viene señalando.

convirtiéndose en el servicio externalizado de I+D+i de las empresas, a cambio de una exigua financiación de proyectos de investigación- (Sánchez-Bayón, 2010).

[7] Con la expresión *cientificismo*, se alude a la pseudociencia casi dominante hoy en día, nacida de la hibridación –que no mestizaje- entre la ideología y la tecnología. Dicha pseudociencia –incluso, a veces anticiencia-, supone un intento propagandístico de imponer un monopolio del conocimiento (exclusivo y excluyente), según unos parámetros formales de especialización técnico-profesional, dando lugar (a la postre) a una única ciencia de consumo, hostil a otros conocimientos tradicionales (e.g. religión), sostenida por una *burbuja científica*. En cuanto a este último concepto, téngase en cuenta que, al igual que se conocen burbujas inmobiliarias, financieras, etc., se alude así a una coyuntura artificialmente sobredimensionada y desnaturalizada de la industria del conocimiento (ya que no genera un saber de mejora, sino de consumo y muy degradado), de efecto inflacionista, cuya producción es insostenible, y sus resultados se deprecian.

Revelaciones de y para el aula inteligente universitaria[8]

1.- Introducción a la ciencia: noción y tipos
Noción: ciencia como moderno conocimiento sistematizado y autónomo, en el que se puede profundizar y ampliar, con método(s) propio(s) de investigación y difusión.
Tipos: a) ingleses (teórico-práctico), b) franceses (general-particular), c) españoles (humanista-profesional), d) rusos (abstracto-concreto), e) internacional (socialistas: ciencias experimentales e ideológicas; UNESCO/CDU: nomenclaturas y signaturas).
2.- Origen de las ciencias modernas en la universidad
a) Historia (antecedentes e hitos): de sabiduría a ciencia actual. Papel impulsor de la universidad.
b) Historiología e historiografía (universidad): 3 Facultades Mayores y 1 Facultad Menor (Kant).
* Problemas: a) Tradicional evolución disciplinar: fundamentos y especializaciones (caso Schopenhauer); b) Proceso actual: EEES (Revelación: regreso a universidad pre-estatalista decimonónica; autonomía es fundamento de la universidad como red de redes de conocimiento de la humanidad y no *ancilla statalis*).
3.- Emergencia de Nuevas Ciencias (e.g. Jurídicas, Sociales y Mixtas)
a) Modelo humanista y escolástico (s. XI-XVII: Escuelas de Cánones y Leyes): Ontología: de escuelas catedralicias a consolidación institucional universitaria (U=f (pp,bc,hD)); Axiología: búsqueda del conocimiento (problema: antropocentrismo); Epistemología:

[8] Tabla de elaboración propia para las sesiones de *formación de posgrado* en *Univ. Loyola Andalucía* (2012-13); *seminario permanente de mejora docente e investigadora* de *IsPE*; curso *Introducción a la Ciencia* en la titulación de *Detectives privados* en el *Centro Español de Nuevas Profesiones* (2012-13) y en UCJC (desde 2013), más *Gestión de proyectos científicos* del *Máster en Criminalística* de UCJC (desde 2013); vid. SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *Estudios de cultura política-jurídica: de la tolerancia a la libertad y su cuarentena actual* (Prólogo del Prof. Dr. R. Fuertes-Manjón, *Professor-Foreign Language Department-Midwestern State University*, pp. 263), Madrid: Delta Publicaciones (Delta), 2010. - *Humanismo Iberoamericano: Una guía para transitar la globalización* (pp. 117), Guatemala: Cara Parens. 2012. SÁNCHEZ-BAYÓN, A. (coord.): *Innovación Docente en los nuevos estudios universitarios. Teorías y métodos para la mejora permanente y un adecuado uso de las tic en el aula* (pp. 460), Valencia: Tirant Lo Blanch, 2014. Complement., vid. SÁNCHEZ-BAYÓN, A.: *Renovación de la Filosofía Social Iberoamericana* (pp. 168), Valencia: Tirant Lo Blanch, 2013. - *La Modernidad sin prejuicios: la religión en la vida pública de los EE.UU. (vol. 3: Discursos,* pp. 173), Madrid: Delta, 2013. - "Historia, Historiología e Historiografía de los Estudios Interculturales en EE.UU." (pp. 147-57), en *Revista Banda de Moebius*, Univ. Chile (nº 48), ene. 2014. - "Global System in a Changing Social Reality: How to Rethink and to study it" (p. 196-209), en *Beijing Law Review* (nº 5), 2014. - "Innovación docente en Ciencias Eclesiásticas y Jurídico-Sociales: estudio crítico y comparado" (pp. 317-349), en *Cauriensia – Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas-Ftad. Teología de Cáceres* (vol. VIII), 2013. - "Cómo se aprende Derecho Eclesiástico del Estado en los Estados Unidos de América y su jurisprudencia: los otros estudios de casos menos conocidos" (pp. 1-43), en *Revista Jurídica de la Universidad Bernardo O'Higgins Ars Boni et Aequi* (vol. 9, nº 2), nov. 2013. - "Problemas epistemológicos y fenomenológicos de la Universidad actual" (pp. 359-380), en *Miscelánea Comillas* (vol. 71, nº 139), nov. 2013. - "El Derecho Eclesiástico en las universidades estadounidenses" (pp. 229-265), en *Revista Española de Derecho Canónico* (vol. 70, nº171), junio 2013. - "Galeato pro universitas humanitatis" (pp. 19-36), en REPES: *Revista Electrónica de Pensamiento, Economía y Sociedad-Instituto Virtual de Ciencias Humanas* (vol. 20), mayo-jun. 2013, et al. SÁNCHEZ-BAYÓN, A., S. SÁNCHEZ: "Glocal Politics and Law: why scholars do not understand each other and what are the veils of confusion" (Chapter 2 p. 25-53), en MANZANERO, D., et al. (edits.): *Philosophical Changes of Plurality in a Global World*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014. SÁNCHEZ-BAYÓN, A.; GÓMEZ, L.: "Enseñar ética en las Ciencias Jurídicas y Sociales" (pp. 71-86), en CARRIÓN, D. (coord.): *Claves docentes en el Espacio Europeo de Educación Superior*, Madrid: Demiurgo Comunicación, 2010.

apparatus y B. Sassoferrato.
b) Modelo elitista y claustral (s. XVII-XIX: Facultades de Jurisprudencia): Ontología: impulso de Facultades; Axiología: búsqueda de reconocimiento (problema: elitismo intelectual y escuelas personalistas, *numerus clausus y vasallismo*); Epistemología: *techné* e I. Kant.
c) Modelo utilitarista y estatalista (s. XIX-XX: Facultades de Derecho y luego de Política, Economía, Sociología, Antropología, etc.): Ontología: red de universidades públicas (problema: injerencias y burocratización, hoy mercantilización también); Axiología: búsqueda de funcionarialidad (no realidad, sino utilidad; no intelectual, sino intelectualidad; deshumanización y desocialización: picaduras ideológicas); Epistemología: fisiócratas y posmodernos (analíticos v. hermenéuticos –y relativistas-; problema: síndrome de Siracusa y de Ítaca).
d) Modelo holístico y global? (s. XXI: Facultades de Ciencias Jurídicas y Sociales): Ontología: incorporación de CC. Mixtas (e.g. CC. Trabajo y Relaciones Laborales, CC. Criminales y Forenses, CC. Seguridad, Cooperación y Desarrollo, CC. Organización, Comunicación y Transporte, CC. Policiales y de Detective Privado); Axiología: ampliación y profundización (problema: exaltación del especialista frente al generalista, y acoso a disciplinas de fundamentos y entrelazamientos); Epistemología: repensar el paradigma y la misión (problema: del cientificismo y su burbuja; *auctoritas* y misión universitaria?).
4.- Síntesis evolutiva universitaria y cambios paradigmáticos
S. XI-XVIII: de Universidad gremial a burocrática
Rasgos: concepción humanista (universal, e.g. *venia docendi*, latín); regulación autónoma y disciplinada; articulación por Facultades, Departamentos y Cátedras.
S. XVIII-XX: de Universidad burocrática a tecnológica y corporativa
Rasgos: concepción profesionalizante (vid. clasificación); injerencia estatal (red de universidades públicas); dialécticas (público v. privado, civil v. religioso, univ. autónoma v. centros adscritos, univ. liberal v. univ. laboral/escuelas técnicas y de oficios, etc.).
Clasificación: a) univ. anglosajona (gerencial: formación de ciudadanos con profesiones liberales); b) univ. europeo-continental (formación de técnicos para los cuadros de la Administración y Sector Servicios).
S. XX-XXI: de Universidad tecnológica y corporativa a sistema educativo superior
Rasgos: concepción aplicada (vid. clasificación); injerencia empresarial.
Clasificación: a) univ. tecnológica (*Tech.-Inst.*: formación de ingenieros y técnicos de laboratorio); b) univ. corporativa: b1) corporaciones con universidad: *Disney Univ., McDonald´s Hamburger Univ., Motorola Univ., Oracle Univ., HP Univ., Infosys Univ., Univ. of Toyota, Universitas Telefónica*, etc.; b2) corporaciones con centros de formación: *BBVA, Santander, Gamesa, Aviva, NH, Ferrovial, Iberdrola, Asepeyo*, et al.; b3) corporaciones con *formación in-company*, e.g. *Abengoa o Mondragón* vía UNIJES.
Crisis paradigmática y desorientación transitoria
Paradigma positivista formal: universidad como institución tradicional de educación disciplinada relacionada con la ciencia; basada en expedición de títulos avaladores.
Coyuntura transicional: universidad como unidad de negocio relacionada con un *holding/network*, al que da servicio I+D+i y formación continua; basada en competitividad y bolsa de trabajo.

Paradigma global: universidad como nodo (de la sociedad red para la globalización) de intensificación del conocimiento y entrenamiento para escenarios sobrevenidos; basada en sistema red de educación superior.

3. ¿Conclusiones?

¿Cómo concluir algo que está en curso? Parece ser que la incertidumbre y difuminación que ha traído la globalización –se insiste en que es un proceso, no un resultado: "ni apocalípticos ni integrados", sino vigías, atentos y críticos-, ello ha conducido al desconcierto, y para algunos, además, al falso *redescubrimiento del Mediterráneo* (bajo velos de confusión). Así se observa en lo tocante al devenir del aula inteligente universitaria (cuyos problemas y retos se han evaluado aquí): actualmente, se estimula un *Proceso de Bolonia* y la construcción de un *Espacio Europeo de Educación Superior* (EEES), con sistemas de acreditaciones comunes y el recurso de un mismo lenguaje científico (como el inglés). Se trata de algo que ya existía hasta el s. XIX (e.g. en Bolonia nació la universidad, articulada como una red voluntaria y autónoma de conocimiento, con titulaciones y maestros transnacionales gracias a los *baccalaurei* y *venia docendi,* y su manejo del latín). El problema nace con el acoso universitario por parte del Estado-nación, que con la ayuda de los fisiólogos (los futuros representantes de las incipientes Ciencias Naturales e ingenierías), terminan vulnerando la autonomía universitaria y su tradición científico-académica. Desde entonces, ha tenido lugar una desnaturalización y fragmentación universitaria, de su conocimiento y su idioma, para volverlo todo vernáculo y sometido a poderes ajenos a la institución –hoy, incluso, la empresa pretende su injerencia, pues es la que ha de respaldar los fondos para la investigación, predominando así una orientación de *ambitio pecuniae*-. Se pone de manifiesto, además, problemas tales como el *cientificismo* (hibridación entre tecnología e ideología, suplantando la ciencia) y su *burbuja científica* (hiperinflación del cientificismo, imposibilitándose así la ciencia), de ahí la necesidad de proceder a una crítica de *revelaciones* (aquellas reflexiones críticas conducentes a la retirada de velos de confusión). Y es que dicho cientificismo (y su burbuja) no genera conocimiento –y menos de base-, sino que impone y fija un modelo que vulnera la creatividad y el libre pensamiento. Ello explica la creciente hostilidad contra las disciplinas de fundamentos –por ser liberadoras y capaces de denunciar la deriva actual, gracias a su humanismo-[9], negándose su compatibilidad con las TIC. Desde estas páginas, con respaldo de los sexenios a las espaldas (en universidades de buena parte de Europa y América), se está en disposición de postular que el aula inteligente universitaria, con las disciplinas que mejor funciona –una vez retirados los velos de confusión correspondientes-, es con las disciplinas de fundamentos: se aprende a realizar un uso debido de las TIC, mientras se estimula la formación-educación-instrucción de los futuros operadores de la globalización, quienes recuperar su protagonismo en el diseño e implementación de la globalización 2.0 –en vez de ser meras piezas ejecutoras del sistema al que avanzamos-.

[9] Las disciplinas de fundamentos no sólo sirven para entrenarse en la reflexión crítica, sino que también permiten afrontar con imaginación –al menos sin cortapisas- los retos que presenta una crisis como la actual (Sánchez-Bayón, 2010 y 2012). Luego, ante la actual crisis, las tradicionales disciplinas universitarias de fundamentos están llamadas a permitir –como ya lo hicieran antes- el discernimiento acerca de que lo revolucionario no es generar conflicto (oponiéndose al cambio y la transición), sino volver al momento previo a la desviación.

4. Referencias:

Bauman, Z. (2003): *Modernidad líquida* (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Beck, U. (1998): *La sociedad del riesgo* (trad.). Barcelona: Paidos.

Castells, M. (2001-02): *La Era de la información* (3 vols.). México: Siglo XXI.

Díaz-Soto, D., Manzanero, D., Thoilliez, B. (2014): *Philosophical Challanges of Plurality in a Global World*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Díaz-Soto, D., Sánchez-Bayón, A. (2014): "Síntomas alarmantes: problemas en la (re)construcción de marcos educativos supranacionales, con especial atención al EEES", en Sánchez-Bayón, A. (2014): *Innovación docente en los nuevos estudios universitarios*. Valencia. Tirant Lo Blanch.

Kosko, B. (2006): *El futuro borroso o el cielo en un chip* (trad.). Madrid: Crítica.

Luhmann, N. (1998): *Sociología del riesgo* (trad.). México: Universidad Iberoamericana.

Manzanero, D. (2007): "El uso virtuoso de la tecnología", en *Nómadas* (nº 15), 2007.

Sánchez-Bayón, A. (2008-13): *La Modernidad sin prejuicios*. Madrid. Delta. (2010): *Estudios de cultura político-jurídica*. Madrid. Delta. (2011a): *Sistema de Derecho Comparado y Global*, Valencia: Tirant Lo Blanch. (2011b): *Introducción al Derecho Comparado y Global*, Madrid: Delta. (2012a): *Filosofía Político-Jurídica Glocal*. Saarbrücken. EAE. (2012b): *Humanismo Iberoamericano. Una guía para transitar la globalización*. Guatemala. Cara Parens. (2012c): *Derecho Eclesiástico Global*, Madrid: Delta. (2013): *Repensar la Filosofía Social Iberoamericana*. Valencia. Tirant Lo Blanch. (2014): *Innovación docente en los nuevos estudios universitarios*. Valencia. Tirant Lo Blanch.

Sennett, R. (1998): *La corrosión del carácter* (trad.). Barcelona: Anagrama.

Taleb, N.N. (2013): *Antifrágil* (trad.). Barcelona: Paidos.

VV.AA. (2013): *Inteligencia institucional en universidades*. Madrid. OCU.

III. FILOSOFÍA ESPAÑOLA E IBEROAMERICANA



Eduardo Arroyo, *José María Blanco White amenazado por sus seguidores en el mismo Londres*, 1979.
IVAM (Instituto Valenciano de Arte Moderno), Valencia, España.
Reproducción obtenida en Ciudad de la Pintura, www.pintura.aut.org

El realismo español: palabras y cosas[1]

Spanish Realism: Words and Things

José Luis MORA GARCÍA

Universidad Autónoma de Madrid

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.023

Recibido: 10/07/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Muchas y varias han sido las interpretaciones que ha merecido la expresión "realismo español" como una forma "sui generis" de relación entre el hombre y la realidad tanto en los planos epistemológico como en el moral y político. María Zambrano desarrolló en sus primeras conferencias en tierras mexicanas una interesante aproximación a partir de sus anteriores reflexiones en *Hora de España* que son analizadas en este artículo. De Unamuno y Ortega evolucionó a una posición propia muy interesante que partiendo de una filosofía de la historia de España se constituye en una propuesta plenamente filosófica sin fronteras.

Palabras clave: realismo, filosofía, literatura, historia

[1] Una versión resumida de este texto fue expuesta en el Simposio de Filosofía Iberoamericana que coordinó el Dr. Ambrosio Velasco en el marco del XVII Congreso de la Asociación Filosófica de México celebrado en la Universidad de Morelia (abril de 2014), capital del Estado de Michoacán en la cual se estrenó María Zambrano como profesora en tierras americanas.

Abstract:

"Spanish realism" has provoked many and various interpretations, centering around the term as a "*sui generis*" form of relating man to reality, both at epistemological as well as moral and political levels. María Zambrano developed an especially notable approach in her first lectures on Mexican soil from her previous reflections in *Hora de España*, which are analysed in this article. From Unamuno and Ortega, she evolved her own very interesting position which, being itself based on a philosophy of the history of Spain, becomes a fully philosophical proposal without borders.

Keywords: realism, philosophy, literature, history

México: "nobleza obliga" fue el título publicado, en la revista estadounidense *Books abroad* en 1942, escrito un año antes por Joaquín Xirau. Lo hemos leído en la traducción de su propio hijo y debe ser recordado con emoción al comienzo de estas palabras, traído aquí no por halagar sino porque forma parte de la reflexión que haremos en esta intervención. "Con silencio y recato –escribió Xirau–, el pueblo español llevaba cuatro generaciones esforzándose en rehacer su cuerpo y su alma. Ninguna persona culta ignora el profundo renacimiento espiritual de la España contemporánea. Ha progresado durante más de un siglo gracias al trabajo de hombres nobles como Sanz del Río, Javier Llorens[2], Francisco Giner, Cossío… En nuestra generación se anunciaba ya claramente un nuevo siglo de oro. Un síntoma de ello fue el alba prodigiosa de la República. Graves errores que nos entristecieron a todos permitieron que la bestialidad humana truncara aquellas amadas esperanzas. México ha sabido recoger en su seno una buena parte de las personas que la llevaban en su alma y en su obra. Gracias a México el espíritu de España sigue vivo […]". Y continuaba un poco más adelante: "En este momento –1941, por su parte, y quien sabe si hoy mismo, podríamos añadir ahora nosotros– es responsabilidad de América salvar a Europa. Es responsabilidad de México –y de la América hispana– salvar a España. Nadie hubiera podido exigir a México cuanto ha hecho"[3].

Quizá hoy podríamos –o deberíamos– modificar la retórica pero no el fondo de sincero agradecimiento que manifestaban –y manifiestan– estas palabras. Mas bien estamos en condiciones de reafirmarlo; estamos, igualmente, en condiciones de apoyar, desde un mejor conocimiento de cómo fueron las cosas, nuestro agradecimiento reforzado, duplicado, sobre el testimonio de un hombre de tanta calidad intelectual y moral como la que poseyó aquel catalán que fue Joaquín Xirau. Pudieran parecer ajenas estas palabras al tema de que hablaremos pero ya he adelantado que están en perfecta sintonía con la cuestión que aquí nos trae: no es otra que preguntarse si España había aportado, en algún momento de su historia, una forma de conocer y de estar en el mundo que mereciera la pena rescatar, no solo para sus habitantes sino para el conjunto de Europa, y que pudiera ser rehecha con los países americanos en un modelo excéntrico, bien alejado de tentaciones o meridianos como sostenía el artículo firmado por Guillermo de Torre que tanta polémica levantó, más allá de

[2] Con seguridad se refiere al filósofo catalán, Francisco Javier Llorens y Barba (1820-1872) quien pasa por se runo de los iniciadores de la filosofía en Barcelona junto a su maestro Martí d'Eixalá.

[3] En *O.C.*, t. II, Madrid, Fundación Caja Madrid, 1999, p. 530

si hubo malentendidos o no[4]. No era por polemizar sino por conocernos mejor, por conocer mejor nuestro pasado y por saber cuál ha de ser nuestro futuro en el nuevo concierto internacional. Y hacerlo sobre bases sólidas, no artificiales o creadas impostadamente para mejorar unas relaciones tan necesarias como beneficiosas entre los países americanos y los que forman la península ibérica, es decir, el conjunto de países iberoamericanos. Remitir a la cuestión del realismo no es, pues, un tema menor ni una simplificación, como trataremos de probar, sino que es hacerlo para no renunciar al fondo del alma humana entendida como ánima, en verdad, o como ánimo, pues el ánimo es la razón misma de vivir, dicho con esa expresión tan coloquial y profunda de "¡ten ánimo!"

Casi con seguridad todo se reduce a esto y a esto básicamente nos referimos. Pues Zambrano ya sostuvo, por tierras de México, que en esta propuesta España habría renunciado a lo mejor de sí misma, en un momento de su historia, al tiempo que iniciaba su propio fracaso y arrastraba, con seguridad, a otros por esa pendiente. La cuestión era fijar el" entonces" para poder, luego, fijar un "después". Precisamente este fue el título: "Después de entonces" que puso a la introducción de *Los intelectuales en el drama de España* cuando se reeditó en 1977, para remediar históricamente un mal producido históricamente. Saber por qué razones, externas al pensamiento mismo y más bien vinculadas a las armas que a las letras –como descubriera Cervantes haciendo hablar a Don Quijote en el famoso discurso de la primera parte de aquella su biografía escrita en clave de alegoría nacional y hasta universal–, habría ocurrido aquella desviación de un destino inicial que debiera haber sido positivo.

Es pertinente el recuerdo de las palabras de Joaquín Xirau porque, cuando Zambrano llegó a México, como antes lo había hecho José Gaos y un par de meses después que Zambrano lo harían quienes llegaron a bordo del *Sinaia*, hablando de España no lo hicieron solo por hablar de lo que conocían o por un afán egotista sino por continuar una reflexión iniciada años antes, en plena guerra si no antes, sobre las causas de su destino que ahora sí, ya en México, les llevó a buscar en la propia historia española aquella raíz, aquella veta que les integrara en la nueva patria, es decir, que les permitiera encontrar aquel punto de la historia que no debió interrumpirse nunca, por haber sido un tiempo de unidad de las palabras y las cosas. Precisamente, estaba convencida de que habría sido la fractura entre palabras y cosas la que había producido el desastre. Hablar así, pues, tenía por objetivo reconstruir una realidad rota dentro de la propia España, que había arrastrado a la difícil o casi imposible relación con América. Y si la ruptura no había sido definitiva ruptura lo había sido gracias a un puñado de hombres clarividentes a ambos lados del océano que mantuvieron, en cada época, nexos suficientes. Este juicio vale para Zambrano, ciertamente, pero vale también para Joaquín Xirau, con seguridad el más próximo en el diagnóstico a Zambrano; vale para José Gaos y sus reflexiones sobre el pensamiento en lengua española y vale, asimismo, para quien podría parecer algo más lejano: Eduardo Nicol y su conciencia de España. Y valía, ya entonces, para un más joven Adolfo Sánchez Vázquez que en 1940, y por consiguiente también ya en México, publicaba "En torno a la picaresca" (*Romance*), y "Platón y Unamuno: dos casos de voluntad ancilar" donde se hacía las mismas preguntas. Más adelante publicaría "Tres visiones de España (Unamuno, Ganivet y Machado) (UNAM, 1951) hasta el tardío "Literatura, ideología y realismo" (1996), estableciendo toda una línea de reflexión en un sentido muy similar.

[4] TORRE, Guillermo de, "Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica", *La Gaceta Literaria*, n. 8 (abril de 1927), p. 1. Recogido en *Guillermo de Torre. De la aventura al orden*, Madrid, Fundación Banco de Santander, 2013, pp. 59-62.

Todos ellos, aunque sus textos fueran también bastante tempranos, fueron adelantados por Zambrano porque ella traía esta reflexión comenzada desde hacía ya algunos años como parte del análisis sobre las causas de la guerra que ahora era ya exilio[5]. Quizá esta fuera la razón que le llevó a confesar, al menos en un par de ocasiones a interlocutores distintos, los problemas que le habría traído publicar aquellos dos libros de 1939 y 1940 que son *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Filosofía y poesía*, pues venían a constituir dos enjuiciamientos radicales a la historia del pensamiento español y, no en menor medida, al pensamiento occidental en su globalidad como lo hace el segundo de los títulos. Así se lo hizo saber, años más tarde, a su interlocutor, Pablo de Andrés Cobos con quien mantuvo una larga relación epistolar: "me costó grandes sinsabores la publicación de este ensayo [se refiere a *Hacia un saber sobre el alma*]. Y "Filosofía y Poesía" me costó también disgustos, y hasta algún comentario agresivo de algunos cofrades. No me amilané porque me sabía y aún me sé bastante "heterodoxa"[6].

No es causal que, años después, dedicara un largo comentario al libro de Laurette Sèjourné, *El universo de Quetzalcóalt*, publicado por FCE en 1962, en *Cuadernos Americanos* (marzo-abril, 1964) con el título "El camino de Quetzalcoatl", en el que tuvo mucho interés en subrayar que "el horizonte no es cuestión solamente de grandeza sino de diversidad; de distintas dimensiones, de distintas formas de mirada, de distinta luz que el entendimiento ha de captar y aun proyectar"; y que "revivir resulta necesario, ineludible para que el camino del hombre a través de la historia no se ciegue, que creyéndose el más avanzado, y aun culto, no recaiga en el esquematismo del alma y de la mente, en la orgullosa barbarie de la que no hemos dejado los occidentales de dar ejemplos"[7]. Debieron sonar muy fuertes a la comunidad filosófica del momento, tanto a la americana instalada en México como a la que llegaba de Europa.

Difícil, pues, resistirse en Morelia a hablar de la relación que hay entre las palabras y las cosas y las consecuencias tan negativas que trae su fractura, el tema que planteó María Zambrano hace más de setenta y cinco años a través de tres conferencia, pronunciadas en México D.F., casi coincidiendo con las fechas del año en que tiene lugar el Congreso de la Sociedad Filosófica de México en Morelia. Serían publicadas, como es ya bien sabido, gracias a la mediación de Alfonso Reyes, por El Colegio de México bajo el título *Pensamiento y poesía en la vida española*. Fue en esas conferencias donde dedicó al realismo español unas reflexiones que venían a continuar las que había iniciado en varios artículos de la revista *Atenea* de Chile, del periódico *La Vanguardia* donde ya publicó "Materialismo español" (5 de febrero de 1938) y en *Hora de España*, la revista publicada en plena guerra española, primero en Valencia y luego en Barcelona, quedando ya el último número en manos de los falangistas que acompañaban al ejército franquista que entró en la capital catalana. Eran estos artículos: "Reforma del entendimiento", "Reforma del

[5] Que buena parte de estos proyectos llegaban a México en fase avanzada de reflexión lo sabemos una vez que han sido publicados los artículos anteriores a su exilio. Las cartas, enviadas o recibidas por María Zambrano, que van siendo publicadas, mejoran nuestro conocimiento del proceso. En este sentido ver: MORA GARCÍA, J.L., "Correspondencia entre María Zambrano y Mariano Quintanilla", *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento Iberoamericano,* n. 15, 2010, pp. 201-215. En carta fechada el 6 de enero de 1939, un poco antes de salir al exilio le decía a Quintanilla: "tengo ante mi por lo menos tres libros que me acucian. Uno sobre Unamuno. Otro sobre poesía en el que iría lo de don Antonio…", p. 207. V. MORA GARCÍA, J.L., "María Zambrano en *Hora de España*", en Larraz, Fernando (Ed.), *Estudios de Literatura, Cultura e Historia contemporánea*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la UAM, 2015, pp. 231-256.

[6] ANDRÉS, S. de A. y MORA GARCÍA, J.L. *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón. Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976),* Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2011, p. 264.

[7] V. pp. 69 y 70.

entendimiento español", "Misericordia" y "Los españoles y su tradición" en los que ofreció una reflexión lúcida, muy lúcida, que acompañaba al más lúcido aún alegato contra el fascismo contenido en "Los intelectuales en el drama de España", publicado durante su estancia en Chile y no reeditado en España. A ellos debe añadirse el artículo "El nuevo realismo", muy poco conocido pues no figura en antologías, y que fue publicado en otra revista valenciana, *Nueva Cultura*. Y no podemos olvidar dos publicaciones hechas en Chile y no suficientemente comentadas: su antología de Lorca (1937) a la que puso una introducción imprescindible[8] y las palabras, igualmente imprescindibles, con que acompañó su "Homenaje de los poetas chilenos" a la España que comenzaba a desangrarse –y no utilizó en balde este verbo pues es predominante en los poemas seleccionados (1937)–. A ellos nos vamos a referir a continuación. Antes señalar que tuvieron el inmediato complemento del muy estudiado *Filosofía y poesía*, al que dedicaron un estupendo monográfico los amigos de la universidad michoacana cuyo interés reside en que abría la lente para mirar la filosofía occidental en su conjunto[9], y no solo la española. Son, pues, dos textos que deben leerse juntos. Más tarde llegarían otras reflexiones desde Cuba y, más tarde aún, desde Italia con otros muchos textos que vienen a formar una unidad cerrada en torno a un problema que lo era de una cultura transversal a España, a América y a personas y grupos de países diferentes, ligados por circunstancias similares: no haber entrado o no haber querido entrar a formar parte de modelos totalizantes propiciados por una racionalidad que se fue cerrando progresivamente, hasta pasar del legítimo deseo de unidad y orden al ilegítimo del totalitarismo. La razón habría perdido el oxígeno que le debían proporcionar otras manifestaciones del alma humana: la experiencia religiosa y la estética, ambas como irrenunciables. Recordemos ahora solo el espléndido artículo "Literatura", publicado en la *Revista mexicana de Literatura* (1956) y, antes, en *Las Españas*, "El problema de la filosofía española" (1948); *La agonía de Europa,* bien temprano también al igual que *El hombre y lo divino*, ya en los cincuenta. Luego, en los sesenta, *España, sueño y verdad* o *La España de Galdós* donde, junto a otros artículos, por ejemplo el titulado "España y su pintura"[10] o en los muchos testimonios epistolares que afortunadamente han sido recuperados en los últimos años, nos recuerdan sus fuentes para que supiéramos bien de qué hablamos cuando lo hacemos de realismo, al que ella había denominado, tempranamente, "español". Por su parte, un compañero de viaje intelectual aunque con él tuviera sus discrepancias, Arturo Serrano Plaja, publicaría en Buenos Aires (1944) un breve libro con este mismo título: *El realismo español. Ensayo sobre la manera de ser de los españoles*, que seguramente era fruto de debates anteriores al exilio de cada uno.

Con ello queda descartado, desde el principio, que se aborde aquí una cuestión que pueda ser reducida ni a un debate sobre géneros literarios ni a problemas de preceptiva

[8] Es bien significativo que Adolfo Sánchez Vázquez dedicara un largo trabajo a la obra de Lorca: "García Lorca en su España" en *Incursiones literarias.* Ed. Manuel Aznar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 159-174.

[9] RIVERA, Leonarda y LOMELÍ, Sebastián, *María Zambrano en Morelia, a 70 años de la publicación de Filosofía y Poesía",* Madrid, Plaza y Valdés, 2010. También el número de la revista *El centavo*, n. 149 (nov-dic. de 1990). Incluye una entrevista jugosa sobre Zambrano que fallecería poco después. Preguntada sobre su experiencia en México, respondió, tras afirmar que su exilio mexicano fue breve: ·"Después volví por segunda vez, pero por un tiempo más corto todavía. Pero ese segundo y más corto, me dio lugar a una especie de revelación de los dioses mexicanos. Porque yo les tenía miedo, a los dioses mexicanos y a México, porque México se parece demasiado a España, país de sacrificios".

[10] Recogido inicialmente en ZAMBRANO, M., *Algunos lugares de la pintura*, Amalia Iglesias (rec.), Madrid, Espasa Calpe, 1989, pp. 69-90. Se fija la fecha de 1960 y Roma como la ciudad donde habría sido escrito este ensayo. Sin embargo, la edición reciente de Pedro Chacón, Madrid, Eutelequia, 2012, pp. 46-60, fecha en 1947 y en la ciudad de París, el año y la ciudad de este escrito de Zambrano.

literaria y, ni siquiera, que pueda ser dilucidada con un buen diccionario de filosofía donde encontremos las definiciones de idealismo y realismo y aprobemos el examen de primero de carrera.

Efectivamente, el tema no puede ser reducido a un debate sobre géneros pero algunas cuestiones de este plano, entre la teoría literaria y la filosofía, sí son relevantes. Así, en la presentación que hizo Yvan Lissorgues al congreso celebrado en Toulouse en 1987 ofrecía claves de interés para entender aquel realismo decimonónico que, como sostenía *Clarín*, pretendía ser deseo, voluntad (y posibilidad) de "conciencia total del mundo bajo un aspecto especial de totalidad y de sustantividad."[11] Esta pretensión, seguramente, justifica la pregunta que se hace el propio Lissorgues acerca de "cómo explicar esta casi permanente superposición de realismo, naturalismo y espiritualismo. Pues, probablemente, en esto consista justamente el llamado realismo español que no renuncia, a diferencia del francés, a la dimensión del sentido de la realidad. Seguir esta pista sí tiene interés para entender el carácter del realismo de la novela de los años noventa del siglo XIX. Desde México bastaría recordar la adaptación que hizo Buñuel del *Nazarín* galdosiano o de *Viridiana*, película igualmente de fuerte raigambre de ese tipo de realismo, cargado de simbolismo al que nos referimos para saber que hablamos de una forma compleja de aproximación que no se basa en la renuncia sino en la plenitud.

También podemos encontrar algún aliado, por paradójico que parezca, entre los filósofos de la ciencia como Putnam[12] y su concepto de "realismo interno" que concibe como un realismo del sentido común, es decir, que "no hay mundo al margen de nuestra experiencia organizado como nosotros lo hemos organizado"; que "la realidad es la realidad tal como es concebida, lo real es siempre relativo al aparato conceptual que utilizamos para hablar o representar el mundo real"[13]; que la adopción del realismo interno es la renuncia a la noción de "cosa en sí"[14]; que, en el caso ético, una persona con sentido de la fraternidad humana es mejor que una persona que carece de sentido de la fraternidad humana"[15]; y, finalmente, que "nuestra imágenes morales están en un proceso de desarrollo y reforma.[16]

Efectivamente, estas afirmaciones las puede sostener un defensor del realismo incluyendo la idea de "relativismo positivo" –que no escéptico– así como la idea de que la "razón tiene que asimilarse al movimiento, al fluir mismo de la historia y, aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora". Son afirmaciones de un temprano artículo de Zambrano que se completaba defendiendo la necesidad de que el entendimiento se acerque a la vida, "pero a la vida humana en toda su integridad"[17].

Así pues, situados en la historia y no en una posición ontológica o en la defensa de supuestas esencias nacionales, hablamos de dos cuestiones que han sido claves en toda la historia de la filosofía: en primer lugar, la que afecta a las relaciones entre la conciencia y el mundo en el orden epistemológico, es decir, el problema del conocimiento tal como quedó planteado a lo largo del siglo XVII, tras la revolución de los astrónomos y la comprobación

[11] LISSORGUES, Yvan (ed.), *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX,* Barcelona, Anthropos, 1988, p. 8.

[12] PUTNAM, Hilary, *Las mil caras del realismo*, Introducción de M.A. Quintanilla, Barcelona, Paidos, 1994 (ed. inglesa de 1987).

[13] *Ib*., p. 25.

[14] *Ib*., p. 87.

[15] *Ib*., p. 159.

[16] *Ib*., p. 160.

[17] ZAMBRANO, M., "La reforma del entendimiento humano", recogido en María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 133-138.

de la existencia de un mundo cuya lógica se desarrollaba más allá de nosotros mismos; y, segundo, la derivada de la anterior, es decir, el necesario análisis de las respuesta que podemos dar a la primera cuestión planteada, o sea, las consecuencias que se derivaban de las nuevas experiencias tanto en el orden moral como en el político: ni más ni menos que la legitimidad sobre la que asentar la convivencia, es decir, las bases de la construcción de la sociedad con el Estado como soporte político de la misma. Eran los tiempos de construcción del Estado-Nación y de su nueva legitimidad tal como se plantearon en Francia o en Inglaterra, países que tuvieron capacidad de secularizar y nacionalizar, al menos lo suficiente, las bases escolásticas desde la que partían. Sabemos cómo lo hizo España y cómo arrastró a la Nueva España en esta aventura. El problema era, pues, la realidad pues no de otra cosa se habla cuando lo hacemos de la instalación del racionalismo continental y del empirismo inglés, pronto Reino Unido. La realidad como problema al que, en opinión de estos autores, se asocia la idea de crisis o de fracaso frente a las opiniones conservadoras o reaccionarias que situaron las grandezas de España precisamente en ese periodo. Para los pensadores del exilio, España, el país más dado al realismo y a la plasticidad, no supo responder cuando la historia se lo requería. Con ello puso en juego valores como la concordia, la paz, el bien común y la justicia, y no fue capaz, como sostuvo acertadamente Nicol, de defender, frente a la propiedad como derecho que legitima la ciudadanía de acuerdo a los principios del individualismo lockiano, que esta ha de ser un bien subsidiario de la comunidad pero no la fundamentación de la construcción de la sociedad, como lo sostenía Francisco Suárez.

¿Sería aún posible, cuando los exiliados hablan de estas cosas en México, recuperar, actualizada, la vieja utopía de la igualdad, del nadie es más que nadie de raíz popular, o la idea de la paz, también de raíz popular, o no cabía otra opción que organizar "racionalmente" el egoísmo humano? Y, por consiguiente, se preguntaban, también, si era posible recuperar el mundo de los ideales o si nuestro mundo quedaba circunscrito al ámbito del principio de necesidad. Más todavía, como se plantearía Ferrater Mora[18] se formulaban la pregunta de si sería posible reconstruir la unidad de ambos planos que no era otra cosa que recuperar la unidad de las palabras y las cosas. Ahí querían llegar. No era una cuestión retórica ni puramente teórica sino absolutamente práctica.

Llegados ya al tiempo en que hablaba Zambrano, preguntémonos con quien ha perdido una guerra contra el fascismo y se halla en el exilio lo siguiente: cómo Europa había caído en el totalitarismo; por qué la razón había ido excluyendo manifestaciones políticas, morales o estéticas que habían pertenecido en otro tiempo a los seres humanos; cuáles habían, por el contrario, sido las bases del afán por crear un Estado totalitario, represor de la capacidad creadora del alma, o, mejor dicho, del ánimo al que se le arrancaba o se le pervertía radicalmente su capacidad de ser vital y, se le abocaba a ponerse contra la propia vida.

Con estos antecedentes necesarios, aunque expuestos sumariamente, la propuesta es, a partir de estos momentos, analizar, aunque sea de una manera breve, estos textos de María Zambrano para mostrar en qué consiste esta expresión del realismo –entendido el término como denuncia de la pérdida del sentido de la realidad– que, es verdad, lo circunscribe a su dimensión española aunque lo expusiera en México al igual que Serrano Plaja lo hiciera en Buenos Aires. Era donde podían hacerlo y esto no es baladí pues ya no les era posible denunciarlo en el centro del seísmo, ni en España ni siquiera en Europa. En América se

[18] FERRATER MORA, J., "El mundo de Cervantes y nuestro mundo", *La Torre,* 3, 1953, pp. 127-133. Hay una versión en *Cuestiones disputadas*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, pp. 75-80. Recogido en *Obras Selectas*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 221-224.

planteaba si la recuperación del sentido de la realidad –de un nuevo realismo– podía ser una alternativa al racionalismo y al empirismo del XVII, las orientaciones dominantes de la razón a partir de ese momento y a las que atribuirá Zambrano la fractura entre palabras y cosas, pues, como confesaba años después en carta a Pablo de Andrés, hicieron surgir "los empirismos a la letra, los sensualismos, los materialismos, y etc. etc.; ahora el estructuralismo que nos quiere persuadir de que no hay creación –"poiesis"– sino estructuras encarceladoras." [19]

Ahora bien, si leemos con atención aquel temprano artículo, "El nuevo realismo", encontramos las siguientes afirmaciones: 1) la necesidad de retroceder al siglo XV para encontrar "un ejemplo de convivencia de religiones, razas, clases sociales, intereses y culturas contrapuestas y distintas". 2) Cuando se crea la que llama "armazón estatal" comienzan a generarse "dos tremendas pasiones, hijas ambas de la tremenda inhibición vital, del encerramiento y desesperación producidos por el fracaso de nuestro Estado. Soberbia y envidia iban minando nuestra vida, deshaciéndola y envenenándola. Cada vez más, el hombre español vive eludiendo la realidad sin lanzarse a los espacios del audaz idealismo, porque la realidad es su destino. No ha habido hombre más realista que el español ni que haya eludido más la realidad que él." 3) "Nuestra más firme esperanza en el futuro y destino españoles descansa en una conversión a la realidad, en un volver a las fuentes originarias de nuestro realismo, en que encontremos deshecha la tremenda inhibición que engendró nuestra soberbia y nuestra envidia". 4) "Conversión a la realidad que nos llevaría a descubrirnos mutuamente, a contar los unos con los otros, a proceder a la vista de un todo, de una comunidad en la que sentimos nuestra existencia individual enraizada". 5) Para concluir: "El ansia de libertad individual ha sido la fuerza que ha movido a las mejores almas de Europa, de la última Europa, para romper con una sociedad y una cultura. La destrucción hasta ayer ha sido nuestro signo. Todo cambiaría –señala– si la sociedad a la que nos sintamos pertenecer sea estimada como la más próxima a la justicia. Se ha confundido a la libertad con la destrucción, y solo el amor, el sentirnos enraizados socialmente en una comunidad que dé expresión y realidad a nuestros mejores anhelos, podrá devolvernos el sentido de la libertad."[20]

Una página apenas para ofrecer las claves de la unidad lograda históricamente y abandonada por la propia historia. Una página para diagnosticar las claves de la fractura o disociación que ha impedido la construcción de España y, por extensión, de los límites a que llegó como Imperio. La fractura de la unidad basada en la armonía habría traído, ni más ni menos, la unidad basada en la fuerza, es decir, basada en el desprecio hacia la realidad. Habiendo sido realistas, es decir, una cultura atenta a la realidad, habríamos dejado de serlo para asentar la construcción del Estado sobre la fuerza y sobre el sometimiento de la realidad.

Así pues, lo que Zambrano plantea, cuando habla del realismo, es la historia de un fracaso causado por una ambivalencia: dejar de ser lo que se había sido. Este fracaso habría producido otros en cascada hasta hacer del siglo XIX "ese caos ininteligible, ingobernable, del cual hoy sufrimos la última y más sangrienta consecuencia." Cuando llega a México ya había realizado el diagnóstico y lo hizo en plena guerra española; en México planteará la terapia, salvación más bien, ya con la guerra europea comenzada y con su madre y hermana en París. Por eso las palabras iniciales de Xirau adquieren pleno sentido pues será Xirau quien más coincida en el diagnóstico y en que solo América podría salvar a España. En

[19] Carta de 26 de diciembre de 1971, *o.c*., Nota 4, p. 264.

[20] ZAMBRANO, M., "El nuevo realismo", *Nueva Cultura*, a. III, n. 6-7-8, (agosto-septiembre, octubre de 1937), p. 28.

realidad lo hizo con la España a la que se referían estos dos filósofos: aquella que se abandonó en pleno humanismo. Precisamente "Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)" tituló Xirau su artículo de *Cuadernos Americanos* en 1942, un análisis que sorprende por la lucidez con que veía las conexiones del Renacimiento, con la deriva absolutista española personificada en ese tiempo por Fernando VII como lo había sido por los Habsburgo. Ya en 1932 había publicado Zambrano "Castilla a solas consigo misma"[21], un texto que, con seguridad tenía a la *España invertebrada* de Ortega al fondo, para mostrar que no era el problema de las regiones sino el de la gente el verdadero problema, es decir, el pueblo que ella estaba descubriendo al recorrer caminos de tierra por la España rural en las "Misiones Pedagógicas": "No son hoy las regiones, son las clases sociales las que hondamente están en disgregación y guerra, es la economía, el régimen capitalista que mundialmente está en crisis."[22] Y, finalmente, la tragedia que había supuesto la fractura entre intelectuales y el pueblo tal como ella misma lo había analizado en aquella introducción a la Antología de la poesía de Federico García Lorca a la que nos referíamos al comienzo, pues Lorca habría supuesto un "Renacimiento de la cultura" que le convirtió en enemigo por quienes querían ahogar ese movimiento. Lo consiguieron asesinándole pero, señala Zambrano, para legitimar un nuevo comienzo ya en otro momento de la historia y en otro lugar –México– que "aunque temprana su muerte, su obra ha sido cumplida."[23] Hay que volver, pues, atrás en la historia, a aquel punto mejor que nunca debió interrumpirse y reconstruir, mas como no es posible en el plano de los puros hechos que se rigen por el principio de la necesidad, ha de echarse mano de la palabra y ha de hacerse recuperando aquellas capacidades que la razón histórica ha ido expulsando. No se trata de volver sin más o de hacerlo nostálgicamente; no es fácil revivir si no se hace mediante la reflexión y el estudio y en los términos que Nicol ofreció en su "Conciencia de España" (1947) donde ofrece aportaciones muy interesantes, aunque pudiera parecer alejado en sus juicios sobre el papel del arte, del ensayo más concretamente, para esta tarea, lo mismo que en sus valoración sobre el erasmismo en España que Zambrano elevó a mayor importancia. Aun así, las considero cuestiones menores respecto de la tarea de fondo que es compartida también por Gaos cuando cierra la enumeración de esas catorce características del pensamiento en lengua española que, junto con la utopía, llevaría a ir de lo universal a lo particular: circunscribir la meditación sobre la utopía a "un muy bien localizado continente de la tierra" para regresar, a continuación, a la meditación sobre el "utopismo humano".[24]

En definitiva, Xirau y Zambrano –con Nicol y Gaos más próximos, como acabamos de decir–, terminaron de ver, nada más llegar a México, que el pueblo más realista había subvertido la realidad sometiéndola, pero que no como lo habían hecho los racionalismos y empirismos europeos a partir del siglo XVII que lo habrían hecho por reducción (es decir, limitando la filosofía o bien a lógica del discurso o bien a análisis de hechos) sino por las bravas, rompiendo la unidad de las palabras con las cosas, o sea, situándose fuera de la historia, es decir, de la realidad, colocándose en la fractura y arrastrando desde esa fractura a la propia historia que se hizo, inevitablemente, discontinua, fracturada ella misma: las

[21] *Segovia Republicana,*

[22] ZAMBRANO, M., "Castilla a solas consigo misma", *Segovia Republicana*, 29.7.1931

[23] La Fundación María Zambrano realizó una edición facsímil de la edición chilena de 1937. Vélez Málaga, 1989, p. 16.

[24] GAOS, J., *Pensamiento en lengua española,* O.C., VI, UNAM, 1990, p. 104. V. ROVIRA, María del Carmen, *Dos utopías mexicanas del siglo XIX: Francisco Severo Maldonado y Juan Nepomuceno*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2013.

guerras civiles del XIX y la que padecieron ellos mismos serían los ejemplos más traumáticos pero no los únicos; también, como consecuencia, se habría arrastrado a la fractura entre los grupos sociales, expulsando a una parte de ellos de la construcción del propio Estado –los heterodoxos–; y, por supuesto, haciendo que la religión ocupara todo el espacio cultural, incluida la historia, creando la intolerancia; rompiendo, en definitiva, la necesaria unidad entre el conocimiento y la propia vida, imprescindible, a su vez, para la construcción del Estado y la sociedad. Fue la novela cervantina la conciencia estética de este proceso pues don Quijote es el símbolo de esta situación. Como señaló con agudeza Carlos Fuentes, representa Don Quijote la crisis del lector que no se da cuenta de que las letras ya no concordaban con las cosas. Cervantes tuvo la genialidad de darse cuenta de que la única manera de explicar esto no era escribir un tratado sino, sencillamente, contarlo. La novela había nacido para diagnosticar un fracaso pero, ¿tenía capacidad de reconstrucción de la historia en un nuevo sentido o su propia ambigüedad la incapacitaba para esta segunda tarea? Creo que Zambrano, Gaos, Nicol, Ferrater y Sánchez Vázquez tuvieron conciencia de ello y, por eso, ninguno eludió a Cervantes y ninguno eludió volver a la filosofía, una vez leído Cervantes. Zambrano, por su parte, tuvo la buena fortuna de estar próxima al papel histórico de la pintura que era garantía de puente entre la luz y la materia y garantía de continuidad en la historia, ya que esta forma de arte habría tenido la capacidad de superar la discontinuidad.

Así pues, aquel breve artículo de 1937, "El nuevo realismo", dejaba planteada la clave de la necesidad de abordar una cuestión enjundiosa tanto en el plano epistemológico como en el moral y social. Pues de lo que se trataba era de lograr de nuevo la unidad, sin el riesgo de que la totalidad derivara hacia el totalitarismo, ni en su vertiente teocrática ni en la absolutista. Cuando ella escribía estas palabras, lógicamente, se incluía el fascismo. Es decir, lo que planteó, en primer lugar, fue que la historia no podía ser regida en exclusiva por el principio de necesidad, no es ese el realismo de que habla contra lo que pudiera pensarse apresuradamente, pues no hay realidad si se prescinde del sentido que la hace ser; y, segundo, que no es posible renunciar a los ideales y estos nacen de la capacidad creadora del hombre, o dicho de otro modo, que no hay realidad que valga sin el ser humano viviente; que él es el único ser capaz de construir la unidad de las palabras y las cosas, podríamos añadir con Ferrater Mora, que habría de hacerse teniendo sentido de la marcha, de la marcha de la historia lógicamente. No desde una posición que pretendiera hablar de unas supuestas esencias que ninguna nación posee. Si esto no se hace así, la historia se convierte en una cruz, como le confesaba Zambrano en una entrevista al poeta Antonio Colina; mas quedarse solo en las palabras o solo en los hechos no dejan de ser dos formas alienadas de existencia.

"Palabras, no hechos" había titulado su padre un artículo en 1918 poco antes de escribir otro, en el que juzgando el final de la primera gran guerra, hablaba de la "Paz del odio", un claro ejemplo en el cual las palabras y los hechos habían quedado muy enfrentados. Es como si la historia del pensamiento occidental se jugara su destino en la colocación de una coma: palabras, no hechos frente a palabras no, hechos. En este caso, en el de la confrontación, puede suceder, efectivamente, que la paz no sea consecuencia de la concordia sino del odio. Mas eso no tiene por qué ser necesariamente así. La dificultad estaría en cambiar la coma por una conjunción que no se limitara a ser una ilativa sino que las pusiera en relación de dependencia pues si decimos, simplemente, palabras y hechos, como expresión de realismo tampoco parece avanzarse mucho. Lo primero es ponerlas en relación, esto ya lo habían hecho, cada uno a su manera, el racionalismo (idealismo) y el empirismo situándose cada escuela en una de las partes para, desde ahí, asumir o

incluir a la otra. Estas posturas terminaron por conducir, inevitablemente, al dominio o bien de la razón o bien de los hechos. La propuesta es colocarse en la "y" y hacerlo de una determinada manera que eluda la dominación y fije una relación, ¿podríamos calificarla de amorosa?, pues hagámoslo. ¿Significa esto salirse de la historia y colocarse en el ámbito de la utopía? Desde luego no era esa la intención de Zambrano, en absoluto, pues ninguna nación tiene esencia y menos una sola parte de ella como lúcidamente sostenía Nicol al concluir su "Conciencia de España": no queda más que una alternativa: el amor que no se quiebra, ni se desengaña, ni se calla las verdades; la acción tenaz y perseverante. Educación y política. Hacer de España una comunidad", concluía Nicol.[25] En todo caso, lo primero era recuperar el valor de la palabra –¿quizá podríamos decir la expresión?– como alternativa al concepto. Pondríamos así al ser humano no frente al concepto abstracto sino frente a sus palabras como acto definitorio del ser humano que busca la vida, que se busca la vida.

Su padre, maestro él mismo, había apostado más por las palabras que por los hechos, pues decía: "en la confidencia íntima, sobre todo, manifiesta un hombre su espíritu –ideas ocultas, aspiraciones no satisfechas, pasiones dominantes– mucho mejor que en la mayoría de sus actos, en los que pone, seguramente, sino lo que pudiéramos llamar el alma epidérmica: respecto a la tradición, la rutina y el pensar ajeno […]. Mientras que hablando… Y si no, ¿por qué desconfiamos, en general, de los hombres que hablan poco?"[26].

Grassi, aquel discípulo de Heidegger a quien se le ocurrió viajar a Chile en los años cincuenta, dio a conocer una posición semejante en su libro *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, publicado inicialmente en 1986.[27] El capítulo dedicado a Luis Vives bajo el titulo de "El problema de la *ratio vivendi"* adquiere gran importancia aquí pues nos ayuda a situar el tema de la palabra pronunciada, verbalizada, refiriéndose a las cosas "por su nombre" pues es ahí donde el hombre se juega la vida en sentido literal y en todos los sentidos, incluido el pleno sentido de la vida misma. Grassi, el italiano Ernesto Grassi, asegura que el ingenio es la facultad humana que sale al rescate del apuro, encontrando la respuesta adecuada pues la imperiosa necesidad no puede ser eludida. Seguramente, aquel viaje cruzando América le hizo practicar lo que luego habría de ser pensado. *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica* es el título en castellano de la versión alemana de 1974[28], una experiencia que trataba de superar lo muy "decepcionado [que estaba] de los estudios de filosofía en mi país" (p. XI). Discípulo del antihumanista Heidegger, declaraba en 1980 que "La naturaleza y la realidad del Humanismo italiano residen en su nueva concepción del pensamiento filosófico. Contrario y en oposición al escolasticismo logizante y racionalista del tardo Medievo, el Humanismo indaga la naturaleza del hombre en su evolución concreta, patética, ligada a la historia, esto es, en su relevancia histórica"[29]. Así pues, lo relevante era "la naturaleza *histórica* del hombre y que el humanismo se volcó en plantear cómo el filosofar lo es a partir del problema de la palabra" sacándola de una antropología que primaba por encima de todo un concepto abstracto del hombre." Mas si hay palabras que signifiquen es porque hay hechos que deben tener un nombre para ser incorporados a la esfera del ser humano, al ámbito de

[25] NICOL, E., *La vocación humana*, El Colegio de México, 1953 (este texto es de 1947).

[26] MORA GARCÍA, J.L., *Blas J. Zambrano. Artículos, relatos y otros escritos*, Diputación de Badajoz, 1998, p. 234.

[27] Hay traducción española de Manuel Canet con introducción de Emilio Hidalgo Serna, Barcelona, Anthropos, 1993. V. SÁNCHEZ ESPILLAQUE, J., *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, Sevilla, Fénix Editora, 2010.

[28] Tr. de Joaquín Barceló, Barcelona, Anthropos, 2008.

[29] Citado por Jessica Espillaque, *o.c*., p. 97.

sentido que solo el hombre puede proporcionar. Así pues, no es posible correr la coma sin riesgo: palabras no, hechos, tanto como dejarla sin más antes de la negación. Había que superar la contradicción y el enfrentamiento como habían logrado los primeros humanistas italianos a los que siguió Luis Vives.[30] No basta con decir que los hechos son lo contrario de las palabras, o viceversa, que el positivismo es lo opuesto al idealismo. El segundo viaje de Zambrano a América, - el primero fue a Chile como es sabido- cuando habló sobre el realismo español casi nada más llegar a México, a diferencia de Grassi, venía a dar razón no solo del viaje sino de la llegada al encuentro de palabras y cosas (o hechos). Se la jugaba ella en su nuevo estatus, y quería mostrar a sus oyentes que también se la jugaban ellos, que el hombre mismo se la jugaba en recuperar una unidad cuya ruptura había producido un exilio, en realidad todos los exilios.

Lo arriesgado de María Zambrano consistía en ponerle a esa forma de pensamiento, que ella defendía, el calificativo de "español" pues no corrían buenos vientos ni desde España ni desde Europa para afianzar esa propuesta que era, por su parte, honesta, pues de España venía aunque España la hubiera expulsado y a México llegaba, un país nuevo, desconocido para ella aunque seguramente no del todo y al que quería convencer de que en aquella España había dejado algo que merecía la pena recuperar para instaurar unas relaciones del hombre con la realidad, establecidas en términos de amistad y de confianza. Aparte de una lección de historia, era una declaración de amistad pues amable era su propuesta, base del entendimiento entre los pueblos. Es verdad que esto la obligaba a remontarse al último tiempo histórico en que estaba segura había sido así, es decir, al Renacimiento. Ya hemos dicho, también, que esta posición acercaba a Zambrano mucho a Joaquín Xirau y no la alejaba definitivamente de Gaos, de Nicol o de Sánchez Vázquez que pondrían el acento sobre otros autores y temas –muy de Nicol diferenciar y poner en relación el acento y el tema para explicar el proceder de la filosofía– bien próximos a ese mismo tiempo histórico. Gaos sostendría la idea de continuidad histórica y Nicol acentuó la idea de comunidad, mas en ambos esas concepciones estarían, igualmente, por construir pero lo que dejaban dicho es que había base histórica para lograrlo. El marxista humanista Sánchez Vázquez, por su parte, no dudó en recuperar la idea de utopía para hablar del Quijote, contrapuesto a la picaresca y ambos fluctuantes entre dos planos puestos: "la ilusión y la realidad". Bastaría conocer la historia y recuperar lo mejor de ella, en eso es en lo que coinciden todos. Cuando, desde hace años, Ambrosio Velasco, Carmen Rovira y sus discípulos se han propuesto recuperar a Fray Alonso y a Francisco Vitoria desde México tampoco están muy alejados de esta posición. Al igual que los trabajos de Pedro Calafate en Portugal o los trabajos de Kozel en Argentina, etc. etc.

Zambrano y todos los pensadores del exilio conocían el juicio que a Ortega merecía esta cuestión del "realismo". Fue a propósito de "El realismo en pintura"[31] cuando no se le ocurrió otra cosa a Ortega que citar las palabras de quien llama "célebre pintor contemporáneo" cuando éste definía el realismo como "el arte de la pintura [que] consiste en hacer un pimiento que parezca un pimiento" por lo que, desde el punto de vista del contemplador, hablamos de un placer estético, producido por un cuadro como "lo que más

[30] GONZÁLEZ GONZÁLEZ, E., y GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, V., *Una república d electores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*, México, UNAM/Plaza y Valdés/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Investigación, 2007. No es en absoluto casual que Ruben Landa publicara en México (1969) *Luis Vives y nuestro tiempo* y fuera editado por el Instituto que llevaba su nombre.

[31] *O.C.*, I, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983, pp. 565-569. Firmado en junio de 1912.

Según J Fresnillo Núñez (*Concordancia Ortegiana. Concordancia in José Ortega y Gasset opera omnia*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004) el término "realismo" aparece en la obra de Ortega y Gasset en 129 ocasiones.

se parece a una indigestión". Concluía nuestro filósofo este artículo sosteniendo que el "realismo español es una de tantas vagas palabras con que hemos ido tapando en nuestras cabezas los huecos de ideas exactas […]. Porque con la palabra 'realismo' se quiere significar de ordinario carencia de invención y de amor a la forma, de poesía y de reverberaciones sentimentales, que agosta miserablemente la mayor porción de pinturas españolas. Realismo es entonces prosa. Realismo es entonces negación del arte, dígase con todas las letras"[32].

Era, sin duda, una simplificación grave, hecha a propósito de una exposición de pintura que hacía extensible a una amplia y compleja producción estética incluyendo la novela que había tenido una profunda renovación a partir de 1870.

Claro que si Ortega cortó por lo sano considerando al realismo como la estética más cómoda, es decir, aquella en la cual no hay nada que inventar pues… si aquí está el pimiento, aquí el lienzo, la paleta y los pinceles, se cuidó mucho de incluir en ella a Velázquez o a Goya aunque él fuera más bien hijo del impresionismo y del expresionismo. Sobre Velázquez hubo de volver mucho después y con más enjundia.

Decimos que era un simplificación grave porque en absoluto el realismo renuncia a la creación estética, a la *poiesis* que diría Zambrano. Más bien lo contrario: si hablamos de crear nos estamos remitiendo al papel de la imaginación no como "la loca de la casa" que conduce a la irracionalidad sino como la capacidad de profundizar en zonas de la realidad que parecen, a primera vista, planas u opacas, que permite acceder a zonas de verdad, verdad como sentido que es el resultado de poner nombres adecuados a las cosas, lo que no siempre es capaz de hacer la mera observación. María Zambrano llamó a esta facultad el "sueño creador", única facultad capaz superar cualquier forma estrecha de realismo estético.

Es verdad que Ortega modificó aquella postura casi adolescente para madurarla en sus *Meditaciones del Quijote.* No llegó a corregirse a sí mismo pero estuvo cerca. En un epígrafe titulado "las cosas y su sentido" en que formulaba la siguiente afirmación:

> No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el "sentido" que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo.
> Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo.
> Pero ¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? […]
> Nos interesa notar que si la impresión de una cosa nos da su materia, su carne, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura.[33]

Esta posición pudo satisfacer más a Zambrano pero pronto ella tomó su propio camino buscando en otras fuentes del realismo español del XIX, sobre todo en quien veía su Cervantes más próximo, Benito Pérez Galdós, novelista de la historia y novelista de una realidad que necesitaba del arte para ser desentrañada y lo hizo, lógicamente, fijándose no en las novelas más naturalistas sino en una especial que sintetiza mejor que cualquier largo estudio lo que significa el realismo español. Me refiero a *Misericordia*. Casi con seguridad Zambrano ha sido quien mejor ha leído esta novela desde la filosofía[34]. De nuevo la mirada

[32] Ib., p. 568.
[33] ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp 59-60.
[34] MORA GARCÍA, J.L.., "Galdós, la filosofía y los filósofos", en Yolanda Arencibia/Angel Bahamonde (eds),

a la novela, como no dejará de hacerlo a la pintura ni a la música, tratando de indagar en esa especial relación de la "y" a que nos avoca la inevitable relación de palabras y cosas que han de estar presentes aunque nadie parezca haber caído en la cuenta hasta que el escritor lo ve.

Vossler,[35] por las mismas fechas en que lo hace Zambrano, se atrevió con el tema en su esfuerzo por evitar esas mal llamadas interpretaciones que hacen decir al Segismundo de Calderón y Hofmannsthal, ya moribundo y dirigiéndose a su médico: "Dad fe de que fui, aunque nadie me conoció." Precisamente para eso están el teatro o la novela nos dio a entender. Y en ello estaba Zambrano.

Poco después sería Arturo Serrano Plaja, ya citado al inicio, en *El realismo español (ensayo sobre la manera de ser de los españoles)*[36], quien mostrara atinadamente cómo España había creado el arte que reivindicó al hombre interior con anterioridad a la filosofía moderna, tanto en la mística como en novela *El Quijote* y que lo hizo no como principio del ensimismamiento o el autismo sino como principio de la acción.

En esa misma línea está la propia María Zambrano, crítica con los empirismos, sensualismos, materialismos, positivismos o con el estructuralismo, como antes indicábamos, y su propuesta de defender el carácter creador del sueño y la unidad, pero ya no como Ortega con base en el concepto sino en la unidad de poesía y filosofía. Ahí creyó ver la posibilidad de reconstruir la unidad de las cosas referida por Ortega pero haciéndolo mucho más humanamente. Lo hará como con precisas palabras lo caracterizó Guillermo de Torre en un excelente artículo de 1956 titulado "Afirmación y negación de la novela española contemporánea": "… este realismo español, desde sus albores y en sus mejores ejemplos clásicos, no consiste en ninguna preocupación de verismo inerte [como lo había caracterizado el primer Ortega], en ninguna sobreestima del pormenor insignificante, sino en concebir la idealidad poética muy cerca de la realidad, muy sobriamente"[37]. Exactamente esto significaba esta forma de conocer y de estar en el mundo como manera radical de superar el dualismo, al fundir palabras y cosas en una sola realidad dotada de entrañas, es decir, de sentido. La única manera de que las cosas no se vayan de las manos es esta, pero ha de hacerse no mediante el solo dominio de la razón –el concepto– que lo hace desde fuera del proceso, sino incluyendo junto a la razón el acto amoroso de fundirse con la propia historia. Es obvio, pues, que aquí la filosofía y la poética, en cualquiera de sus formas de expresión, incluida la novela, se necesiten pues la razón, por sí sola no alcanza a construir una relación con la realidad de la naturaleza aquí propuesta.

No es casual que María Zambrano, en su búsqueda de ese marco, se volviera hacia la novela *Misericordia* de Benito Pérez Galdós[38] y que en ella encontrara lo que buscaba. No es una novela más, tampoco pertenece a su etapa puramente naturalista pero sí es cervantina, puramente cervantina. Esto era importante porque le ponía en la clave de otro tiempo de frustración de la razón en España. Si en el tiempo anterior no había habido misericordia (la picaresca es justo la expresión de su falta y don Quijote tampoco podía proporcionarla en puridad), en 1938, de nuevo la misericordia era justamente lo que faltaba. Por eso manifesté al comienzo que, cuando Zambrano habla de realismo, lo está haciendo

(coord.), *Galdós en su tiempo*, Santa Cruz de Tenerife, Parlamentos de Cantabria y Canarias, 2006, pp. 71-111; "Unamuno leyó *Casandra* de Galdós", en Chaguaceda, Ana (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. II*, Universidad de Salamanca, 2005, pp. 97-106.

[35] *Algunos caracteres de la cultura española*, Madrid, Austral, 1941.

[36] Buenos Aires, PHAC, 1943.

[37] TORRE, G. de, *o.c.,* p. 264.

[38] Para un estudio de Pérez Galdós en México puede verse SINNINGEN, John, *Benito Pérez Galdós en la prensa mexicana de su tiempo*, UNAM, 2005.

de lo que falta pero dando a entender explícitamente que se echa en falta, porque alguna vez lo hubo. Ambas experiencias encuentran su realización en la historia.

Y de la historia partió para explicar en México por qué era importante considerar aquel viejo "realismo español", el del primer Renacimiento, el del humanismo de Vives, el de aquellos heterodoxos que era preciso rescatar de las páginas del que llama "historiador católico", es decir, de Marcelino Menéndez Pelayo quien habría escrito una "visión poética" de España y en verdad así puede entenderse pues de heterodoxos escribió y no de heterodoxias lo que hubiera supuesto una historia teológica o filosófica. Nos aportó la clave humana y le perdió la dimensión apologética porque les supuso la expulsión… Pero, recuperándoles o entendiéndoles, "sería desentrañar la vida española" y hacerlo como "acción y no solo como estudio teórico", es decir, implicándose con ellos, entrañándose con ellos como diría la propia Zambrano[39].

Sobre María Zambrano y sus lecturas de Galdós ya publiqué un largo texto y a él me remito[40] para un estudio detallado de esta especial relación, nada habitual en el mundo de la filosofía. Baste recordar ahora algunas de las ideas defendidas entonces: 1. Si nos referimos a circunstancias históricas, podríamos recordar que Pérez Galdós y María Zambrano fueron hijos, ambos, de una ilusión, de su fracaso y, finalmente, de cómo sacar a flote –de nuevo una metáfora marina– una esperanza; 2. María Zambrano encontró en Galdós a alguien que sabía mirar hacia atrás y no sólo con ojos curiosos, ni atento sólo a los hechos –pues éstos son los efectos y no las causas nos dirá– sino con el deseo de hacer coincidir la historia con la conciencia de la misma; 3. Para esta misión –ésta y no otra es la palabra– no bastan ni la historia positiva ni la filosofía tal como se ha cultivado. Para María Zambrano, no basta tampoco la novela aunque este género sea imprescindible para el diagnóstico. Galdós sí se queda aquí y ahí radicaría la diferencia entre ambos, entre el novelista y la pensadora. 4. Llegados aquí es obligado deducir que la influencia más interesante que María Zambrano recibe de Galdós está, precisamente, en lo que denomina "realismo español": "tan nombrado y trillado como poco conocido –nos dice–, "realismo español", del que con tanta frecuencia se habla como de algo evidente que con sólo nombrarlo bastara, como si a alguien que se interesara de veras por el misterio de la vida de una persona se le pretendiera satisfacer contestándole: se llama fulano de tal. Y así, para explicar los misterios de nuestro arte más excelso, se emplea el término "realismo español", añadiéndole a veces un adjetivo como "extremado", "sangriento" y hasta "bárbaro". Y continúa:

> Para poder precisar en qué consiste este género de saber, habría que revisar los géneros esenciales del saber desde sus orígenes en Grecia, por una parte, y, por otra ,descubrir las raíces de la actual crisis del saber filosófico, o más exactamente racional, de su insuficiencia y agotamiento, para volverse a descubrir este otro saber donde la razón racionalista lo mantuvo confinado, sin haberle podido impedir, sin embargo, que irradiara desde sus escondrijos en los más insospechados lugares [...] ...se hace preciso marcar que la ciencia que en las novelas de Galdós aparece, el profundo saber de las cosas de España que en ellas se encierra, sólo quedará ampliamente reconocido y, por tanto, asimilado, cuando ese género de saber haya alcanzado validez y nombre, es decir, objetividad plena. […] Será la actuación continua y humilde de una razón que no ha comenzado por nombrarse a sí misma, por establecerse; de una razón o manera de conocimiento

[39] ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, Madrid, Horas y HORAS, 2011, p. 85 (el libro fue escrito a comienzos de los años 50)

[40] MORA GARCÍA, J.L., "Un nombre de mujer: *Misericordia*. Galdós en la inspiración zambraniana", en VV.AA., *María Zambrano. Raíces de la cultura española*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2004, pp. 119-146.

> que se ha extendido humildemente por seres y cosas, sin delimitarse previamente a sí propia; que ha actuado sin definirse ni separarse, mezclándose, inclusive, con la razón al uso, con su enemiga y dominadora razón racionalista. Pero es que una de las características de tal género de razón sería el no tomar represalias contra lo que la domina, el no tomar represalias más que en el terreno de la creación, rebasando, superando –jamás rebatiendo ni disputando–. Razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa[41].

En ocasiones he llamado a este saber, saber de acompañamiento, respetuoso con las cosas, fundamental en la vida cotidiana, problemático por su capacidad limitada en la ordenación de la historia. Ahí radicaría nuestro vitalismo y también nuestra débil institucionalización. En fin, necesitaría más explicación pero esta alternativa al racionalismo moderno, hecho de una tradición española que se remontaría a *El libro del buen amor*, *La Celestina* o *El Quijote* parte del pensamiento del barroco hasta llegar a las propuestas de Larra y la articulación entre la renovación estética propuesta por Galdós, la llamada literatura filosófica o sentenciosa según la denominación de Clarín, y la recepción del positivismo filosófico en lo que se llamó krausopositivismo, así como en la recepción del neokantismo tal como en su crítica literaria lo desarrolló Manuel de la Revilla. Después de ellos la razón unamuniana que se expresa en novelas, poesía y ensayos es heredera de esta tradición (aunque no sólo); lo mismo dígase de la razón vital orteguiana (y su queja de que se entendiera como literatura lo que era filosofía) y, por supuesto, la razón poética zambraniana. Creo que es una alternativa epistemológica en la línea de lo señalado por Bajtin: "cuando la novela se convierte en género dominante, la teoría del conocimiento se convierte en la principal disciplina filosófica"; y, no menos, una alternativa moral en el sentido de que no pretende violentar la realidad sino eliminar las apariencias que amodorran la conciencia como sucede con el protagonista de *El caballero encantado* quien es sometido a un baño de la realidad para que se libere de los falsos encantamientos. María Zambrano nos puso al frente de *El sueño creador* estas palabras de su padre que son fundamentales para entender esto: "No se cree lo mismo la verdad que la mentira".

De estas cosas habló Zambrano en México tal como están recogidas en la edición de sus conferencias. Contamos con la excelente edición de Mercedes Gómez Blesa[42] por más que haya caído en la trampa de la interpretación de Ana Bundgaard que sostiene que la filosofía de Zambrano definiría a España "no históricamente, sino como una esencia con estatuto ontológico"; y la nación como "un ente metafísico con una estructura ontológica propia que permanece incólume a lo largo de su historia"[43]. Si así hubiera sido no podría hablarse del fracaso pues las estructuras metafísicas no fracasan, lo hacen las sociedades que tienen su asentamiento en la historia. Decíamos al comienzo que cuando en México planteó este tema en breves páginas: "El realismo español" (pp. 125-134), "El realismo español como origen de una forma de conocimiento" (pp. 135-141) y "Materialismo español" (pp. 142-145) lo hizo para recuperar una "forma de conocimiento" que España había probado en tiempo pasado y que habría olvidado. Justamente del olvido habría surgido el fracaso. Las circunstancias hacían necesaria esa recuperación, sin remisión a ninguna esencia, justo

[41] ZAMBRANO, M., "Misericordia", *Los intelectuales...*, *o.c.*, p. 231-232. También en *La España de Galdós*, *o.c.*, nota 4, pp. 115-17.

[42] ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, ed. de Mercedes Gómez Blesa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

[43] *Ib.*, p. 30. Se refiere a un artículo de Ana Bundgaard titulado "El binomio España-Europa en el pensamiento de Zambrano, Ferrater Mora y Ortega y Gasset", en Revilla, C., *Claves de la Razón Poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo,* Madrid, Trotta, 1998.

cuando apoyaba su propuesta en la crítica a la razón tal como Europa venía cultivándola desde el siglo XVII tras sentencia a Giordano Bruno.

Cuando leyó la *historia* de esta *heroína* galdosiana, la mendiga *Benigna o Benina*, comprendió que el esfuerzo de esta inventando una *historia* que le sirviera de coartada para salvar a su dueña, mientras pedía limosna a escondidas en la iglesia de San Sebastián era la clave para comprender lo que le había pasado a ella misma y a otros, ahora exiliados. No era la interpretación lógica del discurso filosófico sino el revés de la realidad mostrado por la novela lo que dejaba ver la verdadera realidad, aquel punto en que la vida es lo verdaderamente importante, vida individual y vida social que se agarra a la búsqueda de su propio sentido y que viene a residir más en la compasión que en la razón. El llamado "realismo español" vendría a ser no el método de pintar un pimiento tal como es, sino la acción de la voluntad que contra toda lógica se implica en las circunstancias de la vida. Por decirlo de otra manera: es una inversión de las tradicionales relaciones de lo ideal y lo real por la cual se dota de realidad al ideal que surge del fondo de la imaginación pues, ¿cuántas cosas se tuvieron por mentira y luego salieron verdades? Antes que inventaran el telégrafo, ¿quién hubiera creído que se hablaría con las Américas del Nuevo Mundo como hablamos de balcón con el vecino de enfrente?"[44], sobre la base de que –como había dicho antes– "Dios me ha puesto en el mundo para que viva, y no para que me deje morir de hambre"[45].

Cuando hablamos del hambre, es decir, de la vida, lo hacemos de la fragilidad, inevitablemente es así porque la vida está sometida a la finitud mientras que el concepto se refugia en la infinitud, por ejemplo, no es lo mismo referirse a la vida de cada uno de nosotros que hablar de la vida como concepto o hablar del hombre de carne y hueso que hacerlo de la humanidad. La fragilidad de esta forma de conocimiento se asienta en que no elude la radical fragilidad de lo individual, no en que se asiente en cualquier forma de irracionalidad o apueste por eludir las leyes de la lógica, sencillamente en que, como dirá Zambrano en más de una ocasión, el principio de no contradicción se debilita cuando valoramos el devenir de las cosas en el tiempo. Inevitablemente, pues, este realismo deviene en materialismo, en la convivencia con las cosas y así se hace posible ver más de cerca la mentira de los ideales hueros que se atrincheran tras las ideas como denunció en el artículo "Materialismo español" publicado en *La Vanguardia* (1938) a propósito del papel de las grandes potencias en la guerra española, ya mencionado. En la parte de la conferencia pronunciada en México y que lleva el mismo título el contenido se ha suavizado mucho y se limita a referirse al aprecio sentido por las cosas, sencillamente las cosas y la naturaleza.

¿Qué limitaciones tiene esta forma de pensamiento, qué potencialidades posee? Algunas muestras hemos tenido ya en la historia de la segunda mitad del XX que podemos ya valorar y aun nos quedarían otras reflexiones sobre la distancia de esta forma de conocimiento con el racionalismo centroeuropeo y el empirismo británico. Habría que proceder plano a plano.

Ortega quien, más allá del primer exabrupto, ya se había dado cuenta de estas diferencias trató de reconducirlas a través de los conceptos de razón vital y razón histórica; María Zambrano lo desarrolla a través del concepto con que identificamos su pensamiento: la razón poética que desarrolló en el libro gemelo escrito aquí en Morelia repasando la historia de la filosofía occidental.

[44] PÉREZ GALDÓS, B., *Misericordia*, *O.C.*, Madrid, Aguilar, 1970, p. 1903.
[45] *Ib.*, p. 1886.

Hace unos años la argentina Gabriela Maturo, fundadora del Centro de Estudios Latinoamericanos, escribió un interesante libro titulado *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana*[46]. Es un libro complejo, muy denso que incorpora reflexiones de muy distinta naturaleza y que no estoy seguro que todas puedan ser incorporadas sin debate previo y algunas precisiones pero la propuesta global del libro merece tenerse en gran consideración. Con esta reflexión tomada del mismo, deseo terminar mis palabras pues parece continuar para nuestro tiempo la que hizo Zambrano por estas tierras hace ya 75 años:

> En nombre de una pretendida universalidad científica, insostenible al examen de lúcidos pensadores que vienen señalando su relativismo y limitaciones, han sido fijadas ciertas nociones reductivas sobre el hombre, la cultura, el lenguaje y las artes, que entran en abrupto contraste con el legado sapiencial de distintas culturas, incluida la occidental, de rica y plural formación. El Occidente que privilegió en los últimos tiempos una *ratio* científica, objetivante, y un impulso nihilista que sobrepasa sus propios límites, ha desarrollado, también, una tradición humanística que se expresa en la voz de pensadores europeos y americanos. Desde la Argentina –decía esta colega– nos hemos ocupado de relevar esa corriente. Hemos buscado dentro y fuera de esa tradición, los elementos antiguos y modernos que nos permitieran revitalizar las humanidades a partir de conceptos renovados del hombre, la cultura y el lenguaje. Tal actitud libre y responsablemente asumida tiene su precio si se piensa que las ideas, en el mundo actual son, en gran medida instrumentos al servicio de los centros de poder y no expresión del libre intercambio humano. Los ámbitos universitarios no escapan a esa tendencia, razón por la cual defendemos enfáticamente la necesidad de recuperarlos para la nación y la libre expresión del pensamiento[47].

[46] Buenos Aires, Biblos, 2004. El título que recuerda los versos de Adolfo Sánchez Vázquez, reunidos en *El pulso ardiente* que fueron publicados justo cuando llegaba a México, se basa en la frase del ítalo-polaco-francés Apollinaire: "Son tiempos de razón ardiente".

[47] *Ib.*, p. 74.

La libertad de conciencia en J. M. Blanco White: para una crítica a las Cortes de Cádiz

Freedom of thought in J. M. Blanco White:
towards a critique of the "Cortes de Cádiz"

Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ

Universidad Autónoma de Madrid

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.024

Recibido: 08/03/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Con la referencia axial de *Cartas de España*, este artículo aborda la evolución del concepto de libertad de conciencia en José María Blanco White, desde su obra juvenil en el *Semanario Patriótico* o en el periódico *El Español*, hasta obras de madurez como *España* o *Autobiografía*. De forma específica, se pone de manifiesto su comprensión de la libertad de conciencia, en el marco de la cuestión religiosa, en la medida que presenta una serie de implicaciones jurídico-políticas que poseen un particular interés para la actualidad en relación a la reflexión sobre el proceso histórico de juridización en España, tanto de la libertad religiosa como de la propia libertad de conciencia.

Palabras clave: libertad de conciencia, España, problema religioso, convivencia.

Abstract:

With *Letters from Spain* as the pivotal reference, this article approaches José María Blanco White's evolution of the concept of freedom of thought. We also demonstrate this evolution, starting from his earlier works published in *Semanario Patriótico* and the journal *El Español*, through his mature works such as *Spain* and *Autobiography*. Specifically presented is his understanding of the problem of freedom of thought under religion, in a form that presents a series of legal and political implications. Today these implications are especially compelling in light of the reflections on the historical process of configuring the Spanish legal system, as well as the relation between freedom of religion and freedom of thought.

Keywords: freedom of thought, Spain, religious problem, coexistence.

"*La dificultad no está en imaginar las alas, sino en moverlas*"
J. M BLANCO WHITE

"El siglo XIX presencia *el 'clímax' de la cuestión religiosa como punto neurálgico de las escisiones de la sociedad española*"
G. PUENTE OJEA

I- Presentación

El presente artículo analiza la obra de José María Blanco White, titulada *Cartas de España*[1]. De amplio espectro imagológico[2], esta obra posee múltiples elementos que muestran un poderoso atractivo para su estudio. Con el fin de convertir en más abarcable nuestro propósito, este estudio se centra en el análisis y el tratamiento que realiza Blanco White sobre el concepto de *libertad de conciencia* en esta obra y en la evaluación de la evolución temporal de su concepción en otras obras del intelectual sevillano, tanto precedentes (en el *Semanario Patriótico* o en el periódico *El Español*, como *Cartas de Juan Sintierra*), como posteriores (*España* o *Autobiografía*).

[1] *Letters from Spain*. By Leucadio Doblado, London, Printed for Henry Colburn & Co., 1822. Todas las referencias se harán a la siguiente edición: Alianza Editorial, Madrid, 1972, con la traducción de Antonio Garnica.

[2] Comparable, en este sentido, a las grandes obras de los viajeros ingleses por la España de los siglos XVIII y XIX. Para una ilustrada e ilustrativa panorámica de todos esos viajeros, véase, al respecto, la obra de Ian ROBERTSON *Los curiosos impertinentes. Viajeros ingleses por España desde la accesión de Carlos III hasta 1855.* (Antología), Barcelona, Serbal-CSIC, 1988. Vid., también, ALBERICH, José "Las Cartas de España de Blanco White y los viajeros ingleses de la época" en *Revista histórica, literaria y artística*, tomo 76, nº 231, 1993, pp. 105-126.

Efectivamente, muchos son los elementos que hacen de la obra de José María Blanco Crespo (1775-1841) digna de un atractivo permanente. Por ejemplo, el mismo seguimiento del interés y del valor concedido al conjunto de su obra en nuestro país[3], presenta ya de por sí un jugoso análisis tanto del tratamiento que se ha hecho en España de determinadas ideas, conducidas a la elección entre el exilio o la muerte, como del carácter de nuestro mundo oficial y académico que, como señaló Juan Goytisolo, propicia "el encubrimiento del pasado conflictivo o molesto"[4]. Tampoco resulta nada desdeñable el interés que posee su posición ante la independencia de las colonias americanas[5], la implicación sobre las

[3] Este valor e interés encontró, en el original de 1954 titulado *Liberales y románticos* de Vicente Lloréns, su germen más reciente. (LLORÉNS, V. *Liberales y románticos*, Madrid, Castalia, 1979, 3ª Ed. Una amplia muestra del libro puede consultarse en: http://books.google.es/books?id=TOPRlpA55JsC&printsec=frontcover&dq=vicente+llorens+liberales+y+rom%C3%A1nticos&cd=1#v=onepage&q=vicente%20llorens%20liberales%20y%20rom%C3%A1nticos&f=false).
La década de 1970, traería la *Antología de obras en español de Blanco White*, en edición de Vicente Lloréns, Barcelona, Labor, 1971; otra selección de su obra en inglés, en edición de Juan GOYTISOLO, *Obra inglesa*, Buenos Aires, Seix Barral, 1972; la traducción de *Cartas de España* que usamos, o la de *Autobiografía de Blanco White*, con traducción de Antonio GARNICA.

Si se tuviera que hacer una panorámica de la bibliografía básica sobre Blanco White, después de estas fechas, no deberían faltar apreciables monografías como la de MURPHY, Martin *Blanco White, self-banished Spaniard*, London, Yale University Press, 1989; la de PONS André *Blanco White et la crise du monde hispanique (1808-1814),* Lille, Université III, 1990, 3 vol., (la edición española de esta magna obra posee dos partes PONS, *Blanco White y España*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII de la Universidad de Oviedo, 2002 y PONS, *Blanco White y América*, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII de la Universidad de Oviedo, 2006); o, la de MORENO ALONSO, Manuel *Blanco White, la obsesión por España*, Sevilla, Alfar, 1998. Precisamente, esta editorial de la ciudad natal de nuestro autor, realiza una importante difusión de la obra de y sobre Blanco White, desde su fundación en 1982.

Para una síntesis de la "crítica" española a Blanco White, hasta la década de los 70, vid., MORENO ALONSO, op. cit. pp. 648-658.

[4] "Un escritor marginado: Blanco White y la desmemoria española", junio de 2001. Se puede leer en: http://www.webislam.com/numeros/2001/05-01/escritormarginado.htm También se encuentra en SUBIRATS, Eduardo *José María Blanco White: critica y exilio*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 19-24. Una extensa muestra de esta obra puede encontrarse en: http://books.google.es/books?id=09driVqp9JoC&printsec=frontcover&dq=subirats+cr%C3%ADtica+y+exilio&cd=1# . Vid, en este mismo sentido, su "Presentación crítica" en *Obra inglesa de D. José María Blanco White*, Buenos Aires, Seix Barral, 1972, pp. 1-98, o la "Introducción" de SUBIRATS, E. *op. cit*. pp. 7-18.

Las palabras que dedica Marcelino MENÉNDEZ PELAYO a Blanco White en su *Historia de los heterodoxos*, Madrid, BAC, Tomo II, pp. 910 y ss., junto con los textos citados de Juan GOYTISOLO, constituyen, en todo caso, dos polos opuestos de una misma obcecación ideológica. Si el *martillo de herejes* ("el montañés" lo llama Goytisolo) posee en su haber una vasta erudición que le lleva a reconocer la desgarrada sinceridad de Blanco en su autobiografía y su magistral e inigualado costumbrismo de *Cartas de España*, el *exiliado en Marrakech* presenta una pasión reivindicativa, modulada por una sinceridad final que le lleva a reconocer que "al hablar de Blanco White no he cesado de hablar de mí mismo" ("Presentación crítica" p. 98). No obstante, ¿para qué una erudición nublada por el celo católico de la España tridentina que sólo produce, en cuánto tal, juicios torticeros y maledicientes? ¿Para qué una pasión obnubilada por la lucha contra los grillos discursivos de una España mitológica? Sin pretender su equiparación –es superior la reivindicación a la desfiguración-, ¿acaso no acallan, ambos, la voz de Blanco White? Al modo fichteano-hegeliano, María Teresa DE ORY ARRIAGA, señalaba "Si la tesis son ciento cincuenta años de prohibición, la antítesis sería la devota exaltación de Blanco por sus recientes traductores y presentadores. La síntesis, que juzgamos indispensable, aún no ha sido alcanzada" ("Introducción" BLANCO WHITE, J. M. *España*, Sevilla, Alfar, 1982, p. 9). Como se describió en la nota 4, la bibliografía producida después de esa fecha, da cuerpo a esa *síntesis* añorada por De Ory Arriaga.

[5] Vid. FERNÁNDEZ, James D. "Los matices americanos de Blanco White" en SUBIRATS, E. *op. cit*. pp. 117-126; BRAUCHY, José Gabriel "La independencia americana: ruptura y continuidad" en SUBIRATS, E. op. cit., pp.127-138; y, BREÑA, Roberto "José María Blanco White y la Independencia de América: ¿Una postura pro-americana?", en *Revista electrónica de Historia Constitucional*, nº 3, 2002; puede leerse en: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=266508&orden=49097&info=link. La principal monografía sobre el tema es: PONS, André *Blanco White y América*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII de la Universidad de Oviedo, 2006.

formas de convivencia futura y el juicio que mantiene sobre las Cortes y la Constitución de Cádiz de 1812[6], su análisis y crítica a la intolerancia religiosa[7], su idea de España[8], su itinerario religioso[9] y, sin duda, su obra literaria, histórica o epistolar[10].

No obstante, su comprensión de la libertad de conciencia, en el marco de la cuestión religiosa, presenta una serie de implicaciones jurídico-políticas que poseen un particular interés para la actualidad en relación a la reflexión sobre el proceso histórico de juridización en España, tanto de la libertad religiosa como de la propia libertad de conciencia. La cuestión es la siguiente: Blanco White aboga con toda claridad por una libertad de conciencia entendida como libertad de pensamiento y como crítica frente a toda imposición dogmática, autoritaria e intolerante; pero, ¿cuáles son las implicaciones político-jurídicas de esa libertad de conciencia? ¿Se sitúa Blanco White en el debate entre "libertad religiosa sí / libertad religiosa no", que se abre a partir del artículo 12 de la Constitución de Cádiz o, en cambio, lo trasciende y pretende soslayar la *cuestión religiosa* circunscribiendo la libertad religiosa o libertad de cultos en un mero subconjunto de la libertad de conciencia, separando nítidamente la Iglesia de las instituciones políticas y defendiendo la igualdad de todos ante la ley sin establecer privilegios por motivos de fe? Es más, ¿cabe distinguir en Blanco White una concepción ideal en este sentido, de una posición de facto en relación al desarrollo de los trabajos y disputas de los constituyentes de Cádiz?

Sin duda, la cumplida respuesta a estos interrogantes requeriría un estudio detenido y por extenso de la obra de Blanco White, estudio que excede el ámbito de este artículo. El valor, por tanto, de estas meras notas historiográficas, residirá pues en clarificar la pretensión de plantear la pertinencia de estos interrogantes y dibujar las líneas básicas (que no maestras) de una posible respuesta.

II- Para su biografía

Entre las principales fuentes primarias para la construcción de la biografía de Blanco White se encuentra, en primer lugar, la carta tercera de *Cartas de España*[11], junto con la *Autobiografía de Blanco White* (1832)[12] y algunas cartas a su hermano Fernando y a amigos[13]. Tal vez, la principal biblioteca a la hora de consultar la obra y la correspondencia

[6] Por ejemplo, BLANCO WHITE, J. M. *Cartas de Juan Sintierra*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1990.

[7] Por ejemplo, BLANCO WHITE, J. M. *Ensayos sobre la intolerancia*, Sevilla, Caja San Fernando, 2001; y las propias *Cartas de España*.

[8] Por ejemplo, BLANCO WHITE, J. M. *España*, Sevilla, Alfar, 1982. Estudio introductorio de Mª. T. DE ORY ARRIAGA.

[9] Vid. BLANCO WHITE la carta III de *Cartas de España*, op. cit. pp. 75-122; y *Autobiografía*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1975.

[10] Vid., BLANCO WHITE, J. M. *Antología*, Barcelona, Labor, 1971: para poesía, pp. 75-112; para crítica literaria, pp. 159-220; para prosa, pp. 275-310; para cartas a familiares y amigos, pp. 311-357.

[11] Esta carta tercera fue escrita la primera, en 1818, en lo que, en principio pretendió ser una autobiografía religiosa autónoma que, como señala Lloréns en su "Introducción" a la edición de Alianza (p. 17), "con modificaciones posteriores vino a convertirse en la tercera de las *Cartas de España*". Su título original fue: *Examination of Blanco by White*.

[12] Con la traducción de Antonio GARNICA Sevilla, Universidad de Sevilla, 1975, pp. 231. En su versión digitalizada puede revisarse a través de:
http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01383820855804615088680/index.htm. Una traducción parcial la encontramos en Juan GOYTISOLO, "Autobiografía. Vida del Rev. José Blanco White escrita por él mismo" en *Obra inglesa*, Buenos Aires, Seix Barral, 1972, Caps. I y II, pp. 101-178.

[13] Vid., por ejemplo, BLANCO WHITE, J. M. *Antología de obras en español*, Barcelona, Labor, 1971, pp. 311-357.

de Blanco White, sea la Biblioteca de la Universidad de Princeton[14]. La primera biografía de enjundia sobre nuestro autor se realizó en 1920 por Mario Méndez Bejarano, *Vida y obras de D. José María Blanco y Crespo (Blanco White)*, Madrid, Tip. de la Revista Archivos, Biblioteca y Museos[15]. Entre las más recientes y completas caben destacar las dos siguientes: de Fernando Durán *José María Blanco White o la conciencia errante*, Sevilla, Fundación J. M. Lara, 2005 y, de Antonio Rafael Ríos Santos *Vida de Blanco White*, Sevilla, Los Papeles del Sitio, D.L., 2009[16]. Dos introducciones clásicas a su itinerario vital e intelectual se encuentra en "Introducción" de Vicente Lloréns en *Antología*, Barcelona, Labor, 1971, pp. 7-49; y, de Juan Goytisolo "Presentación crítica" en *Obra inglesa*, Buenos Aires, Seix Barral, 1972, pp. 1-98[17]. Además, en la edición que utilizamos de las *Cartas de España*, podemos encontrar una sucinta tabla cronológica sobre la vida y las obras del autor, junto a acontecimientos literarios, artísticos, culturales e históricos (pp. 383-392).

Para un dibujo de los principales tópicos sobre su vida, se remite a las siguientes direcciones web: http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Mar%C3%ADa_Blanco_White, con la información extraída de VV. AA. *Diccionario biográfico del trienio liberal*, Madrid, Ed. El Museo Universal, 1991; y, http://clubrepublicano.org/BlancoWhite.htm, que contiene unas breves notas biográficas de marcado cariz político.

III- A la búsqueda de la libertad de conciencia

Cartas de España

Cartas de España, objeto primero de este análisis, es sin duda, la obra más leída y comentada de Blanco White. Compuesta de dos prefacios, trece cartas, un apéndice a las cartas tercera y séptima y once notas del autor, la obra es escrita a petición del poeta escocés Thomas Campbell (1777-1844), editor de *The New Monthly Magazine*, en una carta remitida a Blanco el 11 de febrero de 1821[18]. Desde su exilio inglés, el período que narra el

[14] Firestone Library, Special Collections: *Blanco White Family Collection* (C0075). Todo cuanto alberga esta Universidad sobre Blanco White, es gracias a la gestión de Vicente Lloréns ante la familia del intelectual sevillano.

[15] De ella señala LLORÉNS: "Libro perfectamente desorganizado, del que podría decirse lo que Menéndez Pelayo dijo de otro de Amador de los Ríos: tan inútil como indispensable. Su valor se reduce casi exclusivamente a los abundantes textos españoles de Blanco que dio a conocer por primera vez; pero aun éstos los reprodujo malamente y a la buena de Dios" en "Bibliografía" (1971) *José María Blanco White. Antología*, Barcelona, Labor, p. 66. MORENO ALONSO, o. p. p. 656-657, señala este juicio como injusto y, tras reproducirlo, añade: "Inútil es decir que, desde entonces, este juicio es cacareado con frecuencia".

[16] Esta biografía es el resultado de una tetralogía sobre la vida y la obra de Blanco White. Para valorar la trayectoria investigadora de este sacerdote sevillano, puede consultarse la siguiente dirección web: http://blancowhite-rios.com/htm/obras.htm. Los títulos que componen la tetralogía son los siguientes: *Su formación en el siglo XVIII: inicios teológicos e intelectuales de Blanco White*, 2001; *Sus cambios en el siglo XIX hasta el exilio: Blanco White al inicio del siglo XIX hasta exiliarse (23-Feb.- 1810)*, 2004; *Del exilio a volver, diplomado, a Oxford: vida de Blanco White III*, 2005; *Vida de Blanco White IV: del "amado Oriel" al ansiado sepulcro, oct. 1826 - mayo 1841*), 2006. Para una cronología de Blanco White puede consultarse la obra de RÍOS SANTOS, A. R. *Cronología básica de Blanco White y entorno*, 2006, en: http://blancowhite-rios.com/pdf/cronologia.pdf .

[17] Otra edición de este famoso texto se encuentra en: "Presentación crítica de J. M. Blanco White" *Obra inglesa de Blanco White*, Madrid, Alfaguara Bolsillo, 1999, pp. 15-141.

[18] En realidad, señala MORENO ALONSO op. cit. pp. 136-137, "se trataba de un viejo proyecto, que Blanco había comenzado años atrás por sugerencia de Lady Holland […]. La redacción en aquellos momentos fue decidida por el interés extraordinario surgido entonces en Inglaterra ante los acontecimientos políticos de España

autor comprende la década entre 1798 y 1808, desde sus veintitrés a sus treinta y tres años, narración que atribuye a Leucadio Doblado, pseudónimo que utiliza como juego de sus propios apellidos[19].

Desde el prefacio a la primera edición, Blanco White, deja clara su intención de abordar en esta obra las causas profundas de la situación política en España, con implícita referencia a la Constitución de 1812.

> Desde el momento en que la persona que se oculta con ese seudónimo abandonó su hermoso país a consecuencia de la intolerancia religiosa que amargó su vida –país que, aunque en estos momentos alardea de una *constitución libre*, todavía sigue privando a sus hijos del derecho de adorar a Dios según la propia conciencia[20] […].
> Sin embargo, ni el enojo ni el resentimiento son la causa de que el autor se haya detenido tan amplía y apasionadamente en la penosa y desagradable descripción del fanatismo español. España 'con todos sus defectos', es y seguirá siendo el objeto de su amor. Pero, puesto que ninguno de los que viven en su territorio puede atreverse a poner al descubierto el cáncer que, alimentado por la religión, corroe las mismas raíces de sus progresos políticos. (p. 36)

De vuelta de la euforia con la que la revolución española de 1820 es acogida en Inglaterra –y en toda Europa-, Blanco White desarrolla una gran sensibilidad histórica y mira hacia el artículo 12 de la Constitución de Cádiz en el que se dice: "La Nación española profesa la religión católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra"[21]. Aunque en esta obra no se dedique a desentrañar la génesis de ese artículo, ni a describir la cocina en la que fue urdido, considera que para valorar los "progresos políticos" recientes en España, hay que analizar las raíces que los corroe, un cáncer "alimentado" por la intolerancia religiosa. En varias ocasiones señalará que:

> Ciertamente, no conocerá España el que no tenga idea de las poderosas fuerzas morales que influyen en este país. (III, p. 85)
> La religión, o mejor dicho, la superstición[22], está tan íntimamente unida a la vida española, tanto pública como privada, que temo cansarle con mi continua referencia a ella. (I, p. 42)

Y precisa Blanco:

> Pero si quiere usted conocer a fondo el carácter nacional de mi país, tiene también que conocer a fondo el carácter de la religión nacional[23]. La influencia de la religión en España no conoce límites y divide a los españoles en dos grupos: fanáticos o hipócritas. (ibídem.)

que siguieron al Pronunciamiento de Riego". Efectivamente, un año antes se ha producido la primera revuelta liberal, en toda Europa, contra la Santa Alianza y, España, fue objeto de particular interés y atención. Nadie más indicado que un español, pues, con la perspectiva añadida que da once años de exilio, para hablar de España, -debió pensar, acertadamente, Campbell-.

[19] Vid., por ejemplo, el "Prefacio a la segunda edición" p. 37.

[20] Se apunta así, a la libertad de conciencia, como antídoto para la superstición y el fanatismo.

[21] Ya el encabezamiento de la propia Constitución, que no cita Blanco, decía así: "En nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Autor y Supremo legislador de la Sociedad…".

[22] Con esta aclaración, evita el autor tanto todo posible reproche de antirreligioso, como toda posible acusación de identificar "la esencia de España" con la Religión Católica.

[23] "Religión nacional" es para Blanco nada más que una constatación sociológica.

Estos *dos grupos* -huelga decirlo, pues la elección de los epítetos deja fuera toda duda-, son ajenos al planteamiento de Blanco White: ultramontanos, por un lado, y los antiguos amigos liberales de la Junta Central, por otro. A ambos volveremos al revisar sus obras precedentes sobre el tema religioso. El hecho es que, Blanco, escribe las *Cartas de España* con la intención última de describir las múltiples formas del fanatismo y de la intolerancia religiosa como clave para entender qué es España y mostrar lo pernicioso de la alianza tradicional entre el Trono y el Altar[24].

Inspirado en *Letters from England* de Robert Southey (1807), en la tradición de *Letters persanes* (1721) de Montesquieu, *Cartas marruecas* (1789) de Cadalso, *Cartas filosóficas* (1734) de Voltaire, o *Cartas eruditas y curiosas* (1740) de su maestro Feijoo, y ajeno por completo al procedimiento habitual de la literatura de viajes, *Cartas de España* posee una estructura básica autobiográfica, bajo la que discurren diversos análisis sociológicos, antropológicos e históricos. Estos análisis y/o narraciones van desde la descripción de la estructura socio-política del país en las cartas primera y segunda, de donde concluye que:

> …estamos más que degradados, nos encontramos corrompidos por aquello mismo que debería servirnos para alimentar y promover las virtudes sociales. Nuestros corruptores, nuestros mortales enemigos son la religión y el gobierno"(II, p. 74);

al análisis detenido del valor de la religión en el sometimiento de la libertad de conciencia, en las cartas tercera, quinta y sexta, en referencia a múltiples pasajes familiares (III, pp. 80-84), de valoración de la Compañía de Jesús (III, pp. 91-98, junto con el apéndice de las cartas tercera y séptima, pp. 321-333), de la historia cultural y académica de la España del momento (III, pp. 98-122), o de diversas tradiciones supersticiosas (V, pp. 145-148; VI, pp. 160-164), en relación a la fiebre amarilla de 1800. El resto de la obra se ocupa del valor de las festividades en la composición del carácter nacional (cartas cuarta, dedicada a los toros, y carta novena); al análisis tanto de las órdenes religiosas (carta séptima), como del trasfondo psico-social de los monasterios y conventos de monjas (carta octava); a la descripción de la Corte de Carlos III y Carlos IV, en los que se centra en Godoy, Floridablanca y Jovellanos (carta décima) o en los "pretendientes" a cortesanos (carta undécima); y, por último, en las dos últimas cartas, Blanco nos narra de forma precisa, la agitación producida por la actitud de las tropas francesas: el motín de Aranjuez (XII, p. 295), que frustró el plan de fuga de la familia real, y el levantamiento del 2 de mayo, que "no surgió a consecuencia de un plan preparado por los españoles, sino que, por el contrario, fue provocado por Murat[25]" (XII, p. 299).

Obras precedentes

Si *Cartas de España* supone el momento en el que la perspectiva sobre la libertad de conciencia se hace narrativa y, por momentos, descriptiva, con la intención de mostrar en toda su viveza el fanatismo de la Iglesia católica y de la Inquisición y las funestas implicaciones socio-políticas, psicológicas e históricas que su desprecio traía sobre el pueblo español, las preguntas que caben plantearnos, tras este breve repaso por su

[24] Las pruebas de esta alianza las remite Blanco, incluso, tanto al refranero popular ("Al Rey, en viéndolo; a Dios en oyéndolo", p. 44), como a la semántica lingüística ("…que Dios y el rey están tan unidos en la lengua del país que a los dos se les aplica el mismo título de *Majestad.*", id.).

[25] Se refiere a Joachin Murat (1767-1815), mariscal de Francia al servicio de Napoleón y rey de Nápoles en ese momento.

contenido, son: ¿cuáles son las fuentes de las que nace su posición sobre la libertad de conciencia en España? ¿Es su perspectiva uniforme a lo largo del tiempo, se modula o se modifica? ¿Cuál es su carácter y su trasfondo, si lo hubiera? Para responder a cuestiones de este tipo, necesariamente, deben abordarse otros escritos suyos, tanto anteriores a *Cartas de España*, como posteriores. Sólo de este modo, se podrá dibujar el cuadro completo que exigen tales interrogantes, pues el entramado y la dimensión jurídico-política de la intolerancia religiosa y del tratamiento de la libertad de conciencia, desbordan su mero tratamiento biográfico y socio-histórico, por sutil y perspicaz que sea.

La mirada hacia atrás nos lleva a dos publicaciones, *Semanario Patriótico* y *El Español*, en las que Blanco participa de manera activa como coeditor de la primera[26] y editor de la segunda[27] y, a una obra, *Cartas de Juan Sintierra (Crítica de las Cortes de Cádiz)*[28]. Las tres forman parte del período de la vida[29] de Blanco, en el que aún mantiene la esperanza de conseguir, no ya una reforma de su patria, sino poco menos que una refundación de la misma bajo un fundamento constitucional, situación propiciada por el clima creado frente a la intolerable arbitrariedad de Carlos IV. Sin embargo, en *Conclusión de esta obra*[30], señala: "La esperanza de ser útil a mi patria […] acabó de extinguirse con la noticia de la completa revolución que la llegada del rey acaba de verificar en España" (p. 259), en referencia a la disolución de las Cortes, la abolición de la Constitución de 1812 y los decretos emanados de ella, por parte de Fernando VII. En juicios que anuncian ya las primeras cartas de *Cartas de España*, afirma Blanco White:

> España está dividida en dos partidos tan distantes entre sí por sus opiniones, intereses y miras, como el norte del mediodía. Uno pequeño, y obligado a disimular sus principios, el otro numeroso, y sostenido por las preocupaciones de la masa del pueblo; ambos exagerados y extremosos (*Conclusión de esta obra*, p. 263). […] ¿A quién, pues, volverá los ojos el español que apetezca ver a su patria libre del furor democrático igualmente que de la arbitrariedad del trono; exenta del delirio de la irreligión no menos que de la tiranía del Santo Oficio? (id., p. 264) […]…pero el gobierno no puede hacer que haya una sola religión en sus dominios, a no ser que pudiera hacer que hubiese un solo entendimiento en todos sus súbditos[31]. La persuasión no está sujeta a leyes; el temor de la pena podrá hacer que cada cual se finja miembro de la iglesia que el gobierno protege, pero que lo sea verdaderamente, no es obra a que alcanza el poder humano. Lo que conseguirá con semejante sistema es que una parte de la nación se abisme en la superstición y la ignorancia, y otra en la irreligión más absoluta, acompañada de los agregados que la hacen más temible y dañosa –el rencor y la hipocresía (id., p. 265) […]. ¿Y habrá unanimidad en una nación tan vasta, porque así lo manda el rey? Pero si no hay unanimidad interna, la habrá seguramente

[26] El otro editor era Isidoro Antillón. El semanario fue fundado en Madrid, en 1808, por Manuel José Quintana. Blanco y Antillón lo editaron en Sevilla, en una segunda época del semanario, desde el 4 de mayo de 1809, hasta el 31 de agosto del mismo año.

[27] *El Español* se editó sólo durante la Guerra de la Independencia, abril de 1810 – junio de 1814. Vid. VARELA BRAVO, Eduardo "Blanco White, la tolerancia y las cortes de Cádiz" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 460, octubre 1988, pp. 91-103.

[28] BLANCO WHITE, J. M. *Cartas de Juan Sintierra, (Crítica de las Cortes de Cádiz).* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1990. El original se publicó entre marzo y diciembre de 1811 en *El Español*. La obra puede leerse en: http://es.wikisource.org/wiki/Cartas_de_Juan_Sintierra(Versi%C3%B3n_para_imprimir).

[29] Este período de vida se comprende entre 1808 y 1814. En este intervalo también se producen dos hechos muy importantes, su expatriación en febrero de 1810 y su conversión al anglicanismo en 1812. No obstante, ambos hechos los consideramos secundarios en el desarrollo de nuestro análisis, a pesar del peso que, desde otras perspectivas, le conceden biógrafos y estudiosos de gran solvencia.

[30] BLANCO WHITE, J. M. *Antología*, Barcelona, Labor, 1971, pp. 259-273; edición de Vicente LLORÉNS. Su publicación original es de mayo-junio de 1814, en el periódico *El Español*.

[31] 'Libertad de conciencia en una sociedad plural' y 'una única religión' son pues, a juicio de Blanco, obviamente incompatibles.

> exterior, y se evitarán agitaciones y disturbios. ¡Qué error! Examínese a fondo las divisiones de España y los móviles de estos dos partidos que aspiran a su mutua ruina y se verá que las opiniones religiosas son la base y fundamento de sus odios (id., pp. 265-266) […]. Lo que quisiera hacerles entender –se refiere a aquellos que se llaman *serviles*- es que la opresión en estas materias es el medio más cierto de propagar la incredulidad que los atemoriza, y con ella el encono más cruel contra todos los fautores de la opresión y la religión. (id., p. 266)

Con este texto queda claro que, frente a la intolerancia religiosa del Estado teocrático, sólo cabe oponer la tolerancia que permita la libertad de conciencia, libertad propia del *entendimiento* de cada cual, que iguala *democracia* a *irreligión*. Esta igualdad es fundamental; con ella Blanco excluye la *antirreligión* como un elemento que en modo alguno él viese representado en las aspiraciones de los grupos políticos liberales. Efectivamente, la irreligión es un principio consustancial a la democracia como expresión de la igualdad de todos ante la ley y como expresión de la interpretación negativa de la libertad de convicciones de cada cual. Sin embargo, ¿en qué sentido es, entonces, la Constitución de 1812, que Fernando VII anula, el referente frente al cuál se sitúa Blanco? Tanto en *Conclusión de esta obra*, como en la carta tercera de *Cartas de Juan Sintierra*, aclara perfectamente Blanco White su posición sobre la Constitución de Cádiz, una posición cargada de moderación y de perspectiva histórica. De nuevo, en el artículo final de *El Español*, señala:

> La Inquisición y la mayor parte de los conventos […] estaban abolidos de hecho y pudieran haber quedado así por ley, si las nuevas leyes no hubieran sido la expresión de las pasiones de un corto número de hombres que irritaban con ellas a la mayor y más poderosa parte de la nación que había de guardarlas.
> Pero cuanto se hizo en aquella favorable época, todo llevó la marca de facción, de violencia y de insulto[32]. ¿Qué importa que se diesen decretos utilísimos, si respiraban el placer de humillar al clero y la nobleza, e iban mezclados con otros tan absurdos y hechos de tal modo que escandalizaban a la mayor parte de los españoles? (id. p. 261) […]. Y en efecto, estoy íntimamente persuadido que la ruina de la constitución y de sus autores ha procedido especialmente de uno de sus artículos[33] (ibídem.)

Y, ya en *Cartas de Juan Sintierra*, publicadas en 1811, insistía en ello por medio de un diálogo ficticio con los liberales de las Cortes constituyentes:

> ¿La Constitución de España, no vale para la Grandeza, ni para el clero? –Es que empezamos de nuevo- ¿Vale para la Inquisición? –Es preciso respetar las leyes-. ¿En qué hemos de quedar, Señores de las Cortes? ¿Qué tira y afloja es éste? […]. Yo aborrezco como el que más la

[32] En nada puede entenderse el anticlericalismo (la oposición a los privilegios del clero en su alianza con el Estado) de Blanco, como antirreligioso y/o violento hacia lo religioso. Esta cita es una prueba de su repudio a estos métodos. Otra prueba la encontramos en otro artículo de *El Español* titulado "Reforma de los Regulares en España" donde dice: "La guerra de sátira y sarcasmo que se está haciendo en Cádiz a los frailes no puede producir bien alguno. La sátira y la burla son remedios peligrosos, que envenenan más bien que curan. Si a mí se me preguntase en abstracto, si debían existir frailes, no dudaría un momento en decir que no. Pero cuando contemplo a una nación como España en donde han existido por siglos, sostenidos y apadrinados por las leyes, respetados de los pueblos, y consagrados por la religión, y veo que de repente son acometidos, e insultados indistintamente, la equidad y la compasión me mueven a ponerme, en cierto modo, de su parte, y a apelar a la buena razón de los españoles". Cfr. RIDAO, José María "La visión política de Blanco White" en *El viejo topo*, nº 134, noviembre de 1999 p. 56.

[33] Este artículo, sin duda, es el artículo referido a la religión, el artículo 12 al que nos referíamos en la presentación:

> aristocracia, y aunque respeto en mi corazón a *un clero como debe ser*[34], si ha de llenar su sublime objeto, soy enemigo declarado de la tiranía religiosa a que suelen aspirar sus individuos; pero entre amar estos vicios a que propenden el clero y la nobleza, y cerrar con ambos cuerpos como quien ataca a moros, hay una inmensa distancia (p. 13)[35].

Por tanto, ya Blanco concebía la posibilidad de luchar contra la tiranía religiosa en su afán de pervivir del ejercicio de su influencia política y social, al mismo tiempo que pueden mantenerse unas creencias religiosas particulares y perfectamente legítimas desde un ámbito societario, en su expresión privada y pública. En todo caso, para Blanco estaba claro que legitimar la Inquisición en la Constitución contradeciría en la práctica cualquier tipo de libertad defendida en las Cortes, pues, para Blanco, la libertad de conciencia es la base de cualquier otro tipo de libertad.

Ahora bien, la crítica a la intolerancia y la nítida apuesta de Blanco por la separación entre Iglesia y Estado[36], ¿supone la apuesta por un estatuto jurídico laico para la vida pública? ¿O, simplemente, se opone a la claudicación de los liberales de Cádiz ante las pretensiones del ultracatolicismo teocrático expresado en el artículo 12 de la Constitución? ¿Es ajeno Blanco al debate en torno a la aprobación o negación de la libertad de cultos que envuelve toda la historia del constitucionalismo español, excepto la Constitución de 1931, o intenta superar ese debate, creando un marco común de convivencia de la diversidad de creencias y convicciones, donde la increencia y la irreligiosidad tengan igualmente cabida en plano de igualdad? ¿Qué significa "un clero como debe ser"?

Es claro que, respecto al problema religioso, *El Español* defiende desde su fundación en 1810, su firme oposición a la tiranía religiosa. Sin embargo, como afirma Moreno Alonso: "*El Español* defiende una nueva política religiosa en un régimen de tolerancia e incluso de aconfesionalidad, pero en donde se protegieran las tradiciones y los derechos de los religiosos, y también de los regulares"[37]. En este sentido, para reforzar su juicio, recoge en la misma página –se supone que extraída de *El Español*, porque no aparece referencia alguna- la siguiente cita de Blanco:

> Las leyes sólo pueden recaer sobre acciones, porque de acciones se puede convencer a los hombres; pero las opiniones sólo pueden ser juzgadas por el Ser Eterno que ve en el fondo de nuestras almas.

Y concluye Moreno Alonso: "Naturalmente que el intento de *El Español* y de su editor de reformar España y, de modo muy particular, su "estado moral" estaba condenado al fracaso. Las propuestas de Blanco, que nos sorprenden por su modernidad, eran inaceptables en aquellos años en donde aún se escribían apologías de la Inquisición o se condenaba como ateo cualquier intento de reforma". Bien pudiera bastarnos esta respuesta de Moreno Alonso[38]; pero, ¿qué significa *aconfesionalidad*? ¿Significa *pluriconfesionalismo*, cosa que permitiría mantener las creencias religiosas, y sólo a ellas,

[34] Las cursivas son mías.

[35] Se cita de su edición telemática, recogida en la nota 29.

[36] "Deje a la Iglesia que use las armas que le confió su divino fundador, y no preste su espada 'a los que no son de este mundo'" *El Español*, 13 (30 de abril de 1811), p. 48. Vid., también "La intolerancia religiosa", *El Español*, 26 (30 de junio de 1812), pp. 81-95; o, "Reflexiones sobre la abolición de la Inquisición en España", en *El Español*, 34 (febrero de 1813), pp. 97-113.

[37] Op. cit. p. 190.

[38] Vid., también, MORENO ALONSO, Manuel "Las ideas políticas de 'El Español'" en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época),* núm. 39, mayo-junio, 1984, pp. 65-106. Puede leerse íntegro en: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_039_067.pdf

en pie de igualdad? ¿O significa *laicismo*, remitiendo todo tipo de convicción o creencia al ámbito privado de la conciencia individual? Incluso cabría plantear una segunda cuestión: ¿debe sorprender tanto la propuesta de Blanco "por su modernidad"?

Nada sólido poseemos que nos permita decantarnos por uno u otro modo de entender la aconfesionalidad. Quizás sea el *Semanario Patriótico*[39], en esta regresión que estamos realizando por su obra, donde se encuentran las posiciones que nos permitirían arrojar luz sobre este extremo, posiciones que, en todo caso, más adelante Blanco White se ve forzado a ocultar, y/o abandonar, con el fin de hacer frente a una realidad que impedía exponer los ideales o aquello que se consideraba lo mejor en cada asunto[40]. Al respecto, tan sólo Varela Bravo señala que sus ideas extremas de su participación en el *Semanario Patriótico* serán refutadas más adelante por el propio Blanco por peligrosas, simplistas y subversivas[41]. En lo que respecta a la segunda cuestión, si miramos hacia fuera, el inglés John Locke ya defendía posiciones próximas en el siglo XVII, y en el siglo XVIII será el irlandés Edmund Burke la influencia principal sobre Blanco. Si miramos hacia dentro, aunque silenciado, ya Fadrique Furió Ceriol en el siglo XVI se destaca por su defensa de la libertad de conciencia. Evitando saltos y anacronías, qué duda cabe del enorme valor de Blanco White en su defensa de un constitucionalismo ajeno a modelos teocráticos en la España del borbonismo absolutista y ultracatólico, y en su contribución a sentar las bases de un régimen político que termine con el enfrentamiento entre *serviles* y *liberales*, permitiendo, así, un marco común de convivencia.

Obras posteriores

Será dos años después de la publicación de *Cartas de España*, cuando, en el artículo titulado "España"[42] que le solicitaron para la *Enciclopedia Británica*, Blanco White reafirma, una vez más, el problema religioso como clave en la Constitución de Cádiz y lo desacertado de las actuaciones de los diputados liberales en su aprobación de este punto, por contribuir a "mantener la conciencia de los españoles en la esclavitud"

> En un tema tan sólo los autores de la Constitución cedieron ante el prejuicio nacional sin reservas o modificaciones. El artículo sobre religión es, desafortunadamente, la expresión exacta de las opiniones que la masa tiene sobre este punto. ¿Podemos, por tanto, suponer sinceros a los forjadores de la Constitución en la profesión de una fe dura, dictatorial e indudable que aparece en todo notable artículo? ¿No tenemos que sospechar de esa firmeza en las creencias que hace al partido liberal mantener los presupuestos católicos por generaciones? (p. 101) […]. Si hubieran sido más moderados y condescendientes en sus opiniones políticas no habrían alarmado tanto a los prejuicios españoles con su plan de reforma y habrían encontrado a sus adversarios religiosos menos en guardia y además habrían avanzado algo más hacia la tolerancia.
>
> Pero la Constitución española era como uno de esos tratados que firman los políticos astutos con la esperanza mutua de que éste contenga los elementos necesarios para destruir al otro partido

[39] Publicación que no ha gozado del interés y aprecio en los análisis de los investigadores, del mismo modo cómo sí lo ha tenido *El Español*.

[40] Por ello, "la dificultad no está en imaginar las alas, sino en moverlas", *Historia breve de la intolerancia en España*, incluida en BLANCO WHITE, *Ensayos sobre la intolerancia*, Sevilla, Caja San Fernando, 2001, p.72. El texto también aparece recogido en RIDAO, J. M. *Por la gracia de Dios. Catolicismo y libertades en España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2008, pp. 31-59.

[41] Según señala VARELA BRAVO, el artículo que marca la transición entre sus primeras ideas radicales y su moderantismo es, "Variaciones políticas del *Español*", *El Español*, 33 (enero, 1813), pp. 13-19. Cfr. op. cit. p. 92. Vid., también, su tesis doctoral *Blanco White, periodista político*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1987.

[42] BLANCO WHITE, J. M. *España*, Sevilla, Alfar, 1982; pp. 89-144 (esp.).

> firmante. Los liberales, incapaces de hacer frente a los prejuicios religiosos se confiaron demasiado en el principio democrático; por su parte, los fanáticos –separados de su respaldo principal por las murallas de Cádiz- mantuvieron a toda costa el privilegio monstruoso de mantener la conciencia de los españoles en la esclavitud. Los liberales pensaron más de lo que se atrevieron a expresar, y los intolerantes consiguieron todo lo que quisieron. Así, pues, mientras la victoria estaba aparentemente del lado de los primeros, los últimos –manteniendo la intolerancia religiosa del país- se elevaban en primera ley constitucional, promesa de un triunfo futuro y, si cabe, aún más permanente. (p. 102)

Las citas serían interminables a la hora de señalar la intolerancia religiosa como fuente de perversión en las relaciones públicas. Por ejemplo.

> La mayoría de los vicios de los regímenes políticos responsables de la terrible crisis de nuestro tiempo […] tienen su origen en las nociones de Iglesia que regularon exclusivamente el cuerpo de Europa durante muchos siglos y pasaron a formar parte de todas sus partículas […] El mayor paso que la sociedad debe dar ahora es desembarazarse de error tan extendido. (*The life in Liverpool*[43])

En clave educativa, respecto a la instrucción religiosa de los niños, nos dice:

> - Si le sigo bien, concluyo que nuestros hijos no deberían recibir instrucción religiosa hasta que crezcan.
> - Diga Vd. Instrucción catequística y confirmaré su aserto. No obstante, creo que sólo la verdadera religión puede y debe ser enseñada desde la más tierna infancia […] La tiranía y presunción de la educación actual consisten en dar a entender a los niños que cuanto se les enseña no admite dudas. Esto es falso de toda falsedad […] si no fuera por nuestros métodos de aprehensión de la inteligencia infantil, ni el catolicismo ni el protestantismo harían muchos prosélitos entre los adultos […]. Los padres y sacerdotes de todos los países manejan a su antojo a los niños sobre quienes influyen. La adhesión que se les enseña es la misma, aunque los procedimientos sean contradictorios" (*Diálogos sinceros en materia de religión*[44])

También en uno de sus poemas de la época de Liverpool[45], *La persecución religiosa*[46], encontramos los siguientes versos:

Haced la paz primero
Entre vosotros si queréis que escuche
Vuestra doctrina del Universo entero
No procuréis que luche
El ignorante pueblo en las querellas
Con que esparcís centellas
De odios inextinguibles
Más que el error a las virtudes temibles.

Mas en vano os exhorto:
Del Fanatismo y la ambición aborto,
Los que tenéis raíces en el cielo
Nunca podéis dejar en paz el suelo.

[43] 25-VIII-1835, tomado de GOYTISOLO, *Obra Inglesa*, Buenos Aires, Seix Barral, 1972, p. 271.
[44] Apéndice V, en *The life of Rev. Joseph Blanco White written by himself*; tomado de GOYTISOLO, op. cit., pp. 276-277.
[45] (1835-1841).
[46] El poema completo puede consultarse en: http://es.wikisource.org/wiki/La_persecuci%C3%B3n_religiosa .

En definitiva, la posición final de Blanco White sobre el valor de la religión, cada vez más consecuente desde su época de *El Español*, remite a su afán por combatir la intolerancia como clave que pervierte toda búsqueda de la verdad, ya sea esta política –de particulares y dolorosas consecuencias- o teológica. Sólo la protección y la defensa de la libertad de conciencia, de este modo, podrá crear un espacio adecuado y duradero para la convivencia.

IV- Conclusión

Cartas de España es una de las pocas obras del pensamiento español que permiten penetrar, por medio de juicios cargados de acierto y clarividencia, tanto en la estructura de la creencia religiosa en España, como en su articulación socio-política. Además, si se abre el campo de visión a otras obras del autor, desde Blanco White también es posible lanzar una mirada a su articulación jurídica para juzgar como fundamental la Constitución de 1812 por la dinámica de debates que inaugura en el contexto español. De esta forma, con José Luis Mora podemos afirmar que, en la época turbulenta que le tocó vivir a Blanco, "la formación de la conciencia individual se convirtió en clave para la formación de la conciencia social, es decir, de España. En este sentido, la libertad sólo se afirma contra el fanatismo, y la intolerancia se convierte en la causa de todos los males" [47]. Blanco White destaca, por tanto, como el pensador que, desde la génesis jurídica y política misma del problema religioso en España, señala la tendencia al confesionalismo como fuente de males y como incompatible con una sociedad moderna y secularizada.

De lo que tampoco cabe duda es que, el hecho de tener a *la Pepa* como referente frente al que se sitúa Blanco White en la construcción de un concepto de libertad de conciencia, contribuye a distorsionar el hallazgo de una perspectiva clara y articulada, dirigida en una dirección que sobrepasase el debate entre libertad religiosa sí / libertad religiosa no. Tal vez tuviera esa perspectiva nítida en su juventud, pero el artículo 12 de la Constitución era tan escandaloso y tan pernicioso históricamente que había, irremediablemente, que combatirlo. De esta forma, Blanco White se nos presenta como la primera víctima de este debate, creando una estela que, aunque rota con la Constitución de la Segunda República, fue recuperada de modo solvente por el nacional-catolicismo de la dictadura de Franco, a través del Concordato de 1953 entre España y la Santa Sede.

¿Qué ocurre en la actualidad? La Constitución de 1978, en su artículo 16.3, dice: "Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones". ¿Acaso no se continúa el debate abierto en Cádiz sobre la cuestión religiosa? ¿No intenta, este artículo, contentar a todos: a los *serviles* citando explícitamente a la Iglesia católica y a los *liberales* señalando que no hay confesión estatal? ¿No deja, por tanto, irresuelto el problema religioso al remitirlo a la lucha política y al desarrollo normativo posterior? Aunque se puede considerar a Blanco White como precursor de la Monarquía Parlamentaria[48], en modo

[47] MORA GARCÍA, José Luis "De Blanco White a Galdós: un siglo de lucha por la libertad de conciencia en España" en *Sistema*, 171, 2002, pp. 105-116. Puede consultarse en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35704953225683839644424/p0000001.htm y se completa en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35704953225683839644424/not0001.htm.

[48] Vid., VARELA SUANZES, Joaquín "Un precursor de la monarquía parlamentaria: Blanco White y "El Español" (1810-1814)" en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época),* núm. 79, Enero-Marzo, 1993, pp. 101-120. Puede leerse en: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_079_109.pdf

alguno se le puede identificar como un antecedente del *cripto-confesionalismo*[49] que envuelve el sibilino artículo citado, en la medida que dicho artículo disuelve sociológicamente lo que en modo alguno debe sobrepasar en su solución el ámbito de los principios de la igualdad jurídica.

Blanco White imaginó las alas de la libertad de conciencia, pero no consiguió batirlas. Murió sabiéndolo.

[49] El término es un certero hallazgo conceptual de Gonzalo PUENTE OJEA que podemos encontrar en "Del confesionalismo al cripto-confesionalismo. Una nueva forma de hegemonía de la Iglesia en España" en *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid, Siglo XXI, 1995, pp. 330-392.

Entre el dolor y la utopía: España en el corazón de Adolfo Sánchez Vázquez

Between Pain and Utopia: Spain in the Heart of Adolfo Sánchez Vázquez

Manuel LÓPEZ FORJAS

Universidad Autónoma de Madrid

manuel.lopezforjas@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.025

Recibido: 13/08/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

Este trabajo presenta las reflexiones del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez sobre el problema de España, las cuales son reconstruidas aquí a partir de su biografía. Para mostrar la evolución, pero también la constancia de sus principales preocupaciones a lo largo de su vida, se desarrolla aquí un ejercicio comparativo entre algunos textos que escribió antes del exilio de 1939 y los que compuso ya en su etapa de madurez intelectual como profesor emérito en México. En suma, se trata de mostrar cómo Adolfo Sánchez Vázquez plasmó su propia visión sobre la condición humana y los problemas concretos de la existencia, a través de sus inquietudes por el problema histórico y político de España.

Palabras clave: Adolfo Sánchez Vázquez, problema de España, nostalgia, utopía, antropología.

Abstract:

This work presents the philosophical reflections developed by Adolfo Sánchez Vázquez on the problem of Spain, reconstructed here through his biography. To show both the evolution as well as the consistency of his principal preoccupations throughout his life, we enact a comparative exercise between some texts he wrote before his exile in 1939 and some he composed during his intellectual maturity as a professor emeritus in México. In sum, we try to show how Adolfo Sánchez Vázquez gave form to his own vision of the human condition and the concrete problems of existence, through his concern for the historical and political problem of Spain.

Keywords: Adolfo Sánchez Vázquez, problem of Spain, nostalgia, utopia, anthropology.

1. Introducción

El legado de Adolfo Sánchez Vázquez ha sido fundamental en la formación humanista de la juventud mexicana, incluso para los que no tuvimos la oportunidad de escucharlo personalmente. Hoy en día, su labor filosófica y su compromiso político han sido reconocidos en la tierra que lo vio nacer, la cual siempre estuvo presente de una u otra forma en varias de sus reflexiones. En este sentido, reconociendo el ya elevado y apreciable número de textos que se han publicado sobre él y su pensamiento, se tratará de ofrecer una exposición general de sus ideas en torno al problema de España; rastreando en sus poemas, recuerdos y ensayos la imagen que don Adolfo dio a conocer, siempre con un afecto muy profundo, pero acompañado de una fuerte nostalgia –sin prescindir de un constante espíritu crítico, propio de su concepción de la filosofía–.

Si el compromiso de la actividad filosófica con el ámbito práctico del mundo fue la constante de su perspectiva vital, también debe afirmarse esa conexión en la lectura que realiza sobre sus compatriotas: María Zambrano (a quien justamente dedica un artículo sobre su compromiso político e intelectual), Unamuno, Ganivet, Machado, García Lorca, Emilio Prados, Joaquín Xirau, Manuel Sacristán y Eduardo Nicol. En las preocupaciones de todos ellos, descubre una notable vigencia o actualidad que, con sus respectivos matices, se pueden asimilar en su propia filosofía de la praxis.

Asentado en México, Sánchez Vázquez cultivó su deseo, nacido desde sus años estudiantiles en España, por investigar sobre una postura filosófica que incidiera concretamente en la realidad, que llegara a transformarla de una manera notable. Aunque el marxismo no ortodoxo (alejado de la carga ideológica que se le dio en la Unión Soviética) ocupó gran parte de sus preocupaciones, también mostró una vía de reconciliación social y fomento de la creatividad participativa a través de la estética. Estaba convencido que un ser humano no puede permitirse ser un lobo para otro ser humano y, en este sentido, también merece una mención dentro del marco ético y formativo de la persona humana.

Estas breves notas acerca de su postura filosófica son imprescindibles para situar esta propuesta dentro de la reflexión que se pretende compartir sobre la imagen de España y sus problemas desde la visión de Adolfo Sánchez Vázquez. Debido a la variedad de las obras que publicó sobre el tema, en esta exposición se tomará en cuenta la relación entre su biografía con algunos textos juveniles que dan cuenta del dolor que padeció a causa de

su exilio, así como el fracaso de los héroes y de la picaresca española como proyectos alternativos a las posturas imperialistas y dogmáticas de la historia. Como ejercicio de contraste, se recuperarán sus reflexiones maduras sobre el Quijote y se enlazarán como una propuesta de integración, no solo para España, sino para la condición humana.

Sin duda alguna, se considera que se trata del filósofo que más impacto y trascendencia ha tenido, con justa razón, en todo el territorio mexicano durante el siglo XX, tanto en el ámbito universitario como en el bachillerato. Sin duda, en palabras de Javier Muguerza, puede considerarse un "filósofo español en México y un filósofo mexicano en España". De hecho, él fue el primer filósofo que recibió a Sánchez Vázquez en España después de un exilio prolongado de 35 años y quien posteriormente sería el *laudator* en la ceremonia del Doctorado Honoris Causa por la UNED el 28 de enero de 1993[1].

2. Nota biográfica

Dada la condición de exiliado a la que Sánchez Vázquez nunca renunció, trataremos de ofrecer una breve semblanza para aproximarse de un modo más cabal a su obra, teniendo presente al respecto las palabras de otro exiliado español en México, el escritor Federico Álvarez: "Hoy el mundo está lleno de exiliados de uno u otro tipo. El exilio se ha convertido en una condición universal."[2] Aunque el exilio se acabó formalmente con la muerte del dictador Francisco Franco, constituye un exilio sin fin en el alma de cada uno de los que lo padecieron. Parte de su vida fue truncada, arrancada, arrebatada y en homenaje a su padecimiento, se considera fundamental ofrecer un resumen de su biografía.

Adolfo Sánchez Vázquez nació en Algeciras el 17 de septiembre de 1915. Estudió el bachillerato y el grado profesional de magisterio en la Escuela Normal de Málaga. Escuchó a Unamuno y a Ortega en un evento de la Sociedad de Ciencias y la Sociedad Económica de Amigos del País. Se asentó en la Málaga de primera mitad de los años 30. Conoció a Emilio Prados y Alberti, quien fundó la revista *Octubre*, a la cual envió un romance que se publicó en 1933. En octubre de 1935 fue a Madrid a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, tras aprobar el difícil examen de ingreso aplicado por José Gaos. Allí estudiaría un año. Mientras tanto, en Madrid tuvo ocasión de asistir a las tertulias donde conoció a Miguel Hernández, Arturo Serrano Plaja, José Herrera Petere, Rafael Alberti, Ramón J. Sender y Pablo Neruda.

Colaboró con la sección de literatura de *Mundo Obrero*, órgano diario del Partido Comunista español. Participó con José Luis Cano al frente de la publicación *Línea*. Fundó la revista *Sur*, con Enrique Rebolledo, en Málaga, donde publicaron Alberti, Altoaguirre, Jean Cassou, José Luis Cano, Emilio Prados, Serrano Plaja, María Teresa León y Ángel Augier. En vistas de la guerra civil, publicó *El pulso ardiendo*, entre Málaga y Madrid. Altoaguirre guardó el original y lo publicaron en Morelia (Michoacán, México) en 1942, con el apoyo de Ramón Martínez Ocaranza y Alfredo Gálvez. En 1933, entró a la Juventud Comunista en Málaga, tras fusionarse con el Bloque de Estudiantes Revolucionarios, del que ya formaba parte. Su tío Alfredo Vázquez, de Algeciras, le dio a conocer sus primeros textos marxistas y anarquistas. A él lo detuvieron los franquistas, fracasó en su intento de suicidio y lo fusilaron. Cayó Málaga y fue director de *Ahora* a sus 21 años en Madrid por seis meses. Fue al II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas en julio de 1937.

[1] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos Editorial, Rubí Barcelona/UNAM, México, 1997, p.413.

[2] F. ÁLVAREZ, *Adolfo Sánchez Vázquez* en A. VELASCO GÓMEZ, (coord.) *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, UNAM, México, 2009, p.72.

Renunció a la dirección del periódico y pidió a la JSU su traslado al Frente. En 1937 se incorporó en el Frente del Este a la 11 División. Bajo la comandancia de Santiago Álvarez, pasó al comisariado de la división, para encargarse de la prensa y propaganda *¡Pasaremos!* Hizo el resto de la guerra en Cataluña, hasta que cruzaron la frontera francesa el 9 de febrero de 1939. Viajó a Perpignan, luego a París, donde lo trasladaron al albergue de la Asociación de Escritores Franceses en Roissy-en-Brie. Llegó a Veracruz el 13 de junio de 1939, después de 15 días de viaje. Lo recibieron 20 mil jarochos, junto con García Téllez y Lombardo Toledano como secretario general de la CTM. Fundó la revista *Romance* con Juan Rejano, Lorenzo Varela, Antonio Sánchez Barbudo, José Herrera Petere y Miguel Prieto. Fundaron la *Unión de Intelectuales Españoles* en México en los años cincuenta. Editaban un *Boletín* donde denunciaban "la situación de la cultura española bajo el franquismo" y expresaban su "solidaridad con los intelectuales perseguidos y con los que en las condiciones más difíciles proseguían dignamente su labor"[3]. Publicó para *Taller*, revista de Octavio Paz; para el suplemento cultural de *El Nacional* de Rejano y *Elegía a una tarde de España*, en *España Peregrina*. Seguiría escribiendo sonetos en los años cuarenta, pero prácticamente abandonaría la dedicación a la poesía desde la década posterior.

En 1941 fue a Morelia para dar clases de filosofía a nivel bachillerato en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo. Estuvo tres años ahí. Se casó con Aurora Rebolledo (hija del reconocido médico de Málaga). Allí nació su hijo mayor Adolfo, quien sería candidato por el Partido Socialista Unificado de México, luego en la capital nació Juan Enrique, matemático, y María Aurora, actualmente profesora del Centro de Estudios Literarios de la UNAM. Renunció a sus clases por un conflicto universitario que quería quitar la orientación de la educación cardenista.

Regresó a la capital mexicana sin trabajo. Tuvo que traducir mucho, dirigir la casa de los "niños de Morelia", escribir novelas sobre guiones de películas, dar clases de español para la embajada soviética. En el caserón de Mascarones, a finales de los cuarenta, estudió en la Facultad de Filosofía y Letras. Luego lograría matricularse en la Maestría en Letras Españolas entre 1943-1946, con Julio Torri, Francisco Monterde y Julio Jiménez Rueda. Comenzó a preparar su tesis sobre "El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado" que no terminó, pues se tuvo que alejar de la Facultad por el trabajo.

Volvió a Mascarones para estudiar la maestría en Filosofía entre 1950-1952. Dominaba la filosofía alemana, por Gaos, aunado al estudio de la historia de las ideas de Zea y el positivismo. Había restos de tomismo y un grupo de neokantianos encabezados por Gaos, García Bacca y Xirau. Luego destacó el Grupo "Hyperion", que se basó en parte en el existencialismo francés, donde estuvieron Emilio Uranga, Jorge Portilla y Luis Villoro. El marxismo solo era estudiado por Roces en Historia y Eli de Gortari en Filosofía de Lógica Dialéctica, asignatura de la que fue ayudante desde 1952. Siguió un seminario con Fernando Salmerón y Alejandro Rossi sobre la *Lógica* de Hegel. En 1955, obtuvo la Maestría en filosofía con la tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte*, dirigida por Gaos.

Fue delegado del Partido Comunista Español para ir al V Congreso cerca de Praga. En 1957 viajó a Francia, donde se reencontró con su padre y sus hermanos Ángela y Gonzalo, a los que no veía desde hacía 20 años. Su padre había estado recluso en el presidio militar de Santa Catalina en Cádiz. En enero de 1959 fue nombrado profesor de tiempo completo en la UNAM. Su trabajo sobre los *Manuscritos del 44* de Marx fue bien recibido en Cuba.

[3] SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Recuerdos y reflexiones del exilio*, GEXEL, Barcelona, 1997, p.60

Viajó allí y conoció al Che Guevara. Su primer libro fue *Las ideas estéticas de Marx*, en 1965. En 1966, obtuvo el doctorado en filosofía con la tesis *Sobre la praxis*, también dirigida por Gaos. Además de él, en el jurado estuvieron Roces, Villoro, de Gortari y Guerra. De esa tesis surgió su libro más reconocido: *Filosofía de la praxis*, 1967, ampliado en la edición de 1980. [4]

Viajó en 1975 a España con su esposa, pero tuvo que regresar a México tras la tensión producida por los fusilamientos del 27 de septiembre. Ese año publicó *Del socialismo científico al socialismo utópico* así como otros ensayos. Tras la muerte de Franco, Sánchez Vázquez fue homenajeado en Madrid en 1976 y pronunció un discurso que publicó en la revista *Argumentos*. Fue nombrado Presidente de la Asociación Filosófica de México. En 1987 fue nombrado doctor honoris causa por la Universidad de Cádiz y recibió la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio en 1988. Publicó *Invitación a la estética* y recibió la Medalla del Ateneo de Málaga en 1992. En 1993, fue nombrado doctor honoris causa por la UNED. En 1994 presentó, en la Diputación de Málaga, la edición facsímil de la revista Sur. En el 2000 recibió el doctorado honoris causa por la Complutense.[5] Falleció el 8 de julio del 2011 en México.

3. El dolor de y por España

¿Quién detendrá mi voz cuando ya siento
latir el corazón de la agonía
dentro del corazón que yo más quiero?[6]

Una vez que obtuvo la plaza de profesor en la UNAM a tiempo completo, se pudo dedicar a investigar y reflexionar sobre la filosofía de Marx, la cual extrañó en su paso por la Universidad Central de Madrid. En su caso, como dijo Ramón Xirau, desarrolló "un marxismo que es en él profundamente personal y "abierto"[7], entendiendo que se trataba de una concepción original, que denunciaba la "escolástica marxista" del dogmatismo soviético y el falso socialismo que se presumía en ese bloque.

Más bien, Sánchez Vázquez se ocupó "de un marxismo que corresponda a su naturaleza originaria: como teoría que sirva al proceso de transformación del mundo"[8], necesidad urgente en un mundo lleno de injusticias donde la dignidad humana es hecha a un lado y se cumple el adagio latino retomado por Hobbes donde el hombre es un lobo para el hombre. España ha adolecido de una manera especial este problema universal y, a lo largo de las generaciones, sus escritores han reflejado el panorama sombrío que anhela un cambio radical hacia una vida más justa y digna:

[4] Resumen de su autobiografía escrita en el texto *Vida y Filosofía*. Poscriptum *político-filosófico* en A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Recuerdos y reflexiones del exilio*, GEXEL, Barcelona, 1997, pp.51-65. [El texto originalmente apareció en el ejemplar dedicado a Sánchez Vázquez de la Revista Anthropos, 1985, Nº52]

[5] M.D. GUTIÉRREZ NAVAS, Prólogo a A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ*, El pulso ardiendo*, Centro de ediciones de la diputación de Málaga, Málaga, 2004, pp. XIV-XV.

[6] *Ibíd*., p. 23, Segundo terceto del número 2, de *Entrada a la agonía*.

[7] R. XIRAU, Prólogo al libro A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ*, A tiempo y a destiempo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2004, p.8.

[8] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Autobiografía intelectual. Mi obra filosófica* [1978], Revista *Anthropos*, Barcelona, 1985, Nº52, p.9.

> Decir "España" es nombrar un problema que se presenta, a lo largo de su historia, como algo constitutivo de ella. La problematicidad de la vida española está, como una obsesión, en el espíritu de los españoles más lúcidos y, a su vez, más atormentados. En ciertos países, el triunfo decisivo, rotundo, de una clase social cuando todo estaba en sazón, ha dejado en el espíritu de los hombres, durante un periodo más o menos largo, un sedimento de seguridad, confianza y optimismo. En España, la queja amarga, la crítica, la disconformidad violenta, la sátira despiadada de la propia condición de españoles discurren, con insistencia, alternando con ideas mesiánicas que tratan de aclarar el horizonte sombrío. Hay, pues, un secular problema de España del que se hacen eco voces aisladas primero, voces que se multiplican a medida que se acercan a nuestros días.[9]

Al pensar en su patria, en la guerra de 1936 a 1939 entre el pueblo español que luchó en contra los militares que representaban el fascismo, Sánchez Vázquez recordaba a su vez el desasosiego de sentirse enterrado, sin esperanza, tal como lo escribía en menos de un año después de haber llegado a México, cuando contaba con 25 años de vida:

> Cuando abandoné España, rodeado de estos héroes auténticos, volví a encontrarme a solas con el recuerdo. Notaba, al salir de ese inmenso océano vital, que había sido mi patria un vacío angustioso. Como si de pronto, después de bajar de una montaña alta os metiesen en una campaña neumática.[10]

En ese mismo año, en torno a la picaresca, vería esa tristeza personal proyectada en España. Advierte el vano intento de enterrar el presente, ya que por su condición se eterniza:

> Dentro de su piel, España llora su amargo destino. Congelada su risa, atenazada su alegría, en renovada y permanente angustia, todo un mundo subterráneo, en silencio, vive, echa raíces, crece separado del otro mundo, el mundo extraño organizado fuera de su piel, fuera de su piel y de su sangre.[11]

Y este efecto no es más que la extensión de un efecto ya antes visto: la negación del pasado español en una dimensión tan popular como la picaresca, que fue condenada por el régimen como parte de "la AntiEspaña", debido a su condición de rechazo hacia el Imperio y de lucha que desemboca en la realidad, como una llamada al equilibrio y a la razón frente al fracaso y la locura que representaba la España imperial. La picaresca, como contracorriente, constituye una raíz profundamente española que destaca la libertad frente a la opresión y por la verdad que advierte a España.

> ¿Por qué callar entonces? A nosotros, hoy también nos duele la España actual, atenazada, clavada en un oscuro túnel y, sin embargo, como los españoles del *Lazarillo y* el *Quijote,* nos sentimos más que nunca atados a la sangre y a la palabra de nuestra tierra.[12]

[9] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Tres visiones de España (Unamuno, Ganivet y Machado)* [1951], en A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Incursiones Literarias*, UNAM, México, 2009, p.66.

[10] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *La decadencia del héroe* en A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ*, Incursiones Literarias*, cit., p.55, [publicado originalmente en "Romance", Núm. 4, México, 15 de marzo de 1940].

[11] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *En torno a la picaresca* en *Incursiones Literarias*, cit., p.57 [publicado originalmente en "Romance", Núm. 8, México, 15 de mayo de 1940].

[12] *Ibíd*., p. 60.

La nostalgia –teñida de esperanza– que aflora a cada instante en la vida real. En la "España martirizada" que se vio obligado a dejar, Sánchez Vázquez reconoce ese dolor como propio y deja claro que no se trata de una expresión afanosa de nacionalismo; sino que al ser lo que tiene más inmediato, al conformar su propia realidad en la que creció y desarrolló sus valores, no puede callar una denuncia altamente humana y humanista. La razón no es capaz de explicar ni mucho menos dar consuelo o resolver el problema. Debe acudir a la dimensión más profunda de alma humana, el sentimiento, con el reto constante de recuperar la memoria y el sentido; preguntándose al mismo tiempo si es posible una nueva racionalidad que integre todas estas facultades y reconozca sus límites. Es éste el espíritu que inspiró el siguiente soneto:

Nostalgia[13]

Como río que pierde sus riberas
mi corazón invades. Yo te siento
en cuanto se repliega el pensamiento
hacia sus más recónditas laderas.

Quema tu paso, queman tus hogueras
y la razón se queda sin sustento.
El alma la modela el sentimiento
y se exaltan las viejas primaveras.

¡Oh ciega fuente de melancolías
que se lleva tan sólo nuestro olvido
y nos deja tan sólo la tristeza!

¡Cómo mueres en mí todos los días
y en tu niebla recobra su sentido
la España a la que vuelvo la cabeza!

Por supuesto que la realidad española no se limita a los recuerdos tristes suscitados por la guerra civil, el exilio y la dictadura –entendida también como la imposibilidad y resistencia a volver–. Sin embargo, son elementos ineludibles a la hora de ejercer una reflexión seria y rigurosa sobre la vida personal y la historia de una nación. Si se renuncia, por cuestiones pragmáticas, a la reminiscencia de estas realidades; no solo se acentúa la mutilación del país, sino que se termina por negar una parte de sí mismo. Precisamente toda esa nostalgia en el estado *martirizado*, señala evidentemente a otra España que era y estaba siendo posible –con sus respectivos errores humanos–; que recuperaba una tradición milenaria de cultura y que fue derrotada literal y simbólicamente en una guerra. Por esta razón, el tema debe ser propuesto en términos concretos y dejar a un lado visiones esencialistas que, a la hora de abstraer o *entificar* a "lo español", evitan el problema principal:

> Quien dice español —pensamos nosotros– dice el mundo que le rodea; mejor dicho, el mundo en que está inmerso, el complejo tejido de circunstancias económicas, sociales, políticas y culturales de las que él mismo es producto. No es un ente abstracto –el español en sí y por sí– el que crea ese mundo, sino que es este mundo el que lo crea a él.[14]

[13] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Sonetos del destierro*, "Revista de la Universidad de México", N.19 (2005), [pp. 5-9], p. 6.
[14] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Tres visiones de España (Unamuno, Ganivet y Machado)*, cit., p. 69.

4. La utopía de Don Quijote: imagen de la problemática humana

Medio siglo después, Sánchez Vázquez aplicaría sus reflexiones sobre la utopía a la figura de Don Quijote de la Mancha. En este periodo, no se refiere explícitamente al tema de España como un problema especial o aislado; más bien amplía el panorama hacia todo proyecto humano que pretenda llevar a cabo una transformación de la realidad, ofreciendo el ejemplo quijotesco como un aprendizaje para no fracasar. En este sentido, no deja de destacar los aspectos positivos de la historia, como la apuesta por la dimensión práctica de la vida y la conquista de la dignidad humana en este nivel.

Al mismo tiempo, encuentra en la novela cervantina una denuncia constante contra una nueva actitud en la sociedad; mediante la cual, se atenta contra la integridad de las personas. Hay que destacar que no se trata de la "persona" en abstracto ni en un sentido meramente subjetivo; sino que el diálogo se abre en un tiempo y un espacio precisos. Aquí están los nombres de España, don Quijote y la nueva edad que enfrenta:

> Todas las aventuras de don Quijote envuelven una crítica de esa edad detestable, crítica que –a la vez– apunta directamente a la sociedad española de su tiempo al flagelar la corrupción de su justicia, al hacer frente a las injusticias de todo género por alta que sea su procedencia y al denunciar los vicios de sus instituciones [...] [15]

¿Qué relación tiene la utopía con esta crítica de las instituciones? Precisamente, esta descripción es plausible en tanto que las injusticias tampoco acaecen en abstracto, como si se tratasen de una epidemia externa que afecta una sociedad paradisiaca que desconoce y es incapaz de cometer daño alguno. Precisamente esta última ironía corresponde a un tiempo que no ha existido, a una utopía en el sentido clásico. En muchas ocasiones, tanto en Europa como en América, se ha querido ver en el Quijote esta clase de utopía, como un ideal irrealizable que solo desfoga determinados valores a modo de crítica social; pero que deja el mundo tal y como estaba. O bien, se suele interpretar que el Quijote es el paso de un sueño a estar despierto y cobrar conciencia del desengaño de la vida, sin poder hacer algo que transforme esa realidad. Sánchez Vázquez conocía estas desviaciones hermenéuticas y más allá de eso, incorpora su propia filosofía a una lectura más amplia –no solo de la novela, sino de la realidad–.

No se trata de renunciar a *imaginarse* un mundo mejor, pero hay que darse cuenta que el sueño *per se* no genera alternativas. Por este motivo, en cada capítulo e intervención del personaje, se aprecia que "[s]u utopía no es sólo idea o sueño, sino aventura o acción."[16] Es decir que los sueños y los ideales, para ser realmente auténticos, deben ir conectados irrenunciablemente con la praxis creadora del ser humano. Pero éste no vive en soledad, sino que su verdadera libertad se encuentra en la comunidad y el respeto a la dignidad del otro; tal como lo aprecia en el capítulo XI de la primera parte del libro, en el famoso discurso sobre la Edad dorada.

En suma, se trataba de un presente por construir, más que un pasado perdido. Ni Sánchez Vázquez ni Cervantes creían ingenuamente en un mundo pretérito donde se realizó el reino de los fines y de repente se volvió caduco y corrupto. La oposición entre la edad dorada y la edad de hierro apuntan a la desintegración de un proyecto humanista, en el caso

[15] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *La utopía de don Quijote* en A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ*, A tiempo y a destiempo*, cit., p. 538.

[16] *Ibíd.*, p. 539.

de Cervantes en la España del siglo XVII donde la desigualdad entre los seres humanos se acentuó por el fraude que unos cometían sobre otros y por la aplicación de criterios discriminatorios como la aristocracia o la nobleza.

Tanto en el nivel moral, económico, social y político esta crisis exigía una solución. Don Quijote, como propuesta, antepuso la virtud sobre la sangre y defendió la igualdad ontológica de todos los seres humanos. Había que restaurar los valores supremos, expuestos desde la tradición platónica "dignidad, justicia, libertad" y hacerlos reales, en un mundo donde no existían. Aunque se ha utilizado la conjugación en pretérito, Sánchez Vázquez redactó estas ideas en presente; con lo cual se permite tejer las semejanzas entre el mundo de Cervantes y el suyo –pues nadie puede expresarse sin poner de manifiesto sus propias preocupaciones–.

Aunque aplaude la actitud totalmente práctica que Cervantes imprimió en el Quijote y reconoce la seguridad que el personaje afirmó en su identidad ("Yo sé quién soy"), detecta un detalle importante en la forma en la que se conduce: "Convencido firmemente de sus principios y valores, no reflexiona sobre los cambios que la realidad debiera imponer a su acción."[17] No está negando la importancia de los principios y los valores; sino que subraya la importancia de que ambos estén siempre actualizados con la realidad, de la cual se nutren y ante la cual deben adaptarse para lograr que la acción trascienda. De lo contrario, la consecuencia es el fracaso, a pesar de las buenas intenciones que se puedan perseguir:

> [...] si Don Quijote con sus aventuras, con su comportamiento práctico, persigue realizar el bien en la tierra; es decir, socorrer a los necesitados, defender a los débiles, castigar a los malvados, vemos también que este generoso comportamiento desemboca siempre en un fracaso. Ciertamente, cada aventura del Ingenioso hidalgo se salda con un fracaso. Y el fracaso tiene como consecuencia en alguna aventura como en el caso del pastor Andrés, que no sólo no consigue ayudarle sino que le causa tal daño que, lejos de obtener su reconocimiento por tan generoso empeño, sólo recibe su rechazo. Lo que nos da muestra, por tanto, la genial novela de Cervantes con el fracaso de las aventuras de Don Quijote como intento de realizar su utopía es, precisamente, la imposibilidad de realizarla.[18]

España no puede verse como una esencia que sufre mutaciones a lo largo del tiempo. Se trata del conjunto de determinadas realidades precisas, escritas por personas concretas que defendieron con mayor o menor ahínco ciertos principios. Cada época es distinta y aunque nunca se pone en duda ni a discusión los valores universales que defienden la dignidad humana, hay que saber adaptar los principios a los casos concretos que se viven; es decir, a los problemas que se generan en la realidad cotidiana y que no suelen tener una respuesta que se consiga mediante la lógica formal. En otras palabras, no bastan las buenas intenciones y las fórmulas prefabricadas para evitar el caos en el mundo. Además, es menester vigilar que se tengan los medios adecuados para las exigencias inmediatas.

No hay que atacar al mal con los ojos vendados, con el fin de no ser alcanzado por su influencia. Hay que *mirar* el problema y conjugar la acción con la teoría –o mejor dicho, no tender a separarlas–, guardando el sentido común (de *communis*, comunitario). El individualismo, que en el caso español ha sido siempre denunciado por la mayoría de sus intelectuales, genera que los mejores proyectos humanistas fracasen. En suma, no toda utopía está condenada al fracaso. Para ello debe considerar de la historia cervantina los siguientes elementos:

[17] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Don Quijote como utopía* en "Revista de la Universidad de México", N.32 (2006), [pp.18-23], p.21.

[18] *Ibíd.*, p.22.

> 1. Que Don Quijote fracasa al invertir la relación entre lo ideal y lo real, y al volverse de espaldas a los cambios de la realidad que pretende transformar. Baste recordar las aventuras en que toma la venta por castillo o los molinos de viento por gigantes. Así no se puede transformar lo real.
> 2. Don Quijote fracasa, asimismo, porque su fidelidad absoluta a los principios, le impide adecuar sus actos a los cambios en la realidad y hacerse cargo de sus consecuencias.
> 3. Don Quijote fracasa también por la inadecuación entre los ambiciosos fines que se propone realizar y los medios raquíticos de que dispone para ello: el escuálido rocín que monta y una olvidada lanza como arma.
> 4. Fracasa asimismo porque las condiciones sociales, las instituciones de la época y la ideología absolutista y la católica de la Contrarreforma dominante hacen imposible el humanismo, de raíz erasmista, que encarna Don Quijote.
> Y, finalmente, fracasa porque el esfuerzo quijotesco, dado su carácter solitario, individual, sin la solidaridad y actividad colectiva necesarias, está condenado a la impotencia. La realización del bien en la tierra no es una empresa individual, sino colectiva, social.[19]

Solo es posible generar una alternativa viable apelando por la solidaridad y la cooperación entre unos y otros; generando una gran fuerza de organización que rompa las jerarquías cerradas y absurdas para poder discernir entre un molino y un monstruo gigantesco, entre una venta y un castillo. Las utopías son realizables en la medida en que se procure la presencia de determinadas condiciones *simultáneas* a su realización[20]. No es posible transformar a la sociedad en una mejor, donde se respete la dignidad humana, mientras no se quiten los velos que la insensibilizan frente a las injusticias diarias. Esta es la lección que Sánchez Vázquez quiso impulsar viendo ya con varios años de distancia aquella nostalgia de su juventud; pero sin olvidarla.

Resulta un factor clave conocer las realidades que se quieren evitar, destinos funestos que a nadie se le desean y que dan cuenta del trabajo educativo –en su sentido amplio– que se debe emprender. Por eso el Quijote es un gran ejemplo para las nuevas generaciones. No se trata de una utopía ingenua que fracasó, ni un relato meramente crítico que hable sobre la decadencia de España y su perdición. En el discurso del Doctorado honoris causa en la Universidad Autónoma de Morelos, Sánchez Vázquez respondió que no se puede leer el Quijote como una utopía.[21] Ni siquiera habría que verlo como una lección de cómo no fracasar. En sentido positivo, invita a una recuperación de los valores humanos y, sobre todo en momentos de crisis, como un ejemplo constante de la sociedad real que se debe construir: una en la que las personas no exploten ni sean explotadas por otras.

[19] *Ibíd.*, p.23.
[20] *Ibíd.*, p.22.
[21] A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Don Quijote como utopía* [Discurso en el Doctorado Honoris Causa en la UAEM] en "Revista Dialéctica", Año 30, Núm. 38, Invierno 2006, [pp. 218-223], p. 223.

Filosofar con el pulso ardiendo: El trasvase poético de la filosofía de Sánchez Vázquez

To Philosophize with a Burning Pulse: Sánchez Vázquez's Poetic Development

Axel PÉREZ TRUJILLO

University of Alberta

DOI: http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.026

Recibido: 21/10/2014
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

El presente trabajo analiza la base poética de la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez, centrando la atención en cómo su compromiso político halló en la poesía un vehículo de expresión desde un primer momento, si bien más tarde se produjo un trasvase hacia un anclaje más teórico y filosófico. De ahí que su poesía sea fundamental en la evolución de su pensamiento en el camino hacia conceptos marxistas tales y como la praxis.

Palabras clave: Poesía, imperativo filosófico, exiliado español, Sánchez Vázquez.

Abstract:

This paper analyzes the poetic foundation of Sánchez Vázquez's philosophy of praxis, focusing on how his political commitment found its first expression through poetry, before gradually becoming anchored in theory and philosophy. We argue that his poetry is fundamental in his evolution towards praxis and similar Marxist concepts.

Key Words: Poetry, philosophical imperative, Spanish exile, Sánchez Vázquez.

"Y así, el poeta canta, unas veces bajo un clima de soledad y desesperanza, sintiéndose adherido a esa clase social que no se resigna a morir, o, por el contrario, con la esperanza viva, canta el dolor profundo del pulso que está ardiendo, porque sobre él pesan muros de injusticias"[1]

A diferencia de muchos de los intelectuales españoles que se iniciaron de manera precoz durante las primeras décadas del siglo XX, la gestación de la obra filosófica de Sánchez Vázquez es el resultado de una maduración prolongada. Su gran aportación al campo filosófico llegó cuando ya tenía 53 años, al publicarse *Filosofía de la praxis* (1968). Esto se debe fundamentalmente a la violenta interrupción que supuso la Guerra Civil en la trayectoria vital de muchos de los jóvenes universitarios que en ese entonces comenzaban sus estudios. El exilio truncó la vida y obra de muchos, incluido nuestro autor. El destierro le forzó a buscar lejos de su patria un espacio donde volver a iniciar sus estudios y recuperar el tiempo perdido.

Pero eso no debe llevar a pensar que existe un vacío en el recorrido intelectual de Sánchez Vázquez. A pesar de las dificultades que sufrió a lo largo de su carrera, fue un hombre profundamente implicado en su tiempo. Nunca dejó de escribir y formarse, aunque fuese al margen de las instituciones universitarias. Cualquier estudioso que repase la producción intelectual de Sánchez Vázquez puede constatar la incansable labor que llevó a cabo toda su vida. Ni siquiera dejaba de escribir cuando se encontraba en el frente de Teruel durante la Guerra Civil, plasmando sus pensamientos en artículos o poesías. No hay lagunas en su trayectoria intelectual, sólo obstáculos que superó uno tras otro.

Es más, su pensamiento siempre estuvo volcado sobre una serie de preocupaciones nucleares en su obra. Dichas preocupaciones podrían, tal vez, resumirse en una sola que le instó una y otra vez a actuar de una manera muy concreta ante las situaciones que le rodearon a lo largo y ancho de su vida. Se trata del imperativo ante un mundo injusto, un mundo cuya iniquidad interpela al pensador hacia su transformación.[2] Se trata de una exigencia moral a la que nuestro autor siempre fue fiel. Ese imperativo moral vertebra la totalidad de su obra, preservando la continuidad de un pensamiento que maduró en unas circunstancias ante las que muchos otros sucumbieron. Ya fuese escribiendo poesías, ensayos literarios o filosofía, Sánchez Vázquez nunca dejo de lado su lucha por cambiar ese

[1] Sánchez Vázquez, Adolfo, *Incursiones literarias*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2008, p. 27
[2] Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y destiempo*, México D.F., FCE, 2003, p. 58

mundo cruel que heredó. Su carrera intelectual es un testimonio del inconformismo con la injusticia, de la denuncia de la sinrazón. Y precisamente ese imperativo es aquel que más tarde dejará huella en su quehacer filosófico, transformándose en "el imperativo de mi filosofar".[3]

La continuidad que presenta su obra posibilita un estudio detallado de la evolución de su pensamiento. Permite valorar su obra en conjunto, sin necesidad de fragmentarla en diferentes etapas inconexas. Sánchez Vázquez es un intelectual cuyo pensar se ha centrado siempre en la preocupación por transformar la realidad. Si bien su gran obra, *Filosofía de la praxis*, es un libro dedicado al análisis filosófico del concepto de "praxis", gran parte de su producción intelectual anterior no se circunscribe a ese mismo campo de estudio. Muchos de esos escritos previos son poesías o ensayos de carácter literario o político. Semejante circunstancia arroja al investigador de turno a una compleja coyuntura, pues ha de atravesar una pluralidad de géneros en los textos del autor para hallar las semillas de su pensamiento filosófico. Se trata de una difícil tarea que requiere una cuidadosa atención a la trayectoria vital del autor.

Ello exige un acercamiento a su obra desde una óptica que trate de imbricar su vida y obra para descifrar el germen de su filosofía de madurez. Y es que para poder apreciar la brillante irrupción de su *Filosofía de la praxis* es menester comprender los orígenes de esa vocación filosófica. Una vocación que no estuvo presente siempre, sino que se gestó a lo largo de varias décadas, nutriéndose de otras fuentes como la poesía y la política.

Por ello es tan importante partir de un análisis de sus años de juventud, ya que en ellos se despliegan las principales motivaciones que le llevaron a desarrollar una filosofía marxista tan original como audaz. Partiendo de una primera aproximación, podría decirse que su obra filosófica bebe de la vocación poética y política que marcó su juventud. Sánchez Vázquez no nació filósofo, sino que poco a poco encontró en la filosofía un modo de expresar aquel imperativo que había guiado su poesía y su acción política. Su filosofía, en definitiva, nace del encuentro entre política y poesía.

Falta decir algo más sobre esa particularidad de su obra: la intensa labor de reedición de sus escritos poéticos y literarios de juventud en la última década. Después de una dilatada obra filosófica que arrancó con la publicación de su tesis doctoral bajo el título de "Filosofía de la praxis", Sánchez Vázquez volvió la mirada hacia aquellos escritos que habían precedido a su vocación filosófica. Bien podría haber pasado a la historia como uno de los filósofos marxistas más originales y fecundos del siglo XX, pero en los últimos quince años dedicó gran esfuerzo en dar a conocer una faceta de su trabajo intelectual desconocida. Tomó la decisión de volver a publicar sus poesías y ensayos literarios en recientes antologías, además de incidir sobre ese lado de su obra en muchas conferencias en las que daba cuenta de su trayectoria intelectual. Es como si el propio autor quisiera justificar la continuidad de su obra, tratando de explicar a sus lectores las posibles vacilaciones que tal vez pudiesen interpretarse en el desarrollo de su pensamiento. Quizás se trate de una vuelta a las motivaciones latentes en su marxismo para mostrar no ya la coherencia de su pensamiento a lo largo de los años, sino el germen de la originalidad de su obra. Al tratar de presentar su obra a futuras generaciones, Sánchez Vázquez se preocupó por hacer visibles sus aportaciones poéticas y ofrecer una aproximación al por qué de su filosofía marxista. En definitiva, pretendió brindar el material necesario para establecer una lectura íntegra de lo que constituyó su pensamiento. El presente trabajo toma esa noción como el punto de partida para comprender su producción intelectual. El objetivo es brindar

[3] ibid., pp. 55-63

un acercamiento a su obra sin hacer reducciones innecesarias, captando el íntimo vínculo entre sus aportaciones poéticas y filosóficas.

Pues bien, como se acaba de mencionar, Sánchez Vázquez es un pensador cuyos orígenes muestran una duplicidad vocacional muy marcada que terminó por trasvasarse hacia su filosofía marxista. Ya desde joven, se encontró profundamente atraído por la poesía y la política. Es una orientación que no ha de sorprender, pues en ese periodo histórico ambas iban de la mano. Revistas como *Octubre* o *El Mono Azul* reunieron a poetas de la denominada generación del 27 para poner de manifiesto el papel del arte en la transformación de la sociedad. Fueron años de grandes dificultades políticas, ya que la recién nacida República tenía un corazón cuyo débil pulso se debía a las tensiones sociales que la sociedad española arrastraba de décadas anteriores. Ante las frustraciones con las que se enfrentaba la sociedad, surgieron poesías cuya temática central era la indignación. Tantas promesas parecían fracasar que ciertas capas de la sociedad empezaron a removerse, a insistir en la importancia de continuar los cambios. Fueron unos años tensos en los que poetas como Antonio Machado o García Lorca manifestaban su compromiso político. La vocación poética no podía entenderse sin dicho compromiso, iban juntos en una misma dirección.

Se trata de una tendencia que obtuvo gran ímpetu a principios de la década de los treinta, un momento en el que el joven Sánchez Vázquez comenzaba su formación, nutriéndose de las poesías de los autores citados. Vivió en carne propia los desgarros poéticos y políticos del periodo, asumiendo parcialmente los valores representados en la publicación de la revista Octubre, en la que llegó incluso a publicar.[4] Todo ello exige proporcionar un repaso más detallado de ambas vertientes de su juventud, tratando de explicar ese tránsito hacia el imperativo de su filosofar. Supone seguirle los pasos a través de los diferentes momentos de su vida anteriores al comienzo de su producción filosófica. Se trata de dar cuenta de la trayectoria poética de Sánchez Vázquez —una trayectoria que en realidad nunca desaparece del todo, sino que se diluye en su quehacer filosófico. Además, conviene no olvidar que su vocación poética no puede ser desligada de su compromiso político. Nuestro autor vivió la poesía como una parte fundamental de su apuesta política. Su vida y obra dan testimonio de ello.

La división en tres partes que aparece en la antología poética de Sánchez Vázquez, titulada Poesías y editada por vez primera en 2005, presenta tres tiempos en su vocación poética: una "poesía en vela" (1933-1936), una "poesía en guerra" (1936-1938) y una "poesía en exilio" (1940-1954). Estos tres tiempos vienen marcados por situaciones muy concretas en la vida de nuestro autor, además de presentar la evolución de su poesía hacia otra forma de expresión capaz de ahondar en sus preocupaciones y vivencias. Analizar cada uno de esos tiempos exige repasar las circunstancias vitales de su vida. Cabe señalarse que, si bien su voz poética evoluciona a lo largo de esos tres periodos, lo cierto es que se mantiene su imperativo. Su poesía no deja de presentarse como combativa, luchando contra los acontecimientos que se precipitan hacia la profunda sinrazón. El tono que Sánchez Vázquez asume en cada uno de esos periodos sí es diferente. Para empezar, el léxico de los poemas difiere ligeramente, además de la fuerte nostalgia que consume a las poesías escritas en el exilio. Pero lo interesante para el estudio de ese posible trasvase hacia la filosofía no son los sutiles cambios en su poesía, sino la orientación hacia su quehacer filosófico.

[4] Aznar Soler, Manuel, "Estudio introductorio", *Incursiones literarias*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2008, p. 16

El hecho de que su vocación poética evolucione muestra que se sintió inquieto ante las posibilidades de expresión que le brindaba la literatura. La poesía es una rica fuente de experiencias y pensamiento. Sugiere imágenes y metáforas tanto al escritor como al lector. Esas metáforas pueden fácilmente impulsar hacia la acción —una palabra poética bien vale el aliento de mil llantos desgarrados.

No es descabellado pensar que nuestro autor no estaba satisfecho con su producción intelectual, como si su acción política le pidiese algo más. Esa poesía combativa y comprometida tenía sus limitaciones, pues toda praxis requiere una serena reflexión para justificarse a sí misma. Sánchez Vázquez seguramente fue muy consciente de ello: notaba que se encontraba a caballo entre dos vocaciones que no casaban del todo bien. ¿Qué papel tiene el poeta en la lucha por un mundo mejor? ¿Qué tan poeta puede ser un hombre volcado en la acción política? Ambas preguntas le acecharon a lo largo de los tres periodos de su producción poética. Y ello porque no podía dejar de lado esa inquietud por las injusticias que sufre el otro.

Mostrar el trasvase hacia su filosofía marxista de madurez requiere dar cuenta de cómo respondió a semejante encrucijada. Hace falta repasar esos primeros momentos de su producción intelectual para mostrar la gestación de una respuesta ante las fricciones que resultaban de la unión de ambas vocaciones. Para ello, se procederá hacia un estudio anclado en una temporalización de su obra diferente a la propuesta en su antología poética. Ante todo, se trata de dar razón del paso definitivo que dio hacia la filosofía.

Así, pues, el presente trabajo se centra en su obra de juventud, constituida por la poesía combativa en los años de preguerra. El giro que se producirá hacia el imperativo de su filosofar aparece esparcido por los años de exilio y llega hasta justo antes de la publicación de *Las ideas estéticas de Marx* (1965), obra en la que Sánchez Vázquez irrumpe en la filosofía con una notable aportación a la estética marxista. El paso definitivo hacia su obra filosófica se produce de la mano de una reflexión estética, cuestión de no menor importancia. El hecho de que ese primer paso hacia la filosofía se diese desde el campo de la estética demuestra el paulatino trasvase que se efectúa con respecto a la vocación poética. Sánchez Vázquez no renuncia a la poesía, pero sí busca una forma de expresión que preserve su interés por la literatura a la par que introduce la reflexión filosófica.

Compromiso político y poesía combativa

Adolfo Sánchez Vázquez nació en una época en la que los estragos que habían producido las circunstancias políticas del 98 se hacían sentir en las jóvenes generaciones: unas juventudes que se enfrentaban a un futuro cada vez más incierto. Tampoco ha de exagerarse el impacto que tuvo dicha fecha, aunque sí resulta imprescindible señalar la influencia de los pensadores del 98 como tipos ejemplares sobre esos jóvenes que tomarían el relevo. Estos últimos sintieron la responsabilidad política de irrumpir en su mundo, conociendo bien la herencia que recibían. No por ello es menos cierto que esa generación, la denominada generación del 27, nació a partir de los acontecimientos literarios que impulsaron las vanguardias.[5] La literatura y el arte cobraron un espacio singular en dicha generación, preocupada por ahondar en las diferentes tendencias. Pero a su vez también fue un colectivo imbuido del proyecto orteguiano en la construcción de la Segunda República.[6]

[5] Rodríguez Cacho, Lina, *Manual de historia de la literatura española*, Madrid, Castalia, 2009, Vol. II, p. 333
[6] ibid., p. 340

Fue, sin embargo, el nacimiento de la Segunda República en 1931 lo que realmente le lanzó hacia la actividad política.[7] A pesar de las dificultades que sufría el país, semejante acontecimiento abrió un espacio de esperanza para los jóvenes, una brecha desde la cual podían luchar por un mundo mejor. Arrastrado por el ímpetu de cambiar la sociedad, Sánchez Vázquez se inició en diversos colectivos de izquierdas para saciar ese anhelo. El pesimismo de la generación del 98 se diluyó en las promesas con las que se iniciaba la década de los treinta. Desde muy temprano en su trayectoria vital, nuestro autor se volcó como militante en el Bloque de Estudiantes Revolucionarios y en la Juventud Comunista.[8]

Es importante señalar un matiz al compromiso político de Sánchez Vázquez durante esta época de juventud. Como él mismo afirma en Vida y filosofía, la acción política que se llevaba a cabo en dichas organizaciones era "combativa y audaz", si bien "a la riqueza de su praxis violenta correspondía su pobreza en el terreno de la teoría".[9] Es decir, su vocación política de juventud no tenía un horizonte teórico seguro en el cual anclarse. Sentía la imperiosa necesidad de transformar un mundo injusto, pero no había adquirido el bagaje conceptual necesario para afirmar semejante compromiso político. Esa ausencia de los fundamentos filosóficos para la transformación de la sociedad fue colmada por su actividad literaria y poética. Todavía no se había encontrado con la filosofía como disciplina. Y por ello la poesía cobra tanta importancia durante su época de juventud. De alguna manera, la vocación poética de Sánchez Vázquez fue la fuente de la que se nutrió su acción política. Dicho de otra forma, fueron la literatura y la poesía las que forjaron el norte que orientaba su brújula política. Las ideas que albergaba sobre la acción política no eran el fruto de una reflexión filosófica, sino parte del contexto poético en el que se hallaba inmerso. Se trata de un contexto que alentaba e inspiraba la vocación política, pero que no proporcionaba un marco satisfactorio para justificarla ante la resistencia ideológica que mostraban ciertos colectivos.

Precisamente, este detalle es clave para la correcta comprensión de la evolución de su pensamiento. Cuando nuestro autor se encuentre ante el desgarro del exilio, la ausencia de un firme suelo teórico donde justificar su compromiso político inamovible, le forzará a darse cuenta del importante papel que juega la filosofía en la fundamentación de una acción política determinada. En definitiva, Sánchez Vázquez se percatará de que toda praxis necesita una teoría que la oriente. La praxis no puede ponerse en marcha sin sustentar una reflexión previa. Al darse cuenta de las insuficiencias que mostraba la vocación poética a la hora de organizar y justificar la praxis política, emprenderá un nuevo giro en su camino intelectual. Así, su labor poética disminuyó, para dar paso a una reflexión filosófica cuya preocupación central era establecer los fundamentos de una acción política volcada en la transformación del mundo.

Antes se mencionó el contexto literario y poético del que bebió la vocación política de Sánchez Vázquez. Para poder captar lo que supuso semejante contexto, hace falta reparar en algunos hitos que marcaron a nuestro autor. El propio Sánchez Vázquez insiste, por ejemplo, en señalar a Emilio Prados y a Rafael Alberti como dos hombres que ayudaron a forjar su vocación poética.[10] De especial interés es la amistad que le unió a Emilio Prados, pues fue el poeta malagueño quien se convirtió en una fuente de inspiración para su vocación poética: "Yo prefiero recordar a un lejano Emilio Prados, al que estuve vinculado

[7] Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y destiempo,* op. cit., p. 58
[8] Ibid., p. 21
[9] Idem.
[10] Ibid., p. 19

en mis años mozos, y que influyó en no pocos aspectos de mi vida".[11] Algunos estudiosos han incluso señalando las sintonías que existen entre las poesías de ambos literatos, demostrando como el vínculo que les une va más allá de la simple amistad.[12] Cabría incluso ir más lejos e insistir en la posible influencia filosófica que hubiese habido entre ambos. No estaría de más recordar que Prados obtuvo conocimientos de filosofía tanto en Suiza como en Alemania.[13] Es posible que la rica formación que recibió el poeta malagueño en filosofía plantase una semilla que más tarde florecería en la decisión de Sánchez Vázquez de continuar sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid. Fue en esa misma facultad donde completó varios cursos de filosofía con Ortega y Zubiri, además de cursar literatura con el profesor Montesinos.[14] No obstante, lo importante es señalar que nuestro autor no solamente estuvo en contacto con la literatura y arte de la época, tan rica en la provincia de Málaga, sino también con la filosofía de manera indirecta. La influencia poética que recibió de Prados estaba preñada de filosofía, algo que posiblemente se haya pasado por alto por los estudiosos centrados en los vínculos literarios entre ambos.

La revista Octubre, liderada una vez más por Rafael Alberti y María Teresa León, fue fundamental en la formación estética del joven Sánchez Vázquez, pues este último presentó su primera poesía en 1933 entre las páginas de dicha revista.[15] Supuso su estreno en la escena poética de la época con la poesía "Romance de la ley de fugas". Octubre constituía el órgano de la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios y ayudó a difundir un nuevo género que cobró fuerza durante la Guerra Civil: el nuevo romancero. Precisamente, ese nuevo género conllevaba todo una concepción estética para la época. En esa primera poesía de Sánchez Vázquez, se pueden apreciar los parámetros del nuevo romancero, poniendo de manifiesto ese carácter combativo y épico de su vocación poética. Ante todo, su voz poética trata de transmitir el dolor de las injusticias sufridas, dando testimonio directo de lo que sucede por tierras españolas: "Eran cinco los que iban / al agonizar la tarde. / Cinco obreros esposados / por el camino adelante. / Yo los vi / cuando moría la tarde / Los civiles eran tres / y tres eran los fusiles, / tres los afilados sables".[16] Las palabras que trenzan sus poesías pretenden herir al lector, aguijonearle para que tome partida en la lucha contra el dolor producido de manera injusta. Cada línea supone un dardo dirigido al corazón de aquellos que siguen los pasos de la poesía para abrirles una herida que les lleve a la acción política. Y es que el asunto del poema gira en torno al asesinato de activistas de izquierda en 1932.[17] Es un llanto de protesta contra un ambiente político que amenaza con estallar en guerra. La poesía de Sánchez Vázquez es como un eco de las tensiones que se viven en España durante esos años. Es más, muestra como su voz poética es combativa, no renuncia a su compromiso político, sino que se aferra a él ante la violencia que comienza a desatarse. En definitiva, se trata de una voz que no pretende en absoluto reflexionar o teorizar, sino más bien instar a la acción. Lo importante es la praxis política y, para ello, hace falta una poesía que la acompañe en los momentos más críticos.

[11] Sánchez Vázquez, Adolfo, *Incursiones literarias,* op. cit*.,* p. 401
[12] Gutiérrez Navas, María Dolores, "Prólogo", Sánchez Vázquez, Adolfo, *Poesía*, México D.F., FCE, 2005, p. 16
[13] Rodríguez Cacho, Lina, *Manual de historia de la literatura española,* op. cit., p. 360
[14] Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y destiempo,* op. cit., p. 23
[15] Gutiérrez Navas, María Dolores, "Prólogo", op. cit., p. 15
[16] Sánchez Vázquez, Adolfo, *Poesía*, México D.F., FCE, 2005, p. 45
[17] Gutiérrez Navas, María Dolores, "Prólogo", op. cit., p. 17

A todo esto habría que añadir otro hito en la carrera literaria de Sánchez Vázquez, pues dos años después de estrenarse en la revista Octubre, emprendió su propio proyecto editorial con la presentación de la revista Sur en 1935 (Soler, 2008).[18] Dicha revista fue fundada junto con el apoyo de Enrique Rebolledo en Málaga y supuso una valiosa aportación a las publicaciones vanguardistas durante la Segunda República. Entre los colaboradores en la revista, podían contarse Rafael Alberti, Luis Cano, Manuel Altolaguirre y Cesar Arconada.[19] En definitiva, se trataba de una revista literaria de buena calidad que lograba reunir a destacados colaboradores. Desgraciadamente, solo lograron publicarse dos números, dada la difícil situación política y económica por la que pasaba el país. Aun así, Sur supuso un paso más en el camino poético de Sánchez Vázquez. A través de la fundación de la revista, se consolidaron las amistades con Rafael Alberti y otros grandes escritores de la denominada generación del 27. Quizá no esté de más señalar la influencia que la revista Octubre tuvo en la efímera publicación malagueña. Ambas compartían una misma línea que aunaba literatura y política, si bien Sánchez Vázquez recuerda que "la conjunción de cultura y revolución, común en ambas revistas, tiene en Sur una tonalidad más equilibrada".[20] Semejante matiz es llamativo, ya que pone de manifiesto las preocupaciones de la redacción de Sur en la conjugación entre literatura y revolución. El joven Sánchez Vázquez fue consciente del desequilibrio entre los dos componentes que se estaba dando a su alrededor entre artistas y revolucionarios. Una vez más, puede apreciarse como nuestro autor cuida la recíproca relación entre sus dos vocaciones, buscando una manera vincularlas sin por ello caer en uno u otro extremo. Es consciente de la encrucijada en la que se encuentra y, además, se siente insatisfecho con las posiciones adoptadas por algunos de sus compañeros. Ha heredado un marco estético que parece fusionar cultura y revolución, subsumiendo la primera a la segunda. La búsqueda de un equilibrio entre las dos en la revista Sur da prueba de que Sánchez Vázquez ya se encontraba inquieto ante las propuestas estéticas y su correspondiente praxis revolucionaria. Poco a poco, se está aproximando a posiciones más cercanas a la filosofía, pues se siente inconforme con las propuestas vigentes.

Es muy interesante señalar como Sánchez Vázquez distribuye sus colaboraciones en revistas de carácter estrictamente político y revistas más bien literarias. Parece como si nuestro autor no dejase nunca de lado esa encrucijada entre la poesía y la acción política. Vive y respira esa misma disyuntiva de manera intensa e ininterrumpida durante los años treinta. Sin embargo, hablar del desdoble entre el compromiso político y la poesía combativa de Sánchez Vázquez requiere volver la mirada a quizás la más llamativa producción intelectual que terminó durante esta época de juventud: *El pulso ardiendo* (1935-1936).

A medida que las bases políticas de la Segunda República se tambaleaban, la voz poética de Sánchez Vázquez cobraba un carácter cada vez más belicoso, hasta el punto de poder describirse como "auténtico presagio de guerra".[21] El vínculo que trataba de mantener entre su compromiso político y poesía, hacía que el estallido de la Guerra Civil generase una escalada en el lenguaje desgarrado y político de sus poesías. La poesía ha de ser guerrera, ha de proporcionar un instrumento que nos oriente hacia la justicia. Ha de servir como un llamamiento a continuar la lucha por ese mundo más equitativo que se ubica al final de la praxis revolucionaria. Dicho con palabras de Sánchez Vázquez: "en la guerra

[18] Aznar Soler, Manuel, "Estudio introductorio", op. cit., p. 17
[19] Idem.
[20] Sánchez Vázquez, Adolfo, *Incursiones literarias*, op. cit., p. 487
[21] Sánchez Vázquez, Adolfo, *Poesía*, op. cit., p.19

la poesía sólo puede estar en guerra".[22] Dado el compromiso político de las letras, no cabe sino intervenir durante una contienda bélica. Sánchez Vázquez no escribe poesías sobre la guerra, sino que irrumpe en el esfuerzo bélico con cada estrofa que escribe. Y ello porque la poesía está unida a la acción política. Dicho esto, El pulso ardiendo es tal vez el testimonio más íntimo del intento que llevó a cabo Sánchez Vázquez por unir su vocación poética a la praxis revolucionaria durante sus años de juventud. El libro se compone de 8 poemas, cada uno de los cuales tiene su propio título.

Pues bien, tres son las dimensiones de su experiencia poética combativa: la soledad, la esperanza y la agonía. He ahí la voz íntima y poética de Sánchez Vázquez. Su poesía expresa sus preocupaciones en torno a la vocación política. A medida que se avecinaba la Guerra Civil, las frustraciones políticas causaron una profunda alienación en los jóvenes que habían visto en la Segunda República una oportunidad para luchar por un mundo mejor. Las graves tensiones y derrotas políticas no hicieron sino exacerbar esa sensación de soledad ante un futuro cada vez más incierto: un futuro que ubicaba a un joven Sánchez Vázquez en la encrucijada entre la viabilidad de los ideales revolucionarios y la realidad política. La lucha por un mundo mejor parecía indudable, pero los cimientos teóricos eran cada vez más inciertos y precarios. A pesar de ello, Sánchez Vázquez no sintió el desengaño que muchos otros experimentaron. Siempre albergo la esperanza, si bien una esperanza teñida del pesimismo que acompaña a los que han vivido un exilio. Y la agonía que todo ello supuso para un joven lleno de ganas de luchar por un mundo mejor no pudo ser sino un síntoma más de la tragedia que se vivió en España a finales de los años treinta.

Como se ha venido diciendo, la experiencia poética de Sánchez Vázquez no puede ser aislada de su vocación política. Ya sea a través de la soledad, esperanza o agonía poéticas, el anclaje último resulta ser la praxis política y revolucionaria. Esa relación entre ambas vocaciones es quizás la clave para entender el trasvase hacia una filosofía. La poesía nutrió su compromiso político, pero no era suficiente para afrontar las graves dudas que había provocado la Guerra Civil en el trasfondo teórico de su acción política. Ahora bien, no cabe la menor duda de que fue la poesía la que le permitió expresar sus inquietudes sobre la praxis revolucionaria. El debate estético que se puso en marcha en su interior, entre el intelectual y el revolucionario, no hizo sino aflorar una necesidad de buscar otro medio de expresión para racionalizar eso que llevaba dentro. Dicho de otro modo, la poesía le llevó hasta sus propios límites, impulsándole a dar un paso más para consolidar sus inquietudes. Es ahí donde se produce el genial giro hacia la filosofía que otorgará originalidad a su obra de madurez. Todo ello se debe, en gran parte, a la reciprocidad entre poesía y praxis revolucionaria que se juega en el corazón del joven Sánchez Vázquez. El pulso ardiendo es la pieza poética donde se encuentra expresada esa reciprocidad que terminará por desembocar años más tarde en su Filosofía de la praxis. Más que en cualquiera de los demás sonetos que escribió, se puede apreciar el esfuerzo por unir sus dos vocaciones en un momento crítico en su vida. Es, en definitiva, un intento de aunar teoría y praxis dentro del marco que le brindaba la literatura.

[22] Sánchez Vázquez, Adolfo, *Creación, estética y filosofía política,* Madrid, Editorial UCM, 2007, p. 16

RESEÑAS



CRÓNICAS DE CONGRESOS



La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling

Ana CARRASCO CONDE

"Nuestra acción histórica debe ser pensada desde un mal indestructible", cita Ana Carrasco a Raúl Gabás en el prefacio de *La limpidez del mal,* y nadie mejor que Schelling como compañía para realizar esta tarea. La autora, que publica con este su segundo libro, lleva a cabo un denodado ejercicio de arqueología y espeleología estudiando las grietas y cicatrices constitutivas de la historia para, en último término, poder pensar con y a partir de Schelling nuestro tiempo. Para ello, se centra en la compleja vinculación entre el mal y la historia tanto en obras clave del filósofo para abordar esta cuestión, como las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809) o las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810), como en escritos menos citados como el *Magisterschrift* (1792) y la *Filosofía de la revelación.* Se trata, en todo caso, de un ensayo cuya lectura resulta igualmente interesante tanto para quienes ya se hayan iniciado en la filosofía de Schelling como para quienes (aún) no lo han hecho pero se sienten llamados por la temática.

La otra odisea de la conciencia, una de las expresiones más recurrentes en *La limpidez del mal* y en clara oposición a la odisea hegeliana, es la del Yo que se hace a sí mismo y deviene consciente de sí a través del concepto de mismidad (concepto central en la primera obra de Ana Carrasco, *El infierno horizontal,* publicada en esta misma editorial), y que en su mismo despliegue nos arroja la visión de una razón resquebrajada, con una cara

ominosa íntimamente ligada a la existencia de un mal efectivo, irreducible, inasimilable, en la historia. Una odisea que se nos describe en términos de campo de batalla, de lucha entre fuerzas encontradas de la conciencia que ansía devenir ella misma, y que tiene como mito fundamental el mito de la caída del hombre, caída siempre elegida libremente desde la eternidad y como pecado original.

El estudio se vertebra en tres apartados, que analizan, respectivamente, la posibilidad, la efectividad y la necesidad del mal. En 279 páginas, haciendo referencia a corrientes y autores tan variados como Platón, Aristóteles, Fichte y Kant, el neoplatonismo y la mística judía, Paracelso y los *Naturphilosophen*, entre otros, el libro trata de dar cuenta de la evolución de la concepción schellingiana del mal a lo largo de su pensamiento y de las referencias principales del mismo en diferentes cuestiones. El lector puede encontrar también en él diversas referencias (explicitadas en la útil bibliografía al final de la obra) a estudios contemporáneos acerca de las cuestiones tratadas. Entre los distintos pensadores que desfilan en las páginas de *La limpidez del mal,* Hegel aparece generalmente a modo de contrapunto total de los planteamientos schellingianos, como adalid de una razón que todo lo subsume y cuya lógica pretendería acabar, de manera ilegítima, con todo resto, con toda cicatriz y con todo mal en la historia. Claramente, Ana Carrasco está haciéndose eco de una larga estela de incomodidades por la consumada voracidad del concepto hegeliano, argumentando, con armas de Schelling, que el mundo, en el fondo –y la elección de esta palabra es intencionada–, no tiene lógica.

La infinita capacidad de los textos hegelianos para generar enemigos y despertar profundas, y a menudo fértiles, animadversiones, con todo, tiene como uno de sus resultados más usuales el no prestar una gran atención a los procedimientos de éste más allá del hecho de que se produzca o no efectivamente dicha subsunción, atención que, por otra parte, lectores de Hegel podríamos apreciar y que podría tal vez resultar en una profundidad aún mayor del sentido de muchas de las críticas realizadas por su viejo amigo Schelling.

En la primera parte de la obra, la autora nos sumerge con ella en los abismos de una divinidad que, lejos de permanecer encapsulada en sí misma, se levanta contra su propio fondo para devenir existente. Este Dios del filósofo, en tanto que voluntad que nada quiere, siente un ansia irrefrenable de serse y saberse y sale de sí mismo. Este paso del fundamento a la existencia constituye el nacimiento de la alteridad, y abre la posibilidad del mal como aquello que, estando en Dios, ya que tiene su origen último en el fundamento abismal divino, no es Dios mismo. Como resultado de la lucha entre las distintas manifestaciones de las fuerzas expansivas (despliegue para encontrarse en una unidad más alta) y contractivas (el curvarse sobre sí para conformar una matriz), la autora analiza la entera creación divina como parte del proceso necesario por el que la divinidad va tomando conciencia de sí desde su inconsciente. Estas fuerzas, que en Dios son inseparables y están en equilibrio perfecto, se separan en el hombre, quien aparece en el mito de la caída como responsable de un movimiento de autoposición, análogo al divino, por el cual mira por sí mismo y no por el orden universal: con el pecado original se abre el proceso histórico y se contagia así el pecado, la corrupción, a la entera creación.

En el hombre, la posibilidad del mal que yacía en el fundamento deviene efectividad gracias a la acción de su libertad. El lector se encuentra aquí con un desarrollo de la noción de libertad a partir de concepciones vigentes en la época de Schelling, principalmente kantianas, y de la propensión al mal existente en el hombre, con base en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Adquieren, además, una notable importancia en esta segunda parte la *Teodicea* de Leibniz y el *De servo arbitrio* de Lutero. El mal es entera responsabilidad del hombre, que es libre absolutamente para decidirse pero cuyo

carácter está siempre torcido, *qua* hombre, desde la elección originaria, absoluta y desde la eternidad que es la del pecado original. Lo que es efectivo es lo que se da en ese tiempo que es *decreatio,* ruina del mundo, naturaleza deformada y teñida de melancolía, abierto por el hombre al hacer irrumpir el mal en la naturaleza inocente. El mal es real porque se da de facto en la experiencia y sus efectos pueden ser rastreados claramente en ella; sin embargo, aunque sea efectivo, nunca puede alcanzar la efectiva realización porque no puede superar su oposición con el bien. Su necesidad, cerrando el argumento con la tercera y última parte del libro, le viene dada porque sin él negaríamos el despliegue divino, a través del cual los principios, separados en el hombre, vuelven a unirse en un vínculo más alto y consciente de sí, posibilidad por el amor. La irrupción del mal, y, con él, de la historia, es necesaria metafísica y moralmente para la consumación de la revelación divina, de la efectiva realización de Dios que tiene como final la expulsión del mal fuera del bien, su sometimiento, su encarcelamiento. Pero nunca la imposibilidad de que siga maquinando.

Pues bien: como el título del libro sugiere, el mal es *límpido,* es decir, sin mácula, perfectamente decantado. Como buenos opuestos que son, el bien y el mal se requieren el uno al otro y sólo pueden someterse entre sí, nunca eliminarse completamente; es por eso que Ana Carrasco señala insistentemente que "el mal nunca duerme", no se desvanece ni es nunca completamente eliminado: debemos estar siempre en guardia y ser conscientes de nuestro carácter quebrado y nuestro fondo abismático y gutural. Como vasos de la luz divina, imagen, por otro lado, paulina, debemos hacernos lo suficientemente fuertes para retenerla y no quebrarnos, exhorta nuestra autora. Y esta fortaleza surge de la constante lucha contra el egocentrismo egoísta y contra las tendencias negadoras de la alteridad como siendo lo irreduciblemente otro, no asimilable de ninguna manera. La identidad tiene como semilla la alteridad, y el mal consiste en intentar desoír este hecho.

La primera frase de este escrito indica la tarea que en la que el libro se propone profundizar, que es la primera de dos tareas urgentes. La segunda, que aparece en el estudio introductorio antes citado, y que este libro no aborda ni se propone abordar directamente, es la de "acercar de nuevo la filosofía a las cascadas religiosas". Sería de agradecer que la autora ofreciera en *La limpidez del mal* alguna argumentación acerca de si es adecuado, o siquiera posible, abordar la primera cuestión sin abordar la segunda, de si tal proyecto podría ser realizado de manera satisfactoria. Excepto en el caso de Lutero y de la referencia a algunas de las cuestiones de la cábala, sin contar las reflexiones kantianas, por no ir demasiado lejos, en torno a la cuestión, en ocasiones se echa en falta la explicitación de los lazos y deudas profundas de Schelling con la tradición judeocristiana. Este hecho es especialmente llamativo cuando la manera de tratar la cuestión del mal está aquí tan enraizada en esta tradición e, incluso, se hace referencia a cuestiones tan debatidas y troncales como la del pecado original, el origen y el alcance del mal, o el libre albedrío.

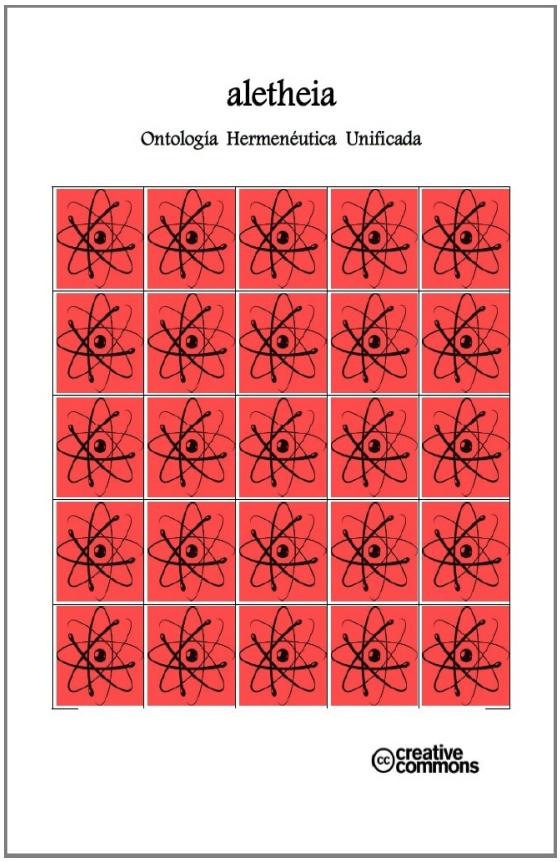
En cuanto al trabajo de edición, nos hallamos ante una edición limpia y cómoda, que permite una lectura fácil sólo entorpecida por un número erratas más alto que el deseable, que, sin embargo, no llevan a malentendidos significativos respecto al contenido del libro; problema que esperamos que pueda ser completamente subsanado en las siguientes ediciones.

En definitiva, *La limpidez del mal* es una apuesta por la vuelta a las reflexiones en torno a la historicidad del absoluto del ubérrimo Schelling, que tanta influencia ha tenido en el desarrollo de la filosofía de occidente. Proponiéndose la tarea de pensar nuestro tiempo con y a partir de esta vuelta, nos ofrece algunas claves para pensar nuestra acción en el mundo y para reflexionar acerca de la vieja máxima de que la soberbia es el origen de todos los pecados.

Ficha técnica del libro:

Título:	La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling
Autora:	Ana CARRASCO CONDE
Editorial:	Madrid, Plaza y Valdés, 2013
Número de páginas:	289

María Inés LÓPEZ DEL PINO



aletheia. Ontología Hermenéutica Unificada

Francisco Javier ARIZA LAMA

"El objetivo de la interacción de las filosofías debería ser desarrollar un sistema intelectual comprensivo en el cual todos los elementos de nuestra total experiencia sean entrelazados, en el cual sea generado un patrón consistente y a pesar de todo abierto e inclusivo, en el cual lo que parece foráneo se establezca dentro de un todo o ser omniinclusivo, sin desarraigarlo de lo que pueda ser su espacio ontológico y psico-cultural; el fin último de semejante esfuerzo es comprender el ser y las formas de su autoexpresión, incluyendo el fenómeno humano".
(*Filosofías en interacción y la posibilidad de una ontología unificada,* Ramakant Sinari).

El ensayo colectivo y aprendiz de Tratado *aletheia. Ontología Hermenéutica Unificada* orienta su voluntarioso esfuerzo hacia la construcción de dicho ensamblaje epistemológico, afirmando la necesaria circularidad dialógica que atraviesa el conocimiento humano y sus posibles temporalidades cognoscitivas, construyendo una ontología fundamental basada en el acontecimiento teológico de la consciencia en la conciencia particular (*aletheia*).

Desde nuestra inocente perspectiva la concepción trágica de la verdad como acción desveladora (*aletheia*) reconoce la relación íntima entre unidad ontológica e intuición gnoseológica, concibiendo la posibilidad necesaria de poner en práctica métodos lingüísticos que rompan radicalmente con la metafísica, orientando nuestra revolucionaria actividad a la emancipación libertaria del sujeto. El imperativo rejuvenecimiento de la filosofía se torna irremediable frente a la alienación nihilista que nos propone nuestra relativista y escéptica Cultura posmoderna. Perdidos por la egocrática Razón supuestamente Pura y Universal que predica el *Stablishment* judeo-cristiano y positivista tratamos de avanzar en nuestra comprensión teleonómica de la condición humana, trazando hipótesis culturales para una revalorización cuántica de la experiencia. Dibujamos un contexto de crisis axiológica en el que las sabidurías antiguas no dualistas siguen ofreciendo experiencias fenomenológicas de incalculable valor teológico.

La elaborada perspectiva que desarrolla nuestro texto propone un marco flexible de trabajo cooperativo para entrelazar las diferentes ontologías regionales, cosiendo las supuestas fragmentaciones de un puzle que en nuestra mitológica Cultura parecen no encajar. Nos proyectamos desde postulados epistemológicos contemporáneos ampliamente reconocidos, especialmente por nuestro riguroso respeto a la diferencia ontológica entre condición de posibilidad y posibilidad realizada, entre necesidad y posibilidad, entre lo real y sus posibles realidades. Trazando el camino del medio reconocemos la copertenencia entre verdad lógica y verdad ontológica, atendiendo a la impermanencia hermenéutica del ser y a la vacuidad ontológica del mistérico uno. Fundamos la coherente posibilidad de una ontología hermenéutica temporalmente unificada por la concepción holística de nuestra espiritualidad integral, trazando interacciones multidisciplinares con otras formas no duales de concebir teológicamente la condición humana. La Teoría General de Sistemas (abiertos), el Sistema Adaptativo Complejo (*CAS*), *AQAL*, *Spiral Dynamics*, la Teoría de Campo unificado o la Medicina holística en general (china, ayurvédica u homeopática) son algunas propuestas históricas que reconocen la posibilidad necesaria de sistematizar categorialmente el conocimiento hermenéutico de la unidad ontológica, cultivando cada una en su ámbito de acción la modalidad integral de sus investigaciones científicas.

¿Cómo podemos por tanto formalizar nuestra experiencia? El estudio comparado de las filosofías nos permite bosquejar la posibilidad necesaria de concebir un criterio integral para la interpretación de todos los fenómenos posibles, articulando el saber a través de las innumerables aportaciones filosóficas que nos brindan las historias. La capacidad crítica es constructiva, que sólo destruye para sumar, recogiendo el valor que tanto tiempo de lucha lingüística se nos presenta a la mano como fruta madura. El periodo posmoderno es el periodo de la sospecha, pero el periodo posmetafísico se presenta ya como superación dionisiaca de la egocrática Razón-Concepto, orquestando el funeral del Uno numérico-sustantivo divisible en partes. ¿Cómo interpretar entonces de manera integral las propuestas que recogemos tanto del existencialismo como de la hermenéutica, tanto de la fenomenología como del marxismo, tanto de la Ilustración como de la filosofía analítica, tanto de la grecia presocrática como del budismo zen, tanto de Nietzsche como del anarquismo ontológico de Hakim Bey?

Ante tan apasionada y motivadora tarea, y aunque difícil por la multiplicidad de posiciones linguísticas a tratar, desarrollamos dicha investigación partiendo del *logos* común que conmueve la consciencia del momento presente, entendiendo la *physis* como movimiento, la cultura como palimpsesto infinito. El acontecer teológico de la consciencia (como ser del ente) propicia un renovado paradigma para el análisis hermenéutico de las problemáticas históricas que hoy aborda la filosofía

contemporánea, permitiendo una posible sistematización cualitativa del conocimiento de forma temporal y abierta, autónoma y multidisciplinar, trabajando en la creación de herramientas que (re)actualicen un comprender y un sentir ya no metafísico, (re)creando experiencias trascendentales (e inmanentes) a través de una intersubjetividad respetuosa y solidaria. Sólo así podemos contemplar la posibilidad de analizar con serenidad y rigurosa apertura cognitiva la relación dialéctica que mantienen el ser y la nada, es decir, la impermanencia relativa y la vacuidad absoluta, respetando científicamente la diferencia ontológica entre lo real y su posible pluralidad de realidades, vislumbrado el "mesiánico" acontecer teológico de la consciencia como lo no pensado aún en sus radicales implicaciones.

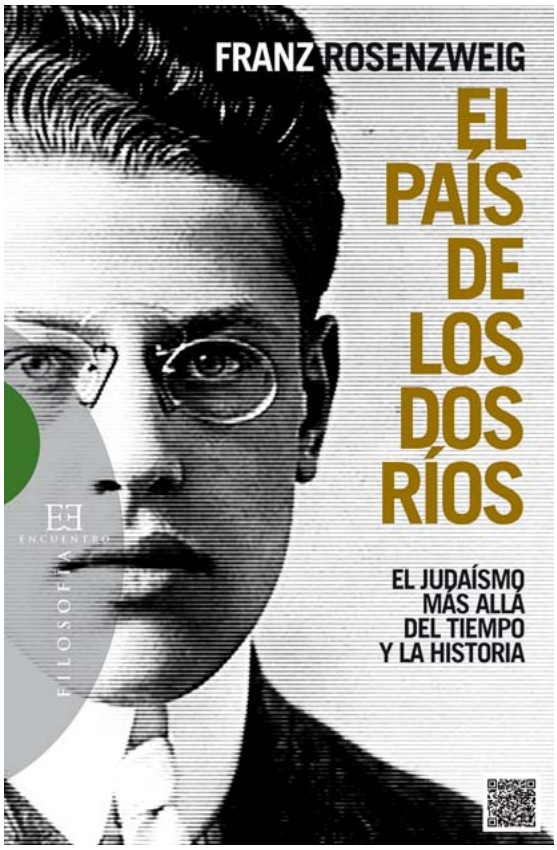
Identificamos los fantasmas egocráticos de la Razón metafísica como prioritario impedimento a superar, apoyándonos en la práctica científica y argumentativa de la filosofía para contrarrestar su violencia moral, trabajando por la reificación del estatuto cognitivo de nuestras interpretaciones. Nos ofrecemos por tanto la posibilidad de una evolución real en el momento presente, adaptándonos al periodo histórico que nos toca vivir: *tempo* tamborilero del decrecimiento metafísico y de la explosión atómica de nuestra constitutiva y dionisiaca animicidad espiritual.

Tan idílico proyecto no pudiera desarrollarse de otra manera que a través de una cooperación colectiva crítica y responsable, libre y apasionada, promocionando la libertad de cultura y conocimiento, cantando una genuina desobediencia lingüística ante los dogmatismos absolutistas que de tanta desgracia riegan el mundo.

Ficha técnica del libro:

Título:	Aletheia. Ontología Hermenéutica Unificada
Autor:	Francisco Javier ARIZA LAMA
Editorial:	Sevilla, CuantoCaos editorial (licencia Creative Commons), 2014
Número de páginas:	497

Aurelia PREVOST



El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia

Franz ROSENZWEIG

Traducción de Iván ORTEGA
y presentación de
Olga BELMONTE

Hay que congratularse sin duda del acontecimiento editorial del que aquí nos hacemos eco. Franz Rosenzweig no es ya desde luego un desconocido en el mundo filosófico hispanohablante. Su figura se ha consolidado, lenta pero seguramente, desde aquellas traducciones pioneras de hace un par de décadas. A tal consolidación contribuirá notablemente esta cuidada edición de *El país de los dos ríos*, una atinada selección, magistralmente traducida y anotada, de algunos de los textos más relevantes contenidos en el tercer volumen de sus obras completas, intitulado significativamente *Zweistromland*, en alusión a Mesopotamia. Pues, en efecto, como con gran acierto se nos dice en la presentación, Rosenzweig quiso construir una filosofía *del y* después de dos milenios de filosofía del *por tanto*[1]. Avanzó por esa vía hacia la radical irreductibilidad de las distintas esferas y de los distintos mundos, de los interlocutores implicados en el diálogo en que la existencia consiste. Filosofía de la mala infinitud, podría argüirse, ignorando ingenuamente que la sedicente infinitud que se engloba a sí misma y a su otro, lo finito, traiciona, al aferrarse obstinadamente a lo absoluto del concepto y de sus síntesis, un relativismo desesperado que, incapaz de asimilar la alteridad del otro, decide simple y llanamente decretar su ser-superado.

[1] F. Rosenzweig, "Paralipomena", en *El país de los dos ríos*, traducción de Iván Ortega y presentación de Olga Belmonte, Madrid, Encuentro, 2014., p. 275.

Muy diversamente procede el Nuevo Pensamiento de Rosenzweig, empeñado en una revisión crítica, seria y profunda del hegelianismo que tan bien conocía. Para esclarecer este punto resulta altamente provechoso el texto con que da comienzo el volumen. Se presenta en él el gran hallazgo filológico al que llegó Rosenzweig a causa de la minuciosa preparación de materiales para el trabajo en su tesis doctoral sobre Hegel y el Estado. Como es sabido, la controversia sobre la autoría de tales páginas, tan ricas y preñadas de consecuencias, está todavía abierta. En cualquier caso, a Rosenzweig le asistían poderosas razones para sostener la paternidad schellinguiana de las mismas, si bien la caligrafía procedía de la mano de Hegel. En alguna parte de su correspondencia confiesa Rosenzweig que había sido todo un destino que le estuviese reservada la misión de descubrir el *Schellingianum*, como él le llamaba. Pues él también persiguió ese giro "en dirección a la «experiencia»"[2] al que Schelling se fue aproximando a lo largo de todo su itinerario. Con Schelling se tornó por primera vez evidente en dónde residía la especificidad insólita del idealismo alemán tan grandiosamente culminado en Hegel: en su constitución *sistemática* en el más estricto sentido. Heidegger detectó exactamente lo mismo en sus lecciones sobre las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana.* Ni Aristóteles ni los escolásticos, por muy "sistemáticos" que nos parezcan, habían tratado de establecer una conexión tan rígida entre el sentido unitario y metafísico del *ser* y la totalidad efectiva de *lo que es*. Schelling, más allá del cliché de ser el *Proteo* del idealismo alemán, fue su primer gran crítico, el primero que reparó en que la presunta ecuación entre la racionalidad y la efectividad no era sino la consumación de un pensamiento negativo cerrado sobre sí mismo e impermeable a la donación de la experiencia; un pensamiento, en fin, que, en su afán de pensar "propiamente", de remitir ontoteológicamente lo fundado a su fundamento, abandona la confianza en el "sano sentido común".

En tal crítica de la filosofía negativa, presente de un modo más o menos latente en todas las rupturas posthegelianas tan magníficamente descritas en los estudios de Karl Löwith, se inserta convencidamente el proyecto rosenzweiguiano. Es natural, por tanto, que se inclinase por los temas que habían estado más candentes en las atormentadas postrimerías decimonónicas y en el incipiente s. XX. Tras Hegel, una vez que el Espíritu ha cobrado conciencia de sí, ahora que lo sabemos todo, surge inopinadamente la pregunta por la *voluntad* de saber. ¿Qué queremos saber? La especialización como tecnificación del conocimiento parece eludir sin mayor dificultad la cuestión, pero las mentes más perspicaces (piénsese en Nietzsche o en Weber) se la plantearon de un modo insoslayable. Y Rosenzweig también, respondiendo que "los grandes molinos de la ciencia que todo lo aprehende sistemáticamente, sólo empiezan a moler cuando hay acontecimientos decisivos en sentido práctico que están ya, desde hace tiempo, en marcha en el mundo"[3]. La ciencia del judaísmo, en la que Rosenzweig se volcó en los últimos años de su vida, no estaba exenta de tal condicionamiento práctico, y él lo sabía bien. Su nacimiento se debía a la emancipación moderna de los judíos y sus rasgos fundamentales emulaban los de la teología liberal protestante. Sin embargo, Rosenzweig propugnó, en la estela nietzscheana de una vida enriquecida y potenciada por la ciencia, una expropiación del saber en poder del "especialista" para transmitirlo a una comunidad cuyos vínculos internos y tradicionales estaban en vías de disolución[4].

[2] "El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán", *op. cit.*, p. 36.

[3] "La ciencia y la vida", *op. cit.*, p. 77.

[4] En realidad, tal disolución estaba siendo ejecutada por la propia teología liberal, ya que, como señala Rosenzweig secundando el pronóstico de Franz Overbeck, "el mayor triunfo de la teología hostil a la revelación es [...] el haber mostrado la revelación como mitología" ("Teología atea", *op. cit.*, p. 331).

Obedeciendo a tales directrices se fundó el *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Frankfurt, promovido en primera persona por Rosenzweig, de cuya actividad docente podemos forjarnos una cabal idea a partir de los textos que conforman la segunda parte, «El aprendizaje y la formación judía»". La misión pedagógica de tal institución no se orientaba ya, como había procurado el maestro Hermann Cohen, hacia la convergencia entre *Deutschtum* y *Judentum*. La Gran Guerra no había pasado en balde, y el nacionalismo que la provocó no podía ser en modo alguno coextensivo a la judeidad del judío, cosa que Rosenzweig se encargará de mostrar con eficacia en *La estrella de la redención* con su tesis de la metahistoricidad judía, anticipación litúrgica de la paz mesiánica. Lo judío no representa, pues, una opción más dentro del abanico moderno de los –Ismos. No es una religión, ni una confesión; no se deja circunscribir a "una esfera vital entre esferas vitales"[5]. Es más bien la vida que, infundiéndoles su savia, sostiene las distintas esferas, las vivifica. Es por ello que, en el límite, la judeidad del judío convoca a la humanidad del hombre, sin pretender, a la manera de las filosofías de la historia, ostentar la representación de su realización histórico-universal. No hay teodicea de la historia porque "la cultura es politeísta en sí misma"[6]. La unidad que se proclama en el *shemá* ("tu Dios es *uno*") opera la desconexión de la historia universal en virtud de la promesa dirigida al futuro, apuntando a la redención por venir. Así, cabría parafrasear la oración, diciendo que Dios *será* uno, del mismo modo que la humanidad *será* una.

Y sólo desde esta exterioridad puede regresarse al mundo con la mirada serena de quien reconoce, al ponerlas en suspenso, sus relatividades. Mas, como sabemos al menos desde Nietzsche, sólo se llega a una plena serenidad atravesando antes la hora más silenciosa. O, como tan kierkegaardianamente sentencia Rosenzweig: "El saber duda (*zweifelt*). La fe sólo puede desesperar (*verzweifeln*)"[7]. Tal es la condición previa de la perturbación del orden inmutable de la ipseidad. Perturbación que Rosenzweig llama *acontecimiento*, y de cuya descripción tomará buena nota ese gran rosenzweiguiano, alumno de Heidegger, que fue Emmanuel Levinas. La transfiguración de una subjetividad que gravita en torno a sí misma conduce a la experiencia de una libertad que ya no es, como quiso Fichte, *causa sui*, sino elección, estar elegido. Recibir un mandato, por tanto, que viene de fuera. ¿De fuera de dónde? Ni más ni menos que del ser. Habla Rosenzweig del "peligro de la palabra «ser»"[8]. La libertad no "es", pues precisamente me hace dejar atrás lo que meramente "soy", esto es, un yo aislado en su soledad (soledad, no "con Dios, sino con algún demonio de locura"[9]), para abrirme a la experiencia del "tú eres" y posibilitar la pluralidad del "nosotros". Rosenzweig toma el lenguaje como la dimensión en que la libertad humana en tanto que pasividad hunde sus raíces. El lenguaje, diría Levinas, viene a coincidir con la epifanía del rostro. "El discurso surge de la mirada que me mira, de la expectativa de que podría hablar"[10]. En *Totalidad e infinito*, como se sabe, pueden encontrarse proposiciones casi literalmente idénticas. También allí se nos presenta el acontecimiento ético como intención profunda del lenguaje que se realiza en la comunión del mundo, o, dicho de otro modo, en la instauración de un mundo común. Se desquicia así, en este regreso al mundo tras el acontecimiento, la frágil arrogancia de las *Weltanschauungen*, cada una de las cuales se tiene a sí misma por *la* cosmovisión por excelencia. Rosenzweig levanta acta de tal

[5] "Formación sin final", *op. cit* ., p. 170.
[6] "La ciencia de Dios", *op. cit.*, p. 108.
[7] "Fe y saber", *op. cit* ., p. 86.
[8] "La ciencia del hombre", *op. cit.*, p. 146.
[9] *Ibid.*, p. 145.
[10] "Introducción al pensar judío", *op. cit.*, p. 197.

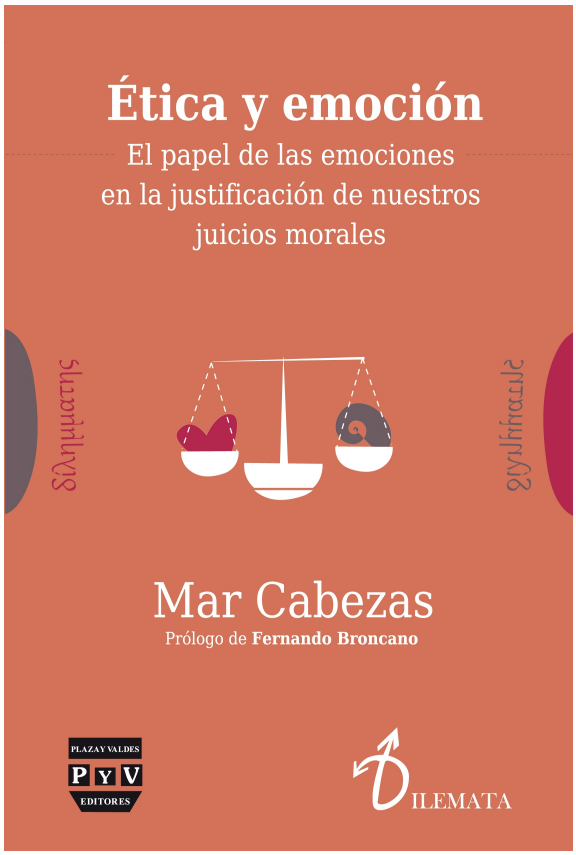
desmoronamiento con el esbozo de una fenomenología de los mundos, muy cercana a Weber, en la que éstos "han de pasarse revista los unos a los otros y han de ser examinados en cuanto a su realiza*bilidad* efectiva"[11]. La despedida de Hegel adquiere en este punto todo su requerido desencanto: no hay síntesis última en virtud de la cual la comprensión total de los mundos dé lugar a *un* mundo, pues la comunión del "mundo real" imposibilita justamente la subsunción dialéctica de la alteridad. "Con ello", dictamina Rosenzweig sobre la era posthegeliana, "el *hombre* ha entrado en la filosofía y ésta ha llegado a su final"[12].

A todos estos temas y a muchos más (destaca, sobre todos, la discusión sobre paganismo, judaísmo y cristianismo a lo largo de los tensos apuntes de *Paralipomena*) podrá acceder el lector a través de estas páginas, enjundiosas y estimulantes, que recomendamos tanto al lector ya familiarizado como al que quiera introducirse ya sea en Rosenzweig o en el pensamiento judío contemporáneo en general.

Ficha técnica del libro:

Título:	El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia
Autor:	Franz ROSENZWEIG
Editorial:	Madrid, Encuentro, 2014
Número de páginas:	364

Eugenio MUINELO PAZ



Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios morales

Mar CABEZAS

Aunque pueda resultar llamativo para muchos, en esta segunda década del milenio aún hay gente que tiene el arrojo de escribir libros de ética, una tarea tan devaluada y olvidada como fundamental para encarar los retos que el siglo XXI nos ofrece. Y es que por mucho que la expansión de la tecnología alimente sin cesar las ilusiones de control total de los seres humanos, a la hora de la verdad la solución a casi todos nuestros problemas sigue pasando por encontrar respuestas satisfactorias a las preguntas sobre cómo debemos relacionarnos y qué hay (o no) que hacer. De entre todas estas cuestiones Mar Cabezas, en este *Ética y emoción,* se ha centrado en intentar dar respuesta a la pregunta por la posibilidad de justificación de los juicios morales y en reflexionar sobre el papel que las emociones juegan en dicho proceso.

La idea que recorre el libro es la búsqueda de un paradigma de justificación moral que posibilite la comunicación entre diferentes universos morales (ya que la moralidad se asume como un rasgo consustancial a lo humano). Para ello, habremos de ser capaces de justificar nuestros juicios morales, lo que para la autora "es lo mismo que «dar razones» universalmente válidas, esto es, no parciales" (pág. 209). Por supuesto que la cuestión no es nueva, y de hecho atraviesa toda la historia de la reflexión moral. Y precisamente una de las virtudes de este libro es la sistematicidad y el rigor con el que dichas tradiciones son recorridas, revisadas e interrogadas a la luz de la búsqueda de una respuesta

satisfactoria al problema de la justificación. Me atrevería a decir que, más allá de que se compartan o no las conclusiones del trabajo, la enorme capacidad para sintetizar adecuadamente dos milenios de reflexión convierte el libro en una referencia casi obligada para toda persona interesada en la ética.

La autora diferencia entre las respuestas que han intentado basar la justificación en parámetros estrictamente racionales y aquellas que han señalado las limitaciones de la razón en esta tarea, desarrollando respuestas no objetivistas. Más adelante realizará su propia contribución, que se presentará como una síntesis de las dos posturas anteriores. En lo que respecta a la posibilidad de la justificación racional, encuentra que dicha posición se enfrenta a ciertas contradicciones. Por un lado, si la estrategia a seguir desde este enfoque es la de justificar los juicios morales a partir de razones objetivas o externas, la tarea está necesariamente abocada al fracaso ya que si éstas "son razones que no dependen de la evaluación de un sujeto, entonces por definición no pueden existir como tales dado que encierran valoraciones, esto es, juicios de valor, los cuales son siempre *de* alguien, esto es, son siempre *para sí* y no *en sí*" (pág. 43). De aquí que se concluya que la racionalidad formal descansa "en algunos supuestos sobre lo bueno no explicitados en algunos casos y, sobre todo, no justificados" (pág. 128) y que por tanto aparezca como "cuestionable el hecho mismo de que la razón sea capaz de justificar en un sentido moral, más allá de la coherencia lógica, sin dar un presupuesto por válido previamente" (pág. 129). Por tanto, en opinión de Mar Cabezas, la racionalidad como fuente de validez moral tiene que enfrentarse a serios problemas en el ámbito de la justificación moral, en concreto al riesgo de la ambivalencia, circularidad, regreso al infinito y el que anteriormente detallábamos. No por ello se deja de reconocer que la naturaleza racional de cualquier juicio moral es un criterio necesario para poder considerarlo como justificado. Dicho tipo de juicio tendrá que presentar una coherencia interna, una coherencia interrelacional y una exactitud empírica o verosimilitud. Lo que se niega es que todo lo anterior sea un criterio suficiente para construir una verdadera justificación en el ámbito de lo moral.

El repaso de las posturas anti-realistas es más breve, aunque no menos sistemático. Tras exponer paradigmas morales como el nihilismo, el escepticismo, el subjetivismo, el emotivismo, el relativismo o el intuicionismo, concluye que "lograrían explicar la limitación [de las teorías racionalistas], pero no resolver el problema de la justificación de los juicios morales, bien porque lo negarían, bien porque no entrarían en el mismo al situarse en un plano descriptivo" (pág. 196).

La parte central del libro se dedica a fundamentar y desarrollar su propuesta teórica. Partiendo de la idea del emocionismo débil, que defiende que "el razonamiento sin el contenido emocional estaría vacío, sería un conocimiento estructural o formal, y las emociones y los sentimientos sin una estructura lógico-formal serían ciegos" (pág. 232). Se trataría por tanto de una integración de ambas esferas que podríamos denominar subjetivismo objetivable. Desde ahí se camina hacia la búsqueda de buenas razones morales para definir qué acciones están o no justificadas moralmente, afirmándose "como premisa básica que toda acción o juicio moralmente injustificado lo es porque genera un daño, o existe un daño asociado a él" (pag. 236). Aun cuando se señale al daño como criterio de justificación, la autora se enfrenta al problema de diferenciar entre lo que es un daño moral o lo que no lo es, teniendo en cuenta que el factor subjetivo que se incorpora a través de las emociones hace que aparezca una dependencia entre el concepto de relevancia moral y daño moral, o en otras palabras, que tan sólo se pueda entender que se ha ejercido un daño moral sobre un sujeto si previamente lo consideramos moralmente relevante para nosotros.

Siendo muy consciente de que esta idea de la relevancia moral puede conducir muy rápidamente a posturas subjetivistas o relativistas, Cabezas realiza una apuesta fuerte. En su opinión es posible encontrar un criterio universalizable y objetivo para identificar los casos en los que aparece daño moral, y por tanto para definir de manera inequívoca qué o quién es relevante moralmente. Para ello propone "la utilización de tres emociones básicas negativas, la tristeza, la ira y el miedo, como potenciales advertidores de daños morales, teniendo en cuenta que son emociones universalmente compartidas y reconocibles por todo ser humano en las que subyace una valoración de un hecho como algo negativo y amenazador para el bienestar de ese sujeto" (pág. 316), además de producir patrones gestuales y fisiológicos reconocibles y duraderos. A la luz de este criterio, el rango de individuos que se pueden considerar moralmente relevantes se amplía más allá de lo humano, al incluirse a "individuos que posean un repertorio emocional básico" (pág. 330). Esta postura, el *emocentrismo*, "no defendería que son moralmente relevantes aquellos que tienen la capacidad de conceptualizar algo como un daño, sino los que son capaces de sentir algo como un daño" (pág. 331). Esta ampliación de nuestro horizonte resulta una bocanada de aire fresco frente a algunas posturas racionalistas (con notables excepciones como la de Singer), ya que nos permiten incluir a otros sujetos como los mamíferos superiores, los niños que aún no han desarrollado su sistema conceptual por completo o a las personas con diversidad funcional que no tienen la conceptualización como una estrategia vital. Sin embargo restringe el círculo de los considerados seres moralmente relevantes desde otros enfoques que entienden que el criterio no debe ser el de poder sentir un daño, sino más bien el de poder ser dañados (se sienta o no). Es pues "un modelo de justificación centrado en el paciente, en la segunda persona, no en la excesivamente subjetivista primera persona ni en la excesivamente abstracta tercera persona" (pág. 316). Tenemos, por tanto, un criterio de justificación formal que su autora resume de forma excelente en unas pocas líneas cuando lo define como "un subjetivismo objetivable que, sin negar la diferencia y el origen subjetivo de los conceptos morales, posibilitara, sin que esto significara la aceptación de la existencia de una moral común y universal *de facto*, la traducción y comunicación de mundos morales y, por ende, la justificación y, sobre todo, la limitación de aquello que se considera moralmente inaceptable, más allá de los límites de una comunidad moral dada" (pág. 376).

En conclusión, se podría afirmar que la propuesta teórica sobre justificación moral de Mar Cabezas es capaz de dejar de lado dualismos ya obsoletos (objetivo-subjetivo o razón-emoción) y supone una herramienta tremendamente útil para dar cuenta de, al menos, los conflictos intersubjetivos. En un mundo en el que la globalización ha convertido nuestros espacios de vida en realidades altamente interculturales, la posibilidad de desarrollar un criterio de justificación que trascienda las diferencias para poder señalar lo que está o no justificado en base a lo que compartimos resulta tremendamente relevante y urgente.

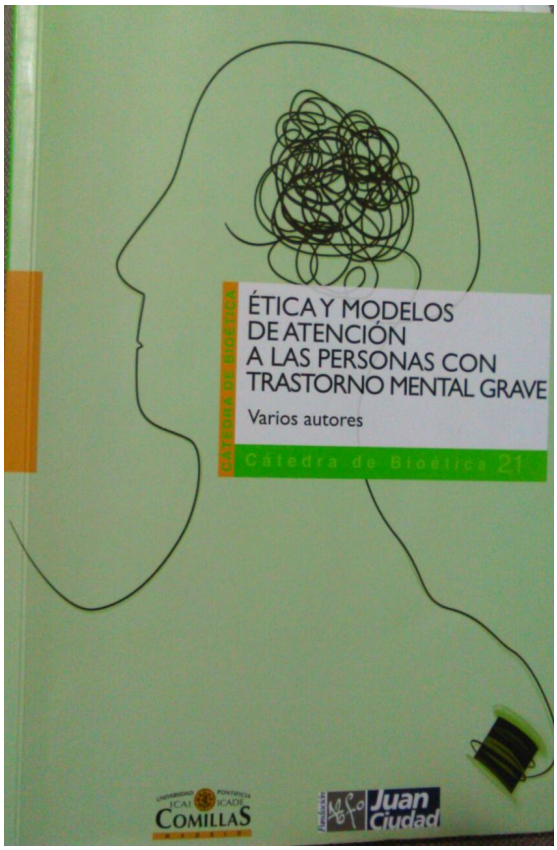
Se podría empero cuestionar la aplicabilidad de sus tesis en un ámbito que fuera más allá de lo intersubjetivo, pese a que en el libro ella defienda que a través del razonamiento abductivo sería posible extender el mecanismo de justificación a casos en los que no somos directamente testigos del daño moral (y por tanto de la aparición de las emociones básicas negativas asociadas). En un mundo en el que la distancia moral no ha dejado de crecer y en el que, siguiendo a Anders, la potencia de la tecnología nubla hasta nuestro sentido de la responsabilidad, resulta complicado partir de que seremos capaces de generar mecanismos de justificación utilizando un razonamiento abductivo del daño moral que infligimos a otros sujetos. Un rasgo básico nuestro mundo es la existencia de una desigualdad estructural tanto en el ámbito interno como en el externo. Pese a que ésta es una fuente bien

conocida de daño moral, lo cierto es que no parece que esté siendo suficientemente potente como para permitirnos transitar hacia el alumbramiento de una moral de larga distancia que, superando el ámbito de lo estrictamente intersubjetivo o intracomunitario, nos permita incluir como sujetos morales a otros animales o las generaciones futuras. Y no nos engañemos, sin posiciones de este corte difícilmente sobreviviremos a un siglo XXI que vendrá caracterizado por grandes discontinuidades globales fruto de la combinación de efectos como el agotamiento de recursos, la escasez energética, la modificación a gran escala del clima o la desaparición masiva de especies. Quizá necesitemos ampliar nuestros criterios de justificación de modo que puedan servirnos como una brújula para marcar las decisiones morales a tomar a la luz de esta situación tan grave como carente de precedentes históricos.

Ficha técnica del libro:

Título:	Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios morales
Autora:	Mar CABEZAS
Editorial:	Madrid, Plaza y Valdés, 2014
Número de páginas:	396

Adrián ALMAZÁN GÓMEZ



Ética y modelos de atención a las personas con trastorno mental grave

Calixto A., Plumed
MORENO, et. al.

Es un libro elaborado por varios autores que proceden de diversas áreas: psicología, psiquiatría, trabajo social, medicina y derecho, aunque todos comparten un interés por la bioética. Esto indica el trabajo multi e interdisciplinar y la perspectiva de intentar humanizar el campo de la psiquiatría mediante el análisis bioético. La obra está dividida en tres partes. Por un lado, el apartado "salud mental y el modelo de atención" se ciñe a la práctica psiquiátrica y a cuestiones psicosociales. Por otro lado, "ética y salud mental" analiza en profundidad algunas situaciones clínicas que son susceptibles de conflictos éticos. Por último, se propone un proyecto de atención integral.

La primera parte del libro está dividido en 8 capítulos. El primero de ellos realiza una exposición histórica de la asistencia sanitaria española en salud mental y se focaliza, posteriormente, en la labor que ha llevado la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. El segundo se centra en la salud mental, su promoción y prevención, la eliminación del estigma y la discriminación y en la atención integral del paciente. Para ello, se fundamenta en una propuesta bio-psico-social. El tercer artículo ahonda en la reforma psiquiátrica y se cuestiona qué tipo de modelo es el que tiene que asumir la psiquiatría. El cuarto apartado se refiere al fenómeno de la *transculturalidad,* tanto al concepto en sí como a sus implicaciones terapéuticas. El posterior capítulo se centra en el estigma y la discriminación pero tiene la peculiaridad de que revisa también el modo en el que inciden los medios de comunicación, tema que no siempre suele ser mencionado en la

literatura. Junto al estigma y la discriminación, inevitablemente aparece el peligro de la exclusión social, el cual es abordado en el capítulo séptimo. Ahí se revisa ese concepto, se exponen factores de riesgo y se realiza una propuesta de inclusión social basada en la labor de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. Y si la práctica médica desea evitar la exclusión, es lógico que el libro trate también la rehabilitación psicosocial y la continuidad de los cuidados (cap. 8). La última presentación está centrada en los familiares de las personas con enfermedad mental.

La segunda parte de la obra tiene como finalidad el análisis bioético del entorno sanitario en salud mental y se divide en 9 capítulos. Ciertamente, esta perspectiva, aunque totalmente necesaria, es escasa en los libros de psiquiatría y esta obra tiene la ventaja de que la revisa con gran profundidad. Esta peculiaridad hace de esta obra una lectura obligatoria para los interesados en otros temas que no son esencialmente clínicos.

El primer capítulo tiene un carácter más teórico, pues expone los principios *prima facie* de la bioética. En efecto, sabemos que en la relación asistencial subyacen varios: beneficencia, no-maleficencia, autonomía y justicia, pero es imprescindible también tener presente la vulnerabilidad de las personas así como la responsabilidad que los clínicos han de tener hacia sus pacientes. Aunque siempre hay que respetar la autonomía de las personas, es necesario que la persona tenga competencia para decidir, y ésta puede estar influenciada por factores personas, familiares y situacionales. La exploración de la competencia ha de estar formada por hechos y valores (y no sólo por datos objetivables).

El segundo capítulo se ciñe al diagnóstico en salud mental y constata la necesidad de llevarlo a cabo mediante los principios de la bioética, los cuales están estrechamente relacionados con la dignidad, integridad y vulnerabilidad. Así pues, la tarea de diagnosticar ha de tener implícito una responsabilidad ética (deber de cuidar del otro) y un discernimiento que señale la objetividad del diagnóstico, sin estar influenciado por juicios de valores.

El siguiente apartado revisa la confidencialidad y la historia clínica. Se apuesta por una historia clínica basada en hechos y valores. La confidencialidad juega un papel crucial en cuestiones vinculadas a su acceso (sea por razones asistenciales o no asistenciales). Se llega a la conclusión de que la confidencialidad se tiene que respetar y es preciso introducir al paciente en cualquier decisión vinculada a los accesos, intentando siempre utilizar el criterio de la mínima información necesaria cuando otras personas tienen que consultarla.

El cuarto capítulo revisa los problemas éticos derivados de los tratamientos y se focaliza en la importancia del consentimiento informado. En una línea parecida, el siguiente capítulo revisa los tratamientos y la competencia mental. El autor dedica un subapartado al tratamiento ambulatorio involuntario, algo que no suele ser frecuente, aunque necesario por ser actualmente una cuestión carente de consenso debido a que la propuesta de ampliación de la Ley de Enjuiciamiento Civil (art.763) es inconstitucional debido a una sentencia judicial. Es original la propuesta del autor al defender la necesidad de los ingresos y tratamientos involuntarios mediante el criterio del principio a la protección de la salud, a diferencia de la clásica postura de tener como eje central la presunta peligrosidad.

El sexto capítulo revisa la cuestión de la capacidad y la tutela desde el punto de vista jurídico y defiende la importancia de introducir en el debate espacios de reflexión éticos (en los que intervengan todos los afectados) provenientes de los servicios sociales.

El siguiente capítulo examina la salud mental en niños y adolescentes. Al revisar la competencia necesaria para la toma de decisiones estudia la figura del menor maduro, la cual es aún más controvertida en salud mental pues intervienen cuestiones de competencia y trastorno mental. Y si se trata de una menor, las cuestiones asociadas a la

hospitalización o a la posibilidad de llevar a cabo investigaciones con ellos, realzan de nuevo la problemática de la confidencialidad. En una misma línea, el capítulo 9 se centra en la investigación y la ética en poblaciones vulnerables, haciendo alusión a los menores de edad, siendo por tanto necesario un consentimiento informado por representación y la necesidad de asegurar la confidencialidad.

El octavo capítulo tiene un enfoque más teórico, proveniente de la temática religiosa. Se desea plasmar temas asociados a la espiritualidad y la dimensión religiosa, viéndose a su vez qué relación contraen con la psicología.

La tercera parte está compuesta por un solo apartado que sostiene un modelo integral en salud mental. Viene a constituir una recopilación de muchas ideas que conforman los capítulos anteriores. Esta defensa holística e integral ha de darse desde la comunidad, la realidad y desde una aproximación psicológica a la persona y su entorno. En esta postura tendremos que incorporar a la persona afectada, la familia, la sociedad, los profesionales, los programas y las técnicas, y ver qué papel tiene la legislación. En definitiva, se trata de integrar hechos y valores.

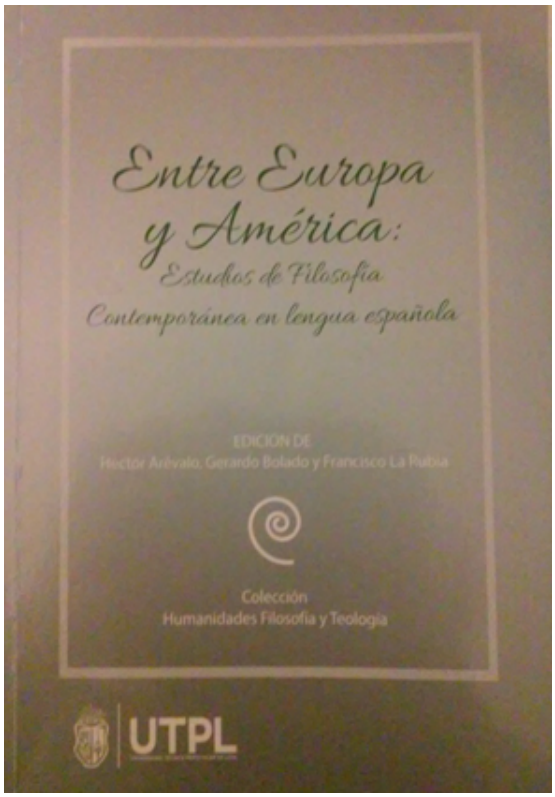
Resulta interesante anotar que el libro finaliza con un glosario para que el lector no pierda el hilo de la exposición.

En conclusión, a mi modo de ver, resulta una obra muy interesante que analiza muchas cuestiones susceptibles de conflictos que los clínicos no siempre saben cómo manejar. Mientras que la primera parte introduce al lector no experto en temas de salud mental y atención socio-sanitaria, la segunda ayuda a los profesionales a desenvolverse en una gran variedad de situaciones que requieren, principalmente, un análisis bioético.

Ficha técnica del libro:

Título:	Ética y modelos de atención a las personas con trastorno mental grave
Autores:	Calixto A., Plumed MORENO, et. al.
Editorial:	Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Fundación Juan Ciudad, 2013
Número de páginas:	316

Sergio RAMOS POZÓN



Entre Europa y América: Estudios de Filosofía Contemporánea en Lengua Española

Héctor ARÉVALO Gerardo BOLADO y Francisco LA RUBIA (Eds.)

En el *Prólogo* de esta compilación de textos que buscan trazar nuevas perspectivas sobre la filosofía en lengua española (en ambos lados del Atlántico), la profesora Juana Sánchez-Gey Venegas recuerda las reflexiones zubirianas sobre el magisterio de Ortega y Unamuno en el contexto de la filosofía europea y española. Luego añade la importancia de Unamuno en el pensamiento de María Zambrano y el aporte que la filosofía española consistió para América Latina principalmente a través de estos cuatro pensadores, como una razón ética y política que establece un diálogo entre filosofía y literatura, uniendo sentimiento y pensamiento.

Por su parte, en la *Presentación* el profesor José Luis Mora García valora la labor de conexión y de pisar tierra firme de la obra, al mostrar la importancia de los intelectuales españoles exiliados en América; así como la todavía actual búsqueda de una integración basada en el diálogo y no en una cultura dogmática, sino en una comunidad que permita establecer lazos a partir de una tradición: el español como una lengua filosófica, el tema de la esperanza que suscitaron los grandes pensadores españoles e iberoamericanos y el papel fundamental de la filosofía en la construcción de la nación. Después, la presentación de la edición escrita por Héctor Arévalo Benito, explica que esta obra colectiva al hablar de "Filosofía contemporánea en lengua española", no quiere decir "filosofía hecha en España", sino que pretende hacer referencia al pensamiento que se asentó, fecundó y dio frutos en América por parte de los filósofos españoles exiliados después de la guerra civil de 1936.

En la *Introducción* titulada *La Escuela de Ortega y la filosofía contemporánea en lengua española*, Gerardo Bolado precisa con mucha claridad el alcance de los conceptos de Escuela de Madrid, Escuela de Ortega y orteguismo para distinguir con la óptica de Gaos, las tres generaciones de la Escuela de Ortega. Antes de describirlas, traza un panorama desde el homenaje por los 25 años de trayectoria universitaria en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid (1935) hasta la desocupación de su cátedra y su distanciamiento en Lisboa de las posiciones políticas en España. En este estudio, además de plantear la influencia de Ortega en la Escuela de Barcelona, a través de Joaquín Xirau y García Bacca; revisa las dos generaciones que conformaron un discipulado del fundador de la Revista de Occidente. La primera generación sería la propia de Ortega, donde estaba también García Morente. En la segunda estaban Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano, Luis Recasens y Francisco Ayala. La tercera fue integrada por Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar y Manuel Granell –contando también con el aporte historiográfico de Paulino Garragori–.

El profesor Bolado abre la *Primera parte: Influencias y contextos europeos en la filosofía contemporánea en lengua española* con el artículo *Génesis y sentido de la creencia en la obra de Ortega y Gasset*, donde revisa la evolución del concepto de "creencia" en las obras del filósofo madrileño que van desde las *Investigaciones psicológicas* hasta la inacabada *Aurora de la razón histórica*, pasando por el texto *Ideas y Creencias*; no sin antes colocarlo dentro de la tradición filosófica universal y las variaciones que dicho término ha tenido desde Platón, Aristóteles, San Agustín y la Patrística, Santo Tomás de Aquino, Hume, Brentano, James, Husserl, Durkheim y Dilthey.

Más adelante, Juan Manuel Monfort Prades en *La cultura en Meditaciones del Quijote, una reflexión a partir de sus fuentes* ofrece un recorrido de la evolución del concepto de *cultura* en la obra orteguiana que cita en el título, distinguiendo las fuentes que nutrieron la *Meditación Preliminar* de aquellas que forman parte ya de la *Meditación Primera*. Al mismo tiempo, señala el desarrollo teórico que hizo el filósofo ecuatoriano Julio Moreno a partir de esos planteamientos. Aunque el joven Ortega siguió la fenomenología de Husserl, rescatando el esfuerzo de ésta como una filosofía de la cultura, éste nunca llegó a expresarla como tal. Por ello, Monfort muestra cómo el filósofo madrileño fue desarrollando su propia reflexión de la cultura a partir de sus lecturas de Schapp y sobre todo la influencia decisiva de Simmel –sin renunciar a la cercanía de las cosas que le enseñó el autor de las *Investigaciones lógicas*–.

Ingrid Vendrell Ferrán en *Intencionalidad afectiva y valor en Scheler y Ortega* ofrece una buena síntesis del aporte de Max Scheler a la filosofía occidental, en relación con el tema de los valores y la distinción entre sentir, preferir y amar que en Iberoamérica tuvo una recepción bastante amplia. Esta dimensión afectiva, que distingue a su vez entre sentimiento y emoción, la recuperaría José Ortega y Gasset; quien ofrecería para España por muchos años el único texto acerca de los valores en su *Introducción a una estimativa*. La autora analiza cuidadosamente cómo recibió Ortega el pensamiento de Scheler, Pfänder y Plessner y la vía que sugirió para realizar una fenomenología de la vida afectiva.

A continuación, Alfredo Esteve traza un panorama sobre las *Influencias europeas de la concepción estética de Xavier Zubiri a la luz de la filosofía española*, donde propone una comparación novedosa entre el pensamiento de Nietzsche y el filósofo vasco; tanto en el contexto histórico como en las preocupaciones intelectuales de cada uno, sus semejanzas y la distancia que Zubiri tomó de Nietzsche con su teoría de la inteligencia sentiente o el sentir inteligible. La "luz de la filosofía española" corresponde a un planteamiento

sobre cómo la razón poética de María Zambrano constituiría un desarrollo o una respuesta a la estética zubiriana, la cual solo quedó esbozada provisionalmente en las descripciones sobre el sentimiento afectante.

Héctor Arévalo Benito comienza la *Segunda Parte. Iberoamérica y España: Filosofía y Literatura contemporánea en lengua española* y sitúa *El lugar de la "material utopía humana". La utopía americana de José Gaos* defendiendo que la naturaleza del pensamiento en lengua española es el pensamiento hispano-americano, como un pensamiento de la inmanencia, de la grandeza y de la decadencia (sin ser decadente en sí mismo). Siguiendo la obra del que fuera rector de la Universidad Central de Madrid durante la Segunda República española –la cual, afirma que ha sido poco estudiada a pesar de constituir unos 20 volúmenes–, el editor de este libro sigue al filósofo asturiano-mexicano en su recorrido historiográfico del pensamiento en lengua española. De este modo, se abre un horizonte amplísimo que parte desde la edad antigua-medieval (con su culmen en Alfonso X el Sabio), el Renacimiento, Gracián, el Quijote, los jesuitas criollos, Jovellanos, Cadalso, los krausistas, Valera, Larra, Costa, Unamuno y Ortega de parte de España. Dichos autores no están aislados, sino que hay que verlos como una tradición hacia el futuro en relación con los pensadores del otro lado del Atlántico como Sor Juana Inés de la Cruz, Andrés Bello, González Prada, Sarmiento, Alberdi, Varona, Vaz Ferreira Rodó, Reyes, Vasconcelos); incluso agregando a pensadores considerados como tradicionalistas (Menéndez Pelayo, Balmes, etc.) para recrear y reconstruir una filosofía *simpliciter*.

En *Cervantes, polis y exilio* en María Zambrano, Ángel Martínez de Lara recuerda la importancia del imaginario simbólico en la obra de la filósofa malagueña, corpus que debe ser leído en conjunto como los gajos de una naranja. Se presenta a Zambrano como una escritora que supo conjugar adecuadamente el valor de la tradición española (basada en el saber popular y encarnada en la aventura quijotesca), con la recepción crítica de las corrientes literarias y filosóficas contemporáneas. De esta forma, Martínez de Lara recorre algunos símbolos zambranianos bajo la nueva mirada del realismo, entendido no como la corriente literaria del siglo XIX, sino como una forma de vida arraigada en el amor y en la relación creativa con los otros, a través de la razón poética.

Santiago Acosta Aide en *Filosofía y literatura en la encrucijada: el caso de Rayuela* subraya la necesidad de crear un diálogo entre la filosofía y literatura y, más aún, la presencia de contenidos filosóficos en los textos literarios. De esta forma, estudia el paradigma de la novela del "boom latinoamericano", *Rayuela*, como la plasmación de las preocupaciones filosóficas de Julio Cortázar a través de sus herramientas como escritor. Si bien, él sintió una cierta cercanía con el movimiento existencialista de mediados de siglo XX, leyendo a Kierkegaard y Sartre, Acosta muestra cómo el argentino fue más allá de un ya arduo ejercicio de ofrecer una óptica filosófica mediante la literatura. La ficción, la parodia, la contradicción y, sobre todo, el buen humor se superponen a la búsqueda de sentido del hombre del siglo XX y recuerdan la importancia del vivir un tanto desenfadados.

Roberto Aretxaga Burgos inicia la *Tercera parte: Juan David García-Bacca: una filosofía en lengua española de Iberoamérica* con el texto *J.D. García Bacca o el* filosofar español *como filosofar sacramental (transustanciador)* a la altura de la ciencia y técnica actuales, realiza una síntesis bien lograda del recorrido de Juan David García-Bacca en el que fue diseñando su proyecto filosófico de una filosofía española o en español. En este capítulo, Aretxaga defiende que a pesar de no darle una continuidad expresa a esos términos, la obra del filósofo navarro en su conjunto resulta un desarrollo de ese proyecto filosófico. A partir de una ética popular española –entendida como cultura y no

como ley o política–, García Bacca delineó una propuesta alternativa frente al universalismo o apriorismo imperialista y al egoísmo, hilando los elementos de un sentido común o de comunidad hacia describir el anhelo de transustanciación del ser humano a través del modelo sacramental, eucarístico, como una vía filosófica que integrase vida y razón, ciencia y técnica, creador y creación.

Gerardo Bolado en *García Bacca o el tema lógico de nuestro tiempo (1928-1936)*, destaca el interés y la formación que tuvo el joven filósofo navarro cuando todavía era sacerdote claretiano. Dichas preocupaciones se reflejaron claramente, como lo demuestra el profesor Bolado, a partir de sus tres viajes que hizo a Munich, su búsqueda de una renovación del tomismo en Lovaina y su diálogo crítico que estableció en su recepción y desarrollo de las lógicas neokantianas –buscando superar la lógica trascendental y la clásica–, la de Hilbert, la de Russell y Whitehead, la de Brower y, por supuesto, la de Husserl; ofreciendo un panorama detallado y esquemático del paso de la *Introducción a la logística* a la *Introducción a la lógica moderna.*

Jaime Vilarroig Martín en *La antropología filosófica de García Bacca como precedente del transhumanismo actual* expone de una forma clara las razones por las cuales considera que el autor del *Elogio de la técnica* puede ser un antecesor teórico de los avances científicos que supone el transhumanismo actual. Para ello, Vilarroig explica cómo García Bacca se distancia del posthumanismo y explica que el ser humano siempre está en construcción y constante cambio, negando la idea de esencia y naturaleza tanto del concepto como del cuerpo. Desde las particularidades, el individuo, las singularidades y la persona humana la idea de ser solo reflejo y retrato de la divinidad le parece insuficiente y busca un sentido de la realidad bajo un proyecto filosófico –sacramental y transfinito– que no tenga miedo al esfuerzo por *divinizarse*.

Sergio Sevilla en *García Bacca y Heidegger: lecturas sobre la técnica y el ser humano* ofrece una comparación entre las reflexiones de los dos filósofos citados en el título, en el contexto del siglo XX donde estallaron las guerras mundiales y los intelectuales pusieron en duda los beneficios de la técnica y del progreso. De este modo, Sevilla trata de mostrar la respuesta que dieron los dos pensadores a la posibilidad de unir humanismo y técnica; o dicho de otro modo, si en el progreso tecnológico contemporáneo es posible salvar la idea de ser humano. Como es sabido, el profesor alemán cuestionó el problema del humanismo en la tradición filosófica occidental y discutió la naturaleza de la técnica. García Bacca, partiendo de una dialéctica marxista y más abierta, mediría las consecuencias y proyectaría la necesidad de un modelo trans-natural o trans-humano, en lugar de post-humano.

Finalmente, el profesor Bolado tuvo a bien recuperar y publicar cuatro recensiones del filósofo navarro editadas en 1935 en la *Revista de Psicología y Pedagogía* de Barcelona, donde en las primeras dos, presenta traducciones de Xavier Zubiri a las obras de *La física del átomo* de March y a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Las otras dos corresponden a dos autores alemanes, sin traducción al español: una obra de Mitsch donde confronta la fenomenología de Dilthey, Husserl y Heidegger y un libro de Metzger donde se expone el problema del relativismo a partir de la fenomenología y el positivismo. Con este apéndice, culmina una obra que invita a continuar recuperando y ampliando las investigaciones del pensamiento en lengua española, donde sea posible enlazar las influencias mutuas entre los filósofos de la península y los del continente americano (incluyendo el Caribe). Un proyecto, en suma, que promete cosechar grandes frutos, como los que se ya aprecian en la lectura de cada uno de los textos que conforman este volumen.

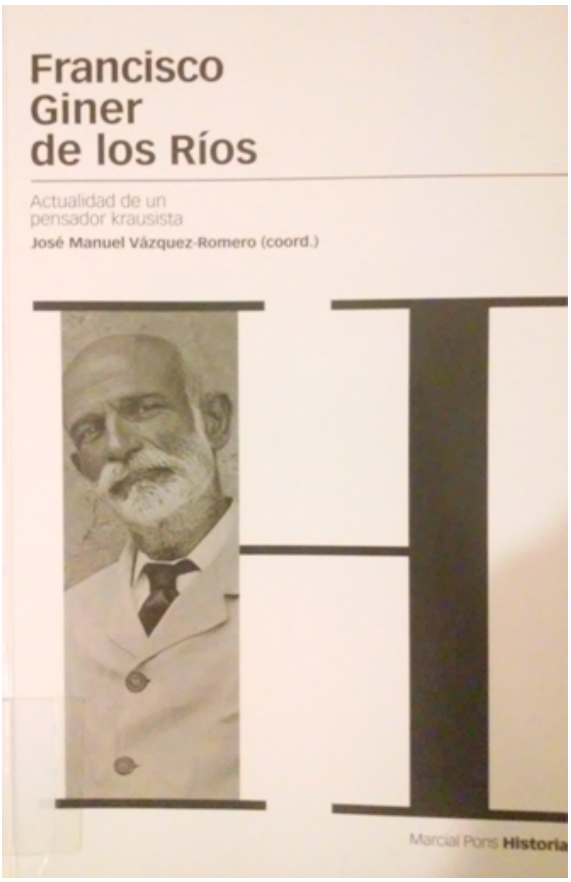
Probablemente, la intención de cubrir un espectro tan amplio de autores y corrientes filosóficas no permite del todo encontrar una ilación entre cada uno de los textos que

componen este libro; pero es posible también que esto sea un reflejo del carácter de la filosofía iberoamericana, la cual ha estado mucho tiempo inconexa y adoleciendo de una articulación más elaborada desde la pluma de sus mismos protagonistas. Por otra parte, sigue siendo una deuda pendiente establecer relaciones menos jerarquizadas entre Europa y América; es decir, no subordinar *de facto* el pensamiento americano a las modas europeas, como si aquél solo se hubiera articulado de recepciones pasivas. Más allá de equilibrar la balanza, merecería mucho la pena estudiar cómo la filosofía hecha en América ha impactado en la forma de pensar occidental, qué desafíos le propone y qué respuestas distintas y originales puede ofrecer incluso en la actualidad a los problemas de la vida humana.

Ficha técnica del libro:

Título:	Entre Europa y América: Estudios de Filosofía Contemporánea en lengua española
Editores:	Héctor Arévalo & Gerardo Bolado & Francisco La Rubia
Editorial:	Loja, Ecuador: UTPL, Colección Humanidades Filosofía y Teología, 2014.
Número de páginas:	453

Manuel LÓPEZ FORJAS



Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista

José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO (Coord.)

En conmemoración del centenario de la muerte de Francisco Giner de los Ríos, resulta bastante oportuno ofrecer como un pequeño homenaje la invitación a conocer la obra editada por José Manuel Vázquez-Romero en el año 2009 sobre la actualidad del filósofo nacido en Ronda, Málaga. Sin lugar a dudas, el trabajo del profesor Vázquez-Romero en la Universidad de Comillas y en particular en el Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, se destaca hoy en día como uno de los esfuerzos académicos más importantes que procuran rescatar y difundir la contribución del pensamiento español en el siglo XIX y principios del XX. Incluso, más allá de los adjetivos o motes intelectuales que siempre son sujeto de controversias en los círculos universitarios y de investigación, se considera imprescindible recuperar el legado filosófico y pedagógico que el malagueño aportó no solo a la tradición española e iberoamericana, sino a la cultura universal. Parafraseando al profesor neokantiano Gerhard Funke, en su famoso aforismo sobre el filósofo de Königsberg, parece apropiado decir que "volver a Giner significa avanzar".

El libro coordinado por Vázquez-Romero intenta, precisamente, responder la consecuente interrogante: ¿hacia dónde avanzar? Para entender la propuesta de los seis capítulos de esta obra, hay que tener presente que incluso en el discurso filosófico más conceptual y con mayor tendencia universalista, el filósofo siempre

parte de una tradición determinada. Sin embargo, esto no implica una deuda absoluta con las doctrinas o corrientes que lo influyeron, puesto que la originalidad filosófica auténtica es posible si y solo si se tiene en cuenta la herencia intelectual que un pensador recibió y la forma en la que se adhirió a ella.

Aunque los prólogos no suelen ser contados como un capítulo, en este caso hay una excepción por parte del texto de Pedro F. Álvarez Lázaro. En la inauguración del libro, traza un panorama sobre *El nuevo ciclo de krausología en España*, donde da cuenta del enorme trabajo historiográfico que emprendió Enrique Menéndez Ureña y la "escuela" de investigación que logró fundar desde la Universidad de Comillas. Mientras en la segunda mitad del siglo XX, el propio Karl Christian Friedrich Krause era prácticamente un desconocido en el ámbito filosófico alemán, Ureña jugó un papel crucial al rescatarlo del olvido y darlo a conocer, no solo a los lectores de lengua española, sino también en el propio mundo intelectual germánico. Resultaba bastante extraño el hecho de que la filosofía krausista era casi anónima en las discusiones de la época y que no hubiera ediciones de sus obras principales. De este modo, desarrolló un amplio proyecto de investigación con una serie sucesiva de viajes a Alemania y a Bélgica y, al mismo tiempo, un importante esfuerzo de edición e investigación de las obras de Krause tanto en español como en alemán. En esa nueva escuela historiográfica se formó el propio coordinador del volumen reseñado, así como dos colaboradores que participan en él: Ricardo Pinilla Burgos y Antolín Sánchez Cuervo, a cuyos nombres hay que agregar a Rafael Orden Jiménez y Francisco Querol.

Conocido es el carácter de la filosofía krausista en su sentido armónico y reconciliador. En *Dos en uno: El concepto de estado individual Krausista y su relevancia biopolítica*, José Manuel Vázquez-Romero expone con claridad y con una síntesis bien lograda, las ideas fundamentales del filósofo alemán sobre el concepto de Estado y las relaciones que tiene éste con los individuos a partir de las palabras clave "soberanía" y "autonomía". De este modo, es posible entender la recepción que hizo Giner del pensamiento político de Krause, dejando muy en claro dónde comienzan sus propios aportes. Al mismo tiempo que revisa con detalle toda esta filosofía del derecho en el krausismo tanto alemán como el español (destacando no solo Francisco Giner, sino también a Joaquín Costa, Gumersindo de Azcárate, Alfredo Calderón, Rafael Altamira y Adolfo Posada), Vázquez-Romero establece un diálogo constante con la tradición biopolítica francesa, enabezada por Michel Foucault por supuesto, pero intercalando el aporte de pensadores como Derrida, Deleuze, Guattari y Nancy; pasando por al escuela histórica alemana de derecho representada por Savigny. Es interesante cómo enlaza las distintas perspectivas sobre la vida humana y el orden político al hilo del discurso sobre la tensión entre la libertad de individuo y la autoridad.

De la perspectiva biopolítica se transita a la cuestión social en el texto de Enrique Menéndez Ureña, donde expuso *Sociedad, economía y educación en K.C.F. Krause, Albert Schäffle y Francisco Giner de los Ríos*. La cuestión social es un tema que nació con esa connotación justamente en el siglo XIX, es decir, como un término a partir del cual se ponía en discusión las relaciones entre sociedad, economía y educación (como un proyecto político de construcción de la sociedad). El que puede considerarse como uno de los padres de la historiografía krausista (en España, en Alemania y en el mundo) sitúa a la filosofía social del krausismo como una alternativa frente al sistema capitalista y, a través de revisar el pensamiento de Krause y sus discípulos, indaga sobre las diferencias o semejanzas que puede tener el krausismo con los distintos socialismos. No solo intenta rastrear la presencia del *Derecho Natural*, el *Ideal de la Humanidad* y la *Teoría orgánica* de Krause en Schäffle y en Giner, sino que además Ureña se esfuerza por destacar la originalidad del pensamiento filosófico y educativo de Francisco Giner de los Ríos, distinguiendo muy bien hasta

qué punto dialogó con la tradición alemana y en dónde comienzan sus ideas propias, así como las de los krausistas españoles en general.

Otro de los aspectos que continúan vigentes de la filosofía de Francisco Giner de los Ríos reside en sus reflexiones sobre la Estética y el Arte. En este sentido, Ricardo Pinilla Burgos, especialista en la estética krausista y la vinculación entre Krause y las artes, revisa la imbricación entre *Arte y Sociedad en Francisco Giner de los Ríos*. Después de exponer los puntos principales del *Compendio de Estética* de Krause, Pinilla subraya el propio desarrollo que siguió Giner acerca del concepto krausista del arte como una actividad que está en sintonía con todas las dimensiones de la vida humana. A partir de los tres elementos fundamentales de unidad, variación y armonía; el filósofo malagueño alcanzó a trazar todo un proyecto político de educación estética para la sociedad. El arte, a diferencia de la teoría hegeliana, no es pura interiorización del espíritu; sino que está en una relación ineludible con la vida activa de la persona; a tal punto que la vida constituye en sí misma una obra de arte. De esta forma, se destaca la teoría gineriana sobre la Ciencia del Arte y su preocupación por transformar la sociedad a través del valor de las artes, en su sentido amplio.

En el penúltimo capítulo, considerado como una profundización en uno de esos aspectos estéticos, Leticia Sánchez de Andrés escribió sobre *El pensamiento y la actividad musical de Francisco Giner de los Ríos: Iniciativas Krausoinstitucionalistas en el ámbito de la educación musical (1869-1915)*. Destacando algunos de los puntos expuestos en el capítulo anterior sobre el concepto de arte y estética en la filosofía krausista, la autora expone la reflexión de Giner de los Ríos sobre la importancia de la música en la sociedad y, en particular, en la educación de los niños. Con rigor historiográfico, estudia el proyecto musical que estableció Giner de los Ríos en el Conservatorio de Madrid después de estar encarcelado por la "cuestión universitaria". De este modo, es interesante cómo ejerció un discipulado tanto en la teoría musical como en la propia organización de los estudios, dentro y fuera del Conservatorio.

Finalmente, Antolín Sánchez Cuervo, actual investigador del Instituto de Filosofía del CSIC y miembro del grupo de Menéndez Ureña que viajó a Alemania y a Bélgica para rescatar el pensamiento krausista, clausura este volumen con su texto *El krausismo español y la cuestión de América: Abolicionismo, reformismo colonial e intimidad hispanoamericana*. Con rigor bibliográfico y actitud crítica, Sánchez Cuervo señala la escasa o prácticamente nula presencia de América en el pensamiento krausista y en particular en el español. Aunque esto lo explica en buena medida por la vocación más europea de la filosofía krausista y el propio proyecto que intentó llevar a cabo Julián Sanz del Río, reconoce que es una deuda aún no saldada del todo. Sin embargo, como subsanación, examina ciertas excepciones como el caso del pensador nacido en Cuba Rafael María de Labra y su visión sobre el problema de la isla, el Caribe y sus relaciones con España; no exento de ambigüedades. Ya hacia el siglo XX, ve el espíritu de Giner de los Ríos proyectado en la tradición del exilio republicano en América en pensadores como Joaquín Xirau y José Gaos, conectando el armonicismo de la filosofía krausista con el hispanoamericanismo.

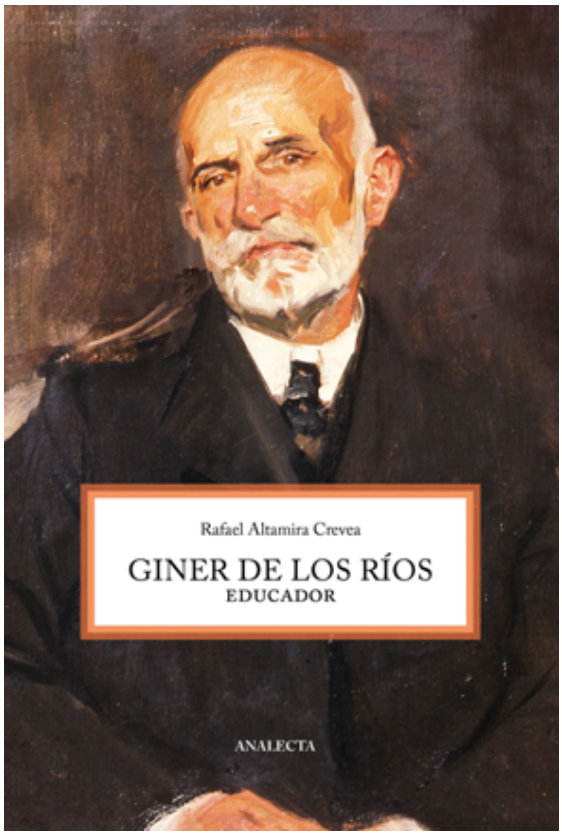
Cada uno de estos trabajos ofrece un buen panorama de la amplitud filosófica que alcanza el pensamiento de Francisco Giner de los Ríos y de las aplicaciones interdisciplinarias de su obra. Aunque quizá no se ha insistido lo suficiente en todo su proyecto pedagógico partiendo de lo fundamental, que es precisamente el cambio de paradigma educativo y métodos de enseñanza en la España de la época, cada uno de los artículos que componen este libro presentan una conexión a pesar de su variedad

temática. En este sentido, la obra coordinada por Vázquez-Romero también ha logrado aplicar los tres principios básicos de la filosofía de Francisco Giner de los Ríos: armonía, unidad y variación. Por lo tanto, más que cerrar otro libro o cumplir con un homenaje, se pretende abrir nuevas puertas de investigación y reflexión a nivel filosófico, político, pedagógico y artístico y reconocer a Giner como un autor clásico y de imprescindible lectura para estudiar la filosofía española e iberoamericana.

Ficha técnica del libro:

Título:	Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista
Coordinador:	José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO
Editorial:	Madrid, Marcial Pons, 2009
Número de páginas:	309

Manuel LÓPEZ FORJAS



Giner de los Ríos. Educador

Rafael ALTAMIRA CREVEA

Delia MANZANERO (Estudio Preliminar)

En un momento como el actual, en el que el modo de trasmisión de los saberes parece haber quedado atrapado en el debate jurídico sobre la propiedad intelectual, la reedición de la obra de Rafael Altamira, *Giner educador*, con estudio preliminar de Delia Manzanero, viene como poco a resolver de un modo distinto al jurídico la cuestión sobre la difusión de una obra y lo hace aunando el reconocimiento y la recuperación del autor, actualizando el contenido y aportando elementos originales.

De este modo, si leer a Giner ya era obligado para quienes sentimos interés por la renovación social a través de la pedagogía, hacerlo desde la mirada de su discípulo Rafael Altamira con estudio preliminar de Delia Manzanero es de referencia. Si Altamira buscó en su maestro respuestas para la necesidad acuciante de superar el retraso de España en un siglo XX aún incipiente, esto aumenta la vigencia de estos dos grandes pero iniciarse a través de las palabras de Delia Manzanero nos recuerda además que el pensamiento sólo puede considerarse como tal si es capaz de atravesar la línea del tiempo modulándose a través de las categorías propias de cada momento histórico y llegar hasta la actualidad con plena vigencia y que así ocurre en este confluir de los tres nombres mencionados.

En ella se establece un diálogo entre maestro y discípulos que da cuenta del valor intemporal de la obra del primero y demuestra que otras formas de trasmisión del conocimiento existen.

El estudio preliminar de Delia Manzanero es prolijo en datos históricos y conceptuales y posee la difícil virtud de aunar la exhaustividad con un estilo expositivo muy cuidado. Desde estas cualidades, Manzanero diseña un escenario donde Giner y Altamira aparecen con toda la plenitud de su talla intelectual y se hace diáfana la relación que unió a ambos, primero académica y luego fraternal.

> Rafael Altamira conoció a Giner en 1886, cuando viajó a Madrid desde la Universidad de Valencia para realizar su doctorado […]. Es fundamental a su llegada a Madrid el encuentro con Giner pues, en ese momento, Giner le aconsejó que hiciera su doctorado en la Institución Libre de Enseñanza, bajo la dirección de un discípulo de Sanz del Río, Gumersindo de Azcárate, en vez de hacerlo en la Universidad Central. Altamira siguió en este punto las indicaciones de Giner […], entrando así en contacto con el krausismo y la ILE, por lo que tanto la obra ginerina como el pensamiento institucionista, influirían y marcarían para siempre sus ideas educativas y sus preocupaciones éticas y sociales. En 1887 se doctoró y tuvo ocasión de colaborar como auxiliar en la cátedra de Filosofía del Derecho de su mentor e impartir varios cursos monográficos de Filosofía jurídica. En virtud de aquellos años en que fue profesor auxiliar personal de Giner […], se fue tejiendo una estrecha relación intelectual y espiritual entre ellos, por lo que no es de extrañar que al poco tiempo Altamira encontrara en Giner un maestro y un amigo (IX-X)

Sin duda, sólo por lo hasta ahora expuesto el estudio preliminar de Delia Manzanero tendría valor por sí mismo a la hora de presentar la vigencia de Giner a través de su actualización socio-política desde la perspectiva del jurista que fue Altamira, pero hay en dicho estudio un elemento que le confiere un especial interés y que resulta clave para comprender cómo un pensamiento, y en este caso el de Giner, se reproduce, se revitaliza y se enriquece al ser puesto como interlocutor de un diálogo en un tiempo posterior. Este elemento es la serie de vínculos que establece Manzanero entre las propuestas de Altamira y las ideas ginerinas que las originan y las alimentan. "De acuerdo con el proyecto de la sociedad de naciones que expresa Rafael Altamira […], es importante constatar en ella la idea implícita ginerina de que el principio de solidaridad debe ir más allá de la mera asociación de pueblos a través de sus gobiernos (XV)".

En esta relación de vínculos establecidos por Delia Manzanero, queda dibujado el panorama intelectual de la España del momento, la Institución Libre de Enseñanza, el krausismo, la situación de la Universidad y sus relaciones con Universidades europeas y americanas y los proyectos que emergieron para favorecer la regeneración educativa nacional.

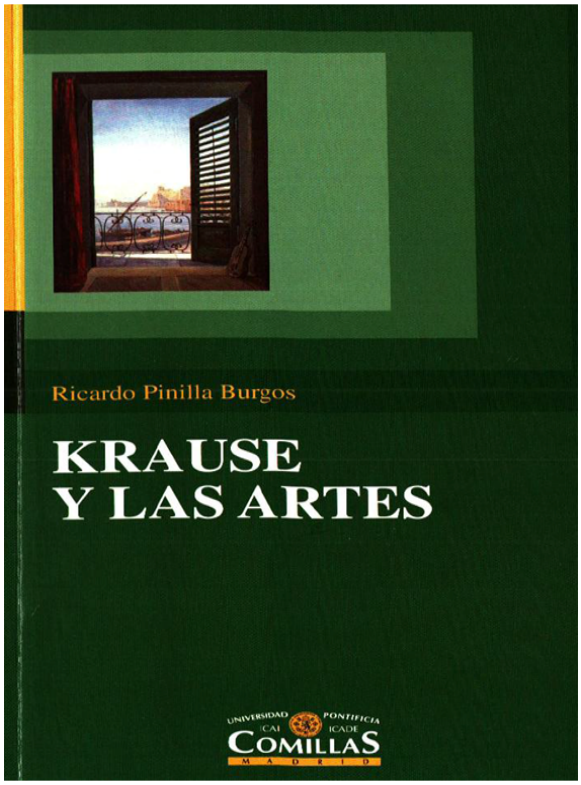
Sin duda un estudio de esta calidad, en el que de un modo tan esclarecedor da cuenta de cómo Altamira "al hablarnos del Giner *educador*, hace nacer de él al Giner *jurista*", sólo era posible lograrlo desde el bagaje que confiere una línea de investigación consolidada como la que respalda a Delia Manzanero, encabezada por su tesis doctoral dedicada a *Actualidad de la Filosofía del Derecho de Francisco Giner y su ideal krausista de Europa*.

En definitiva, 100 años después de su primera edición, la obra de Rafael Altamira sobre el Giner educador ético-político recobra todo su esplendor y se nos presenta como exponente jurídico de una idea de progreso de raíz democrática tan urgente como necesaria.

Ficha técnica del libro:

Título:	Giner de los Ríos, Educador
Autor:	Rafael ALTAMIRA
Editorial:	Pamplona, Analecta, 2015
Número de páginas:	249

Helena NADAL SÁNCHEZ y Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ



Krause y las artes

Ricardo PINILLA BURGOS

En el marco de la producción científica del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, el profesor Ricardo Pinilla Burgos, de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), publica la obra *Krause y las Artes*. La relevancia de esta obra, debe situarse como continuación, e imprescindible complemento, de su monumental *El pensamiento estético de Krause*, obra que supuso en 2002, una aportación fundamental en la bibliografía sobre la filosofía krausiana. Con *Krause y las Artes*, el profesor Pinilla cierra el ciclo abierto con su obra de 2002 sobre la filosofía de lo bello de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832).

Partiendo de un estudio de las fuentes originales de la estética de Krause, el autor nos ofrece en esta ocasión una exposición sistemática y crítica de los principios fundamentales de su teoría de las artes en su contexto filosófico.

¿Qué sentido tiene acercarse a la estética de un pensador que ha pasado a la historia como el creador de la Alianza de la Humanidad? ¿Qué estatus ostenta una teoría de las artes en un pensamiento fundamentalmente altruista con una eminente proyección social? Y sobre todo ¿Cuál es el interés de adentrarse en la reflexión krausista sobre lo bello desde la mirada crítica de Ricardo Pinilla Burgos?

Educar a la sociedad fue el horizonte del pensamiento de Krause. Como señala Pinilla en Krause y las artes "el estudio de las artes no es ni mucho menos algo añadido y al margen del empeño sistemático de su filosofía" (p. 14) sino que formará parte dentro de su proyecto educador y "será sobre todo dentro de las lecciones de

Estética impartidas en la Universidad de Gotinga en 1828, donde se desarrollará sistemáticamente la cuestión de las artes particulares, dentro de la teoría del arte, que forma parte de la segunda de estas lecciones" (p. 14-15).

Pero no sólo eso, no sólo la estética krausista forma parte de un ingente proyecto a favor de la sistematización del conocimiento en aras de su más adecuada transmisión en beneficio de un progreso de la humanidad sino que en sí misma destila la intención moral y filantrópica del pensador alemán que confiere un valor añadido a su teoría de las artes y "precisamente la grandeza y atractivo de esta noción [estética] krausista es su apertura a todas las dimensiones de la vida confundiéndose así con el mismo ideal de la Humanidad" (p. 274).

El proyecto de embellecimiento de la Tierra es, sin duda, el elemento más evidente en la relación krausista entre estética y reformismo y, desde luego, así aparece en el estudio de Pinilla destacando cómo "la acción humana puede y debe hacer coincidir el progreso de embellecimiento humano con el de la naturaleza y el resto de los seres, de tal modo que en su filosofía es compatible una concepción ecológica y estética de la naturaleza, que coincide con la naturaleza en libertad, con un fomento y profundización de la acción humana en todos sus sentidos" (p. 273).

Formular una propuesta ecológica para la naturaleza dentro de una teoría estética es lo que resuelva la segunda respuesta sobre el estatus de esta última dentro de un proyecto eminentemente social.

Así considerado, podría decirse que ante el interés por una teoría reformista de carácter moral y filantrópico que además posee la potencia de incluir y poner la cualidad estética al servicio del progreso universal sería suficiente leer a Krause aunque sin embargo también podría decirse que adentrarse en esta cuestión de la mano de Ricardo Pinilla posee la ventaja de hacerlo desde una perspectiva que trae al presente el valor de la perspectiva integradora entre teoría de las artes y la Alianza de la Humanidad.

En ese traer al presente, Pinilla ofrece un estudio no solamente analítico del pensamiento estético de Krause sino sobre todo una exposición de la pertinencia de recurrir a este último como una forma de cambiar el mundo. En tiempos de contradicciones sociales como los que corren, las ideas estéticas pueden ayudar al reduccionismo político que parece ocupar todo el campo de las reformas y Krause desde la mirada de Pinilla pueden servir de orientación en la creación de mundos más humanos.

Más allá del interés que la teoría del arte krausiana pueda suscitar desde la actualidad, a pesar de los magníficos argumentos que nos proporciona el profesor Pinilla, este libro es todo un ejemplo de investigación rigurosa y de metodología consolidada en la línea de la colección en la que aparece de Liberalismo, Krausismo y Masonería, una de las mejores y más fecundas estrategias de análisis del pensamiento filosófico hispano entre los siglos XIX y XX.

Ficha técnica del libro:

Título:	Krause y las artes
Autor:	Ricardo PINILLA BURGOS
Editorial:	Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2013
Número de páginas:	317

Helena NADAL SÁNCHEZ y Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ



Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Antonio DIÉGUEZ LUCENA
y Javier ZAMORA BONILLA
(Eds.)

Quizás resulte una obviedad, convertida ya en tópico, afirmar que José Ortega y Gasset fue pensador de su circunstancia. Muchos de sus textos periodísticos, redactados para ser presentados en las diversas publicaciones en las que habitualmente trabajaba, llevan el sello de una preocupación acuciante por desarrollar una reflexión sobre su presente que instara a una verdadera y comprometida acción. Es ésta, la acción, el único motor posible de movilización frente al adocenamiento, frente al gregarismo que impide –primero– pensar y –después– actuar.

Es Ortega, como decimos, pensador de su circunstancia. Aunque de un modo muy singular. Numerosos escritos del filósofo madrileño, originados al calor de las vicisitudes políticas y sociales que presenció, analizó y –en algunos casos– sufrió, producen hoy una singular sensación en el lector contemporáneo. Confesaba Tolstoi a muchos de los visitantes que se acercaban a Yásnaia Poliana para conversar con el genio ruso que la calidad de una obra auténticamente literaria, genuinamente universal, no pierde nunca su calidad, su fondo, el *Grund* que hace de ella algo eterno y casi eidético, cuando es vertida a otros idiomas mediante su traducción. Esta misma misma ley podría aplicarse a textos que, pasado con creces el momento de su publicación, logran alcanzar un estatuto atemporal mediante el despliegue de preocupaciones intrínsecamente humanas.

Es el caso de la obra orteguiana que los profesores Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla nos presentan en excelente edición crítica: *Meditación de la técnica*. Un texto que nace tras la impartición, en 1933, de un curso que el propio Ortega dirigió en la Universidad Internacional de Santander, y publicado propiamente en forma de libro en 1939 junto a *Ensimismamiento y alteración*. Como apuntan los editores en la enjundiosa introducción del volumen, imprescindible para entender el contexto en el que Ortega redacta las líneas que lo componen, la filosofía que pone en juego el pensador madrileño resulta menos "desencantada" que la reflexión que sobre el mismo asunto erige Martin Heidegger algunos años más tarde, aunque no por ello son las palabras de Ortega "ingenuamente optimistas".

Y es que nuestro protagonista es plenamente consciente de estar desplegando un tema de pujante actualidad y de progresiva preocupación, al tratar "del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica". La postura de Ortega es clara a este respecto: el ser humano, frente a su circunstancia natural, necesita modificar no sólo los medios, sino también las condiciones en las que vive. Para ello pone en juego la técnica, un conjunto de comportamientos que "modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay […]. Pues bien; éstos son los actos técnicos, específicos del hombre". Así, la técnica resulta ser una "sobrenaturaleza" que nos permite poner en paréntesis a la propia naturaleza, obligándola, de algún modo, a distanciarse de nosotros. El ser humano no es sólo su circunstancia, "sino que está sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y solo consigo ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos y necesidades de su circunstancia".

Es indudable que la progresiva evolución científica y tecnológica trae consigo patentes ventajas de distinto calado. Sin embargo, quienes nos dedicamos de una u otra manera al fomento de la cultura, bajo la mirada y el amparo de cierta tradición humanística, observamos cómo aquella misma evolución comienza a hacer estragos en la manera de entender todo cuanto tiene que ver con el desarrollo del espíritu y la promoción del sentido crítico.

Como explica Jordi Llovet en *Adiós a la universidad*, incendiario y enjundioso ensayo publicado en 2011 (Galaxia Gutenberg), "vamos por la senda de la espectacularidad y la noción de un tiempo-cero propia de las continuas novedades que divulgan los medios de comunicación masivos". En esta línea, ya he afirmado en mi artículo "Oráculo Novalis. La memoria del Absoluto" (*Galería de los invisibles*, Ediciones Xorki, 2012), al hilo de una reflexión de Thomas Mann en *La montaña mágica*, que hoy más que nunca damos con una escisión entre "un tiempo absoluto, independiente de lo que en él se dé o esté ocurriendo, y un tiempo relativo que se halla en estrecha conexión con el sujeto agente de una acción en concreto. Tiempo matemático (celeste) y tiempo vital (terreno)". La noción de progreso, que tan cara fue para los pensadores y literatos del siglo XIX, implica a su vez la de una existencia anclada a un presente que, sin cesar, se nos escapa incesante e irreparablemente de las manos. A cada instante, una nueva máquina, un nuevo avance técnico, desbanca sin temor ni reparo cualquier pretérito perfeccionamiento. Este dudoso concepto de evolución o progreso, que funciona en el campo científico-tecnológico (siempre que la maquinaria capitalista no detenga sus fogones, es decir, siempre que haya dinero y gente dispuesta a gastarlo para, así, seguir produciendo hasta la saciedad), se ha apoderado también del terreno cultural. Hemos creado un mercado cultural repleto de novedades editoriales, musicales y, en general, de toda índole, que se inmiscuye de tal manera en la vida del consumidor que éste, absolutamente desorientado, llega a percibir la cultura

como una mole inabarcable de contenidos. Aquel tiempo celeste o matemático, inherente al ocio (entendiendo este como el libre desarrollo de nuestras aptitudes y la atención a toda actividad que escapa de las garras de las necesidades diarias), desaparece en beneficio del tiempo terreno y de sus ocupaciones características (acudir al trabajo, procurarse cobijo y comida, etc.). La cultura pasa a convertirse en un modelo de negocio que, si bien –tan sólo simuladamente– elude la nefasta influencia de los índices de gastos e ingresos, invierte más esfuerzos (económicos y temporales) en diferenciar productos muy parecidos que en invertir en auténticos artículos de calidad. De tal manera que lo que debería ser tiempo de ocio, de verdadero cultivo del alma (dicho en su forma más pedante, pero no por ello menos significativa), deriva en una mera ocupación de trillado, de búsqueda entre aquella inmensa maraña de contenidos, para encontrar algo que merezca la pena.

El progreso, así, contiene una doble dirección. No se trata, como muchos defienden, de un arma de doble filo, sino de una idea, la del progreso, que –como un rostro jánico– posee el mismo poder para hacer el bien y el mal. Este doble efecto se hace notar, y mucho, en el funcionamiento de las universidades. Una circunstancia que también denunció con fuerza Ortega en numerosos artículos.

Mientras las empresas financian alegremente todo tipo de estudios técnicos, las Humanidades, presas de la acuciante crisis económica que amenaza a todas las universidades públicas españolas, ven indefensas cómo sus programas se reducen al mínimo e, incluso, cómo muchas especialidades desaparecen paulatinamente. Panorama, por lo que se observa, absolutamente desalentador para todo cuanto no esté relacionado con la ciencia y la tecnología. "En este país –comentaba Delibes en su discurso de entrada en la RAE– se ha hablado de suprimir la literatura en los estudios básicos –olvidando que un pueblo sin literatura es un pueblo mudo– porque, al distraer unas horas al alumnado, distancia la consecución de unas cimas científicas que, conforme a los juicios de valor vigentes, resultan más rentables. Los carriles del progreso se montan, pues, sobre la idea del provecho", del dinero, del bienestar, del imperio del materialismo. Diversas y profundas diferencias nos separan de los tiempos pasados, aseguraba el premio Nobel Rudolf Ch. Eucken en *El hombre y el mundo*, "los cuales han cambiado el centro de gravedad de la vida y amenazan con hacerle perder todo su valor y sentido". Hasta hace algunos siglos, el punto central de la existencia encontraba su base en un mundo invisible (religión, ideal de cultura, etc.). Gracias a él, era posible ofrecer un sentido a nuestros esfuerzos. El cambio al mundo visible o material, mediatizado por el dinero, "ha destrozado toda esta imagen".

¿Cómo detener aquella marcha aparentemente imparable si incluso la cultura, ampliamente mercantilizada, no parece ofrecer vía posible de salvación? Como Ortega explica en *Meditación de la técnica*, no somos cosas, sino dramas, "una lucha por llegar a ser lo que tenemos que ser. La pretensión o programa que somos oprime con su peculiar perfil ese mundo en torno". Un texto de inapreciable enjundia histórica y sociológica para comprender el valor de la reflexión humanística sobre la técnica en particular, y sobre la ciencia en general, en el que Ortega pone sobre la mesa la necesidad de comprender la técnica como los medios para realizar el programa que somos, para desarrollar nuestra vocación, y para llegar a saber, como se pregunta el propio Ortega, por qué estos años, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son también los más vacíos.

Ficha técnica del libro:

Título:	*Meditación de la técnica. Ensimismamiento e interacción*
Autor:	ORTEGA Y GASSET, JOSÉ
Editores:	Antonio DIÉGUEZ LUCENA y Javier ZAMORA BONILLA
Editorial:	Biblioteca Nueva, Cilengua, 2015
Número de páginas:	225

Carlos Javier GONZÁLEZ SERRANO



Pensamiento político en la España contemporánea

Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA (Eds.)

Es difícil encontrar una obra de "Pensamiento Político Español" que describa y analice con tanta profundidad la conflictividad política que ha atravesado a España durante dos siglos. Leer este texto en toda su dimensión, es decir, disfrutar los diecinueve capítulos y de su acertada introducción, no acerca no sólo al pasado, sino que nos permite comprender aún más y mejor, lo que nos está sucediendo en la actualidad. Por lo tanto, este libro colectivo no sólo nos acerca al análisis de la problemática contemporánea de los dos últimos siglos, sino que nos brinda abundantes pistas acerca de cómo el pasado se hace presente con una rigurosa actualidad, manteniendo conflictos, perspectivas, horizontes y expectativas que provienen de un pasado no muy lejano.

La posibilidad de comprender las aporías y las soluciones propias del primer liberalismo, es una prueba irrefutable de lo que vendrá luego. Por ello, el libro, no sólo representa una abundante prueba de que todo debe pensarse en términos históricos, sino que sólo mediante la comprensión histórica de las posiciones políticas, podemos comprender el devenir de los distintos liberalismos en España. Los liberalismos moderado y progresista se encuentran hoy en la España actual y tienen un papel fundamental que cumplir. De esta manera, esta obra filosófica, histórica, política, posibilita la comprensión

explicativa de muchos aspectos que hoy perduran bajo de la forma de instabilidades, contradicciones, conflictos, antagonismos, etc. Este libro nos resulta sorprendentemente actual, pese a que analiza con brillantez y profundidad académica los tópicos históricos de la conformación de las distintas corrientes políticas de pensamiento.

Al mismo tiempo, es esencial destacar que esta historia del pensamiento político es una obra colectiva que tiene una gran coherencia interna debido, fundamentalmente, a que relaciona el pensamiento con los agentes históricos que lo encarnan; mostrando, de esta forma, los distintos paradigmas filosóficos que conforman el panorama político español. En esta obra están presentes el liberalismo, republicanismo, socialismo, anarquismo, krausismo, conservadurismo, fascismo, comunismo, franquismo. Pero debemos destacar que existe el libro se lee con una profunda coherencia conceptual e histórica, en la medida en que estos mismo universos teóricos le permiten al lector armar un rompecabezas que, de otra manera, sería incomprensible e inabordable.

Por un lado, nos permite comprender las ideas, los conceptos y los supuestos que construye cada paradigma teórico-político, pero, por el otro, estos conceptos se encarnan, se hacen vívidos en los sucesos y personajes que están detrás de esta historia conceptual. Esta obra organiza la mirada del lector desde un punto de vista histórico y, de esta manera, permite comprender el decurso temporal y la evolución histórica de cada paradigma de pensamiento político.

Otro acierto de la obra que comentamos reside en que subraya conflicos y problemáticas que a los ojos del lector contemporáneo, pueden parecer propios de esta época, pero descubrimos con la evolución del libro, que son temas y problemas que se repiten y que tienen compleja resolución. Por ejemplo, esta obra colectiva nos remite a un pasado no muy lejano en el cual, la política y los partidos se ven deslegitimados ante la opinión ciudadana.

Otro tema clave, que es del pasado y del presente es el conflicto entre nación, nacionalismo y nacionalidades. Muchos de los planteamientos y de las ideas que nos presentan los distintos autores, nos remiten a un presente inmediato y, tal vez, nos permitan pensar el presente desde el pasado. Como sostiene Walter Benjamin, parece que este libro "le pasa el peine a contrapelo a la historia". Esa es la riqueza de esta obra colectiva, descubrir en la evolución histórica de las ideas políticas, el germen de los conflictos actuales.

Hoy nos preguntamos qué legitimidad tiene la clase política, sus partidos y sus instituciones. Nos cuestionamos acerca de qué es la democracia y reflexionamos acerca de qué identidad tiene España y qué significado puede alcanzar el término comunidad política. Todas esas cuestiones, dudas, críticas y reflexiones pueden encontrarse reflejadas en los capítulos que hablan de las ideas republicanas, del socialismo y su evolución, en el capítulo que trata de la transición de la dictadura a la democracia. Tema último que tiene una profunda actualidad, cuando cierto "revisionismo" político, promete mostrar una continuidad sospechosa y peligrosa entre dictadura y democracia, olvidando los logros de la transición y organizando un nuevo tipo de antagonismo entre casta y pueblo.

Desde el punto de vista metodológico, los artículos que encontramos son profundamente variados. Sin embargo, hay una coherencia profunda entre los distintos autores, en la medida en que la historia y las ideas están profundamente entrelazadas en un discurso complejo y bien articulado. De esta forma, el lector encuentra que el análisis de la historia y de los acontecimientos políticos se despliega sobre un trasfondo filosófico-conceptual de enorme profundidad académica.

Otro aspecto destacable del libro es la forma en que los distintos autores van analizando y relacionando los aspectos históricos internos con las influencias de los autores europeos y americanos. De esta manera, la historia de los hechos se conjuga con la influencia de los grandes pensadores europeos y americanos. Ese entrecruzamiento de acciones y reflexiones es lo que le otorgue al libro el carácter de una historicidad viva y actual. Normalmente, la historia de las ideas ha estado desligada de la historia empírica, pero este libro permite superar dicha contradicción u omisión metodológica. El lector va a encontrar cómo la influencia de Bakunin o de Kropotkin se verá "encarnada" en la construcción orgánica de las asociaciones de trabajadores, o cómo las ideas utópicas van a guiar las prácticas emancipatorias de algunos grupos de proletarios catalanes.

La historia no se repite, pero algunas situaciones tienden a parecerse y eso se refleja en momentos en que la vieja cultura política pierde capacidad de movilización y, por lo tanto, pierde legitimidad política.

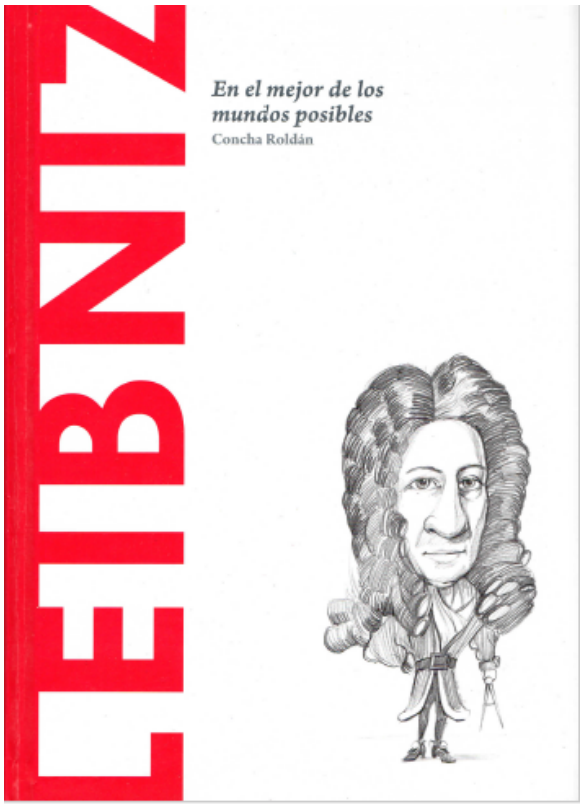
Entender lo que hicieron otros grupos políticos, tal vez, nos sirva para replantearnos lo que debemos hacer hoy. Por eso, la lectura de esta compleja y polifacética obra política no sólo es un esfuerzo de comprensión del pasado y de sus actores, sino que es un camino para entender lo que nos pasa, y en eso consiste la actividad académica: en hacer que la historia se vuelva un elemento vivo y que la filosofía política nos permita pensar el presente a partir de comprender el pasado.

Por todas estas cuestiones que hemos intentado sintetizar, recomendamos encarecidamente la lectura de esta obra académica, para poder apropiarnos de un pasado que está vivo entre nosotros y que requiere de nuestra inmediata comprensión en un presente que se vuelve cada vez más complejo y, al mismo tiempo, fascinante.

Ficha técnica del libro:

Título:	Pensamiento Político en la España Contemporánea
Autores:	Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA y Antonio ROBLES EGEA
Editorial:	Madrid, Trotta, 2013
Número de páginas:	717

Walter FEDERICO GADEA



Leibniz. En el mejor de los mundos posibles

Concha ROLDÁN PANADERO

En la Colección del diario *El País*, dirigida por Manuel Cruz, publica Concha Roldán este volumen sobre Leibniz. La autora, además de la Directora del Instituto de Filosofía del CSIC, es, entre otras cosas, la Presidenta de la "Sociedad Española de Leibniz para estudios del Barroco y la Ilustración", por lo que en España se puede considerar una de las máximas autoridades sobre este autor. Además anteriormente tiene otras obras publicadas sobre Leibniz. No es una obra para eruditos y especialistas sino una obra dirigida a un público amplio. No hace falta saber mucha filosofía para leer este volumen. En España los estudiantes de bachillerato –por lo menos antes- teníamos un conocimiento sobre el autor muy sesgado: nos sonará su racionalismo, eclecticismo, "las mónadas", su Teodicea, el principio de razón suficiente…; pero se desconocen otras muchas facetas, muy interesantes también que las nombradas más arriba. Por lo que se puede decir que no hay una obra como publicada en España.

El libro está escrito de un modo ágil y ameno, que combina la divulgación con el rigor de estar escrito por una experta. Consta de una introducción: titulada: "Leibniz, ese gran desconocido", seguida de 4 capítulos con los siguientes títulos: "La forja de un racionalista crítico", "Viajero hacia la interdisciplinaridad, entre la ciencia y la política", "Los pilares de su filosofía", "*Theoria cum praxi*: el triunfo de la complejidad". El epílogo: "Actualidad del pensamiento de Leibniz; anticipándose a su tiempo". Consta además de dos apéndices

muy útiles, uno de las obras principales del autor en castellano y una relación de las obras citadas en el libro. El segundo apéndice es una cronología del autor muy útil pues la encuadra dentro del marco político, cultural y filosófico de la Europa del XVII.

Se trata de una obra que facilita a los hablantes de habla hispana un acercamiento a un autor, que efectivamente es un tanto desconocido. Descubrimos a un filósofo experto en cantidad de campos, muy prolífico y con múltiples incursiones en las Matemáticas, Derecho, Política, Historia, y por supuesto Metafísica y Teodicea (término que él inventa). Y sobre todo a un filósofo que no se interesa solo por la teoría sino que todas sus aportaciones tienen una versión práctica indesligable del estudio teórico. De ahí el término que él acuña: *Theoria cun praxi*. Es decir, el autor no es un filósofo apartado de los avatares de su tiempo, sino que toda su vida se encuentra ligada a los acontecimientos históricos de su tiempo. Viajó por toda Europa, por lo que conoció muchas gentes y muchos círculos científicos, políticos, eclesiásticos, culturales, y por supuesto filosóficos de su época. Estuvo en Londres, Paris, Viena, Roma además de las muchas ciudades alemanas como Leipzig, Hannover, Jena, Berlín…etc.

En los dos primeros capítulos la autora aborda el conocimiento la obra de Leibniz (1646-1716) al hilo de su vida. De tal manera que nos acerca al autor, no de un modo a-histórico, sino desmenuzando los avatares que configuran su vida y haciéndonos ver cómo van surgiendo los grandes temas de su pensamiento en general y no solo de la Filosofía. Leibniz es un filósofo racionalista, pero no solo es eso, es un personaje de su tiempo -dedicado a la Diplomacia- que se implicó en muchos temas culturales, sociales, políticos, jurídicos de la época en que vivió. En parte, esto se debe a que no fue filósofo ni profesor universitario, se dedicó a la filosofía por interés personal. Fue jurista, diplomático, experto matemático, y en general un hombre interesado por la cultura. Trató personalmente o a través de cartas con los más importantes personajes de la época en que vivió. Personajes tanto de la vida política, religiosa, cultural, científica o filosófica.

Tras iniciar sus estudios de Filosofía en Leipzig, se interesó por las matemáticas y por el derecho lo que le llevó a trasladarse a Jena. Y allí escucha las clases de quien fue uno de sus principales maestros: Erhardt Weigel: experto en matemáticas, filosofía moral y derecho. Y acabó doctorándose en Derecho en Leipzig. De jurista pasó a diplomático en su estancia decisiva en Mainz, donde entra en el servicio de Boineburg y participa en la reforma del cuerpo jurídico. Los títulos de su tesis doctoral de y de sus primeras obras nos dan idea de que entonces Leibniz no se dedica a la Filosofía: *Disertación sobre el arte combinatoria*, tesis *De casibus perplexis en iure, Specimen demostrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo*, *Teoría del movimiento concreto, Teoría del movimiento abstracto, Plan para la expedición a Egipto.*

La diplomacia le llevó a París, donde conectó con científicos y matemáticos. Es en esa estancia cuando profundiza en sus conocimientos matemáticos. Allí descubre el cálculo de las diferencias y de la cuadratura aritmética, tan importantes para establecer la prioridad del descubrimiento del cálculo infinitesimal, y por su puesto la construcción de la máquina de calcular, con la que aventajó a Pascal y que presentó en la Academia de las Ciencias de París.

Es importante también el contacto que estableció en París con N. Malebranche, matemático y filósofo cartesiano. También estuvo en contacto con B. Spinoza que residía en la Haya con el que trató de cuestiones de óptica y de metafísica.

Tras su periodo de viajes que durará cuatro años, Leibniz se instala en Hannover, ciudad en la que permanecerá los restantes 40 años de su vida, exceptuando un viaje por Europa del sur. Comienza como simple bibliotecario pero pronto es nombrado

Consejero privado del Duque de Braunscheweig (Hannover). Sirve a la familia hasta 1716. Este cargo le sirvió para dedicarse a múltiples cuestiones que le iba encargando la casa de Hannover, desde organización de archivos, cuestiones agrarias, explotación de minas, cuestiones económicas, genealogía de la familia, etc. Pronto comienza con su gran proyecto de *Característica Universal*. Sin embargo, las múltiples tareas que le encargaron los duques no impidieron que dedicase todo el tiempo que podía a una de sus pasiones: la unificación de las Iglesias alemanas.

En su viaje por Italia, conoció al papa Alejandro VIII, quien le ofreció ser el encargado de la Biblioteca Vaticana a cambio de su conversión al catolicismo. Los años entre 1700 y 1705 son una época dorada en la vida de Leibniz. Se detallan también sus relaciones de trabajo y de amistad con los miembros de la casa de Hannover y otras personas de la realeza de la época. Llegó a ser no solo en consejero del Emperador, sino también de Zar Pedro I.

En 1710 publica sus *Essais de Théodicée*. Poco después, en 1714 regala a los príncipes de Viena dos de sus más representativas obras de metafísica: *Monadología* y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*.

Los dos últimos capítulos son un acercamiento a los grandes temas de su filosofía. El tercero ("Los pilares de su filosofía") se desglosa en los siguientes epígrafes:

-Tres principios fundamentales. Verdades de hecho y verdades de razón. Aquí se advierte que Leibniz no fue un autor sistemático y que además se le colocado siempre el calificativo de racionalista, dentro de la gran distinción entre racionalistas y empiristas

-Los principios de contradicción, de razón y de perfección. Dichos principios para Leibniz tienen un valor lógico-ontológico.

-Evidencia y verdad. Leibniz contra Descartes y Locke. El filósofo desde el comienzo de su filosofía estuvo en contra del criterio cartesiano de la claridad y distinción como criterio de verdad. Además publicó en 1705 *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* para criticar la obra de Locke *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

-La mónada: armonía preestablecida y armonía universal. Lebniz denominaba a su filosofía "sistema de la armonía preestablecida", él no utilizó el término mónada. Este término se empezó a usar después de su muerte a partir de la traducción alemana de Heinrich Köhler del ensayo que hoy conocemos con el nombre de *Monadología*. Leibniz irrumpe en una de las discusiones más candentes del momento: la explicación de las relaciones cuerpo-alma. Opuesto tanto a Descartes como Malebranche, Lebniz aporta su "armonía preestablecida", explicada también mediante la metáfora de los relojes.

-Mundos posibles: hay otros mundos, pero están en este. En este tema el autor quiere salvar la libertad y a la vez la omnipotencia y bondad divinas.

El cuarto capítulo, también está desglosado en:

-Creador del término "teodicea": sentando a Dios en el banquillo. Teodicea significa "justificación de Dios". Es el título del único libro que publicó en francés para contestar a Pierre Bayle. Destaca en este punto la originalidad de Leibniz, por atreverse a pedir a Dios explicaciones y por las disquisiciones filosóficas empleadas para demostrar que nuestro mundo en el mejor de los posibles. Esto último le valió las críticas de Voltaire en su obra *Cándido*, escrita tras el terremoto de Lisboa.

-La Característica Universal es el proyecto de Leibniz de construcción de una lengua universal o racional. Este proyecto lo inició en su Juventud con la obra *De arte combinatoria* (1666). Este proyecto no tenía solo una intención intelectual sino que apuntaba a una intención ética: intento de superación de la diferencias y de los problemas de comunicación que degeneran en conflictos. Este proyecto debería contribuir

a la elaboración de ética cosmopolita. Es parte de la convicción metafísica firme de Leibniz de la existencia de una armonía universal.

-Federalismo y paz: la reunificación de las iglesias. Leibniz fue un firme defensor de la unión entre católicos y protestantes. En alguna obra considera este asunto como el más importante de todos. Se trata de un proyecto político y religioso. En este tema se desglosan las múltiples implicaciones políticas que Leibniz pensó y trató de desarrollar.

-Ponerse en el lugar del otro: hacia una idea de tolerancia "positiva": Leibniz y China. En este tema se destaca en cariz eminente práctico con que abordó este tema. Y también como el autor va más allá de la simple convivencia tolerante que tiene un matiz negativo: simple tolerancia. Leibniz apunta en sus obras y proyectos que no se trata solo de "permitir al otro, que piensa distinto a ti". El núcleo de la tolerancia positiva de Leibniz se encuentra en los conceptos de "pluralidad" y "perspectiva", es decir la aplicación de aquellos principios que defienden la diversidad, complejidad y heterogeneidad humanas. Es este contexto en el que demostró interés por la cultura china.

-Papel de la ciencia en la consecución del bien común: mejorando el mejor de los mundos. Sostuvo la idea de una "república de sabios" como fundamento de una comunidad cultural europea, sim embargo no obtuvo buena respuesta entre sus contemporáneos. Aquí se enmarca su interés por fundar por toda Europa academias científicas, estaba convencido de la importancia de la ciencia en la promoción del bien común.

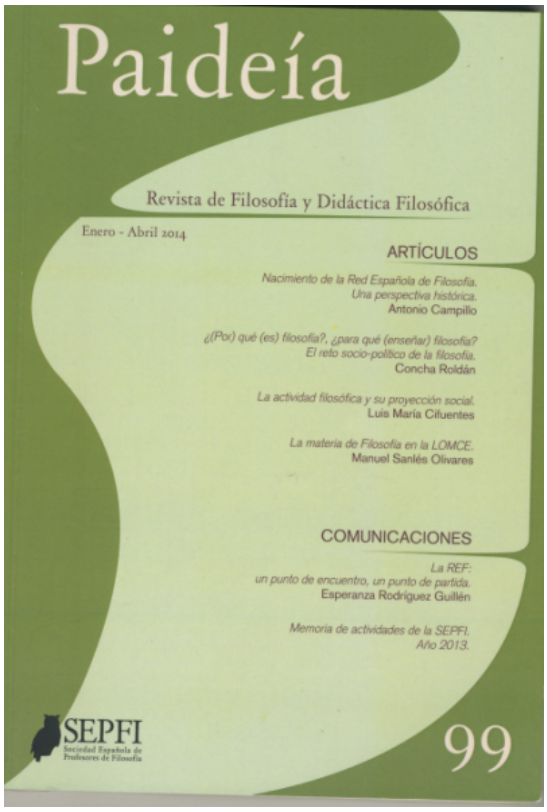
Nos asombramos al ver la actualidad de sus propuestas: El dialogo de credos y culturas para construir un saber enciclopédico (teoría) y con ello contribuir a mejorar las condiciones de vida de la humanidad (práctica), tanto en su vertiente espiritual como material; la *Característica Universal*, su interés por la cultura china, su convicción de que la ciencia contribuye al bien común, su noción de tolerancia positiva, etc.

En definitiva, estamos ante una obra de lectura obligada para iniciarse en el estudio de este filósofo. Y que además es un complemento indispensable para el estudio de las aportaciones filosóficas del autor, porque nos da conocer cómo se van tejiendo sus aportaciones e interés al compás de los acontecimientos históricos.

Ficha técnica del libro:

Título:	Leibniz. En el mejor de los mundos posibles
Autora:	Concha ROLDÁN PANADERO
Editorial:	Madrid, Bonalletra Alcompás, 2015
Número de páginas:	143

Manuel SANLÉS OLIVARES



Paideía

Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica

La revista de Filosofía y didáctica filosófica *Paideia*, en su número 99 (enero-abril 2014) presenta cuatro artículos que podríamos adjetivar como necesarios, sustanciosos y esenciales para los tiempos que vivimos, experimentamos desde el amor a la propia filosofía.

El primer artículo del profesor Antonio Campillo hace un recorrido del nacimiento de la *Red Española de Filosofía* en perspectiva histórica hasta nuestros días, aportando lucidamente el contexto historiográfico que envuelve este mismo acontecimiento del alumbramiento de la REF, abarcando desde 1898 hasta el 2013. Nos recuerda el profesor Antonio Campillo entre otros acontecimientos que en 1979 se creó la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPFI), editora de la revista *Paideia.* La SEPFI ha representado a una gran cantidad de profesores de enseñanza secundaria, tanto en la defensa de las materias filosóficas como en el estudio y debate sobre su didáctica. Pero, habría que resaltar el análisis tan certero que desarrolla en el artículo el profesor Campillo de este siglo XXI, analizando con rigor la crisis que atraviesa España y el papel que puede jugar en Europa, teniendo en cuenta, entre otros factores, cómo se plantea el sentido de la educación y la importancia de la filosofía en el ámbito de la misma. Desde esta realidad se inicia la creación de la Red Española de Filosofía en el año 2012. Destaca el profesor Campillo al menos tres razones fundamentales que forman parte del humus del porqué surge esta plataforma: 1. la falta de relevo generacional, 2. el importante proceso de feminización de la filosofía y 3. la grave disociación que se percibía entre el profesorado universitario y

el profesorado de secundaria. Finalmente el artículo termina explicando el propio autor cuál ha sido su aportación en este entramado para posibilitar el nacimiento de la creatura.

El segundo artículo viene de la pluma de la profesora Concha Roldan, donde plantea dos cuestiones vitales y fundamentales: ¿(por) qué es filosofía?, ¿para qué enseñar filosofía? El inicio enlaza con el anterior artículo porque nos vuelve a situar en la importancia que ha tenido la constitución de la REF, sobre todo explica la profesora Roldán que ha sido posible a partir del diálogo entre la vida académica y la vida pública, entre la enseñanza y la investigación, entre la enseñanza universitaria y de secundaria….continúa el artículo con la filosofía que hemos heredado, precisando que el legado de la filosofía española en el siglo XX ha sido de un gran calado. También, la profesora Concha Roldán reivindica el necesario y verdadero papel de la mujer en las historias de las ciencia, en las historias del pensamiento que han sido obviados por la propia concepción patriarcal de la historia. Terminado el artículo con una reflexión sobre las relaciones existentes entre política, filosofía y educación, un trípode complejo pero que tiene concomitancias internas muy fuertes que proyectan una seria reflexión sobre la educación en valores fundamentales entre los que destacamos la ciudadanía responsable y crítica.

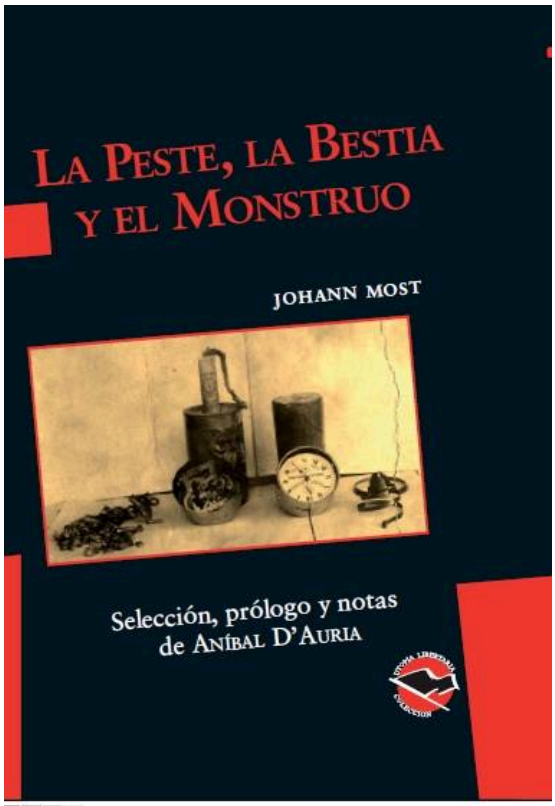
El tercer artículo, escrito por Luis Cifuentes, nos explica didácticamente en que consiste la actividad filosófica y su proyección social. También comienza escribiendo sobre la importancia de haber creado la REF ya que posibilitará entre otras cuestiones la viabilidad y utilidad que tiene la filosofía en la sociedad española actualmente. Desde estas coordenadas el profesor Cifuentes comienza planteando que relación puede establecerse entre los filósofos y la formación de la opinión pública. Para explicar esta relación parte de las aportaciones que el profesor José Luis Villacañas hizo en el congreso celebrado en Granada en 1995 para protestar contra la marginación de la filosofía en la LOGSE. La conclusión es que el filósofo debe ser un agente positivo de la formación de la opinión pública en una sociedad dominada por los medios de comunicación de masas. Después el profesor Luis Cifuentes hace un recorrido muy interesante sobre el debate entre filosofía popular o filosofía académica, profundizando en este sentido en los filósofos del siglo XVIII y XIX. Inmediatamente después, el artículo sigue planteando cuestiones de primer orden, como es la relación entre la filosofía y las nuevas tecnologías, más concretamente tratará el profesor Cifuentes de analizar cuáles son las relaciones entre el lenguaje propio de la filosofía y el lenguaje de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Para éste menester Luis Cifuentes compara los planteamientos de Manuel Castells y Javier Echeverría. Finaliza el profesor Cifuentes su artículo con cuatro grandes conclusiones que muestran que la filosofía es un servicio público universal: 1. Sapere aude, 2. El filósofo debe hacer un uso público de su razón con total libertad, 3.- el filósofo debe ser un provocador. Debe despertar las conciencias adormecidas por las distintas sumisiones en las que vive el ser humano, 4.- la actividad del filósofo debe tener una proyección social y cultural de carácter crítico.

Y finalmente el último artículo, escrito por el profesor Manuel Sánles, sobre la materia de filosofía en la LOMCE, comienza como todos los anteriores, resaltando la importancia de la creación de la REF, para pasar inmediatamente en describir pormenorizadamente la situación de las materias filosóficas en la LOMCE y una vez realizado este exhaustivo análisis vendrá la segunda y última parte del artículo donde brevemente desarrollará algunas ideas sobre la defensa del estudio de la filosofía en el sistema educativo, terminado con un binomio fundamental: filosofía y vida, incorporando citas del profesor fallecido trágicamente César Tejedor Campomanes. Sirva esta reseña para recordarle dando sus clases con una sabiduría horadada en la búsqueda de la verdad junto con otros.

Ficha técnica de la revista:

Título:	Paideía. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica
Autor:	VV.AA.
Editorial:	Enero-abril 2014
Número de páginas:	

Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA



*(El arte de tapa ilustra esta fama de "tira-bombas" ganada por Most y extendida falazmente a todos los anarquistas: una fotografía original de *Caras y Caretas* que muestra los elementos de una bomba de relojería colocada en un vagón del Ferrocarril Sur en 1908)

La peste, la Bestia y el Monstruo

Johann MOST

Este libro es la más reciente aparición de la Colección Utopía Libertaria dirigida por Juan Carlos Pujalte. El objetivo de su editor es, a través de la traducción y publicación de textos que no han sido editados durante décadas o que no hayan sido traducidos al español, contribuir a la difusión del pensamiento libertario, que en gran medida se desconocía o era de difícil acceso para el público lector en Argentina, hasta que este emprendimiento tuvo lugar.

En esta tarea se suma la colaboración permanente de Aníbal D´Auria, integrante del Grupo de Estudios Anarquistas, y de quien ya se ha publicado en esta colección, *Contra los Jueces* y *El hombre, dios y el estado*. También realizó la traducción al español, por primera vez en versión completa de *El principio Federativo* de Pierre Joseph Proudhon.

El presente volumen, *La Peste, la Bestia y el Monstruo* es el libro N° 55 de esta colección, un ejemplar único en su especie, sin precedentes editoriales en idioma español. El trabajo de D´Auria consistió en traducir y prologar una selección de escritos de Johann Most, quizá los más representativos de su pensamiento dentro del período comprendido entre los años 1884 y 1890, que fueron oportunamente publicados en su periódico *Freiheit*, algunos en Inglés, otros en Alemán.

Johann Most, quien fuera considerado "El personaje más peligroso que había pisado jamás los Estados Unidos", nació en Alemania en 1846. Conoció tempranamente los reveses de la miseria, en el contexto de una familia diezmada por una epidemia de cólera. Ejerció el oficio de encuadernador, y a la edad de 20 años, tomó contacto con el movimiento obrero internacionalista. Seducido por las ideas socialistas participó activamente de mítines y sus dotes como orador, de gran capacidad de convencimiento, utilizando imágenes conceptuales potentes y seductoras, lo sitúan entre los agitadores más relevantes de la historia del anarquismo.

Aquí sería pertinente hacer referencia a la distinción que D´Auria introduce en *Contra los jueces*, entre *Idea* y *Movimiento* anarquista, que es mucho más útil que la realizada por Ettore Zoccoli en *La anarquía*, entre *teóricos*, *divulgadores* y *agitadores* anarquistas. Ya que la primera clasificación permite ubicar claramente a Most entre los activistas, que protagonizaron el movimiento anarquista, en el intento por llevar a la realización la sociedad libre. En cambio, en la clasificación de Zoccoli, Most estaría entre los divulgadores, pero también entre los agitadores. Así también fue considerado por las fuerzas de seguridad de los Estados Unidos, quienes emprendieron contra él –y con desproporcionada ferocidad– acoso y persecución, que terminará con su encarcelamiento y condena más allá de que su inocencia o nula responsabilidad en los hechos en cuestión, hubiera sido escandalosamente probada. A causa de esto, pasó gran parte de su vida en prisión.

Contaba Most con una prodigiosa capacidad de comprensión y comunicación de las ideas, y esta sensibilidad se vio plasmada en su ya legendaria publicación periódica llamada *Freiheit* –que será su más eficaz arma de combate hasta el final de sus días– que salió publicado por primera vez a comienzos de 1879 en Londres, y estaba dirigido al proletariado alemán, a quienes llegaba de manera clandestina. Finalmente, sus críticas radicales al socialismo parlamentarista terminó por alejarlo de sus filas, y esto significó un mayor acercamiento al ideario anarquista. Pero nunca abandonó la discusión, en algunos casos más reflexiva, o en otros, más acalorada, con los socialistas. A este periodo corresponden los textos que forman parte de este volumen.

Los tres primeros artículos de esta obra son: *La Peste de Dios*, *La Bestia de la Propiedad* y *El Monstruo Social*. Aunque cada uno de ellos tiene carácter independiente por la fuerza argumentativa y la delimitación del tema, D´Auria les adjudica a estos escritos el carácter de trilogía, lo que considero una apreciación pertinente. Esto se debe a que los temas que aquí se tratan responden a una caracterización originalísima de Most, respecto del lema anarquista: Ni dios, ni patrón, ni estado. Lema que a su vez es la materialización o concretización negativa del precepto de la Revolución Francesa, si entendemos que: la idea de Dios representa la negación de la Libertad; la existencia de la propiedad privada significa la legitimación de la des-Igualdad; y la presencia del Estado implica la negación de la Fraternidad.

La Peste de Dios es la caracterización que Most le da a la creencia religiosa, estableciendo así un paralelo conceptual con la representación de las epidemias medievales que arrasaban comunidades enteras. Pero esta peste es de todas la más peligrosa, porque su virus actúa directamente sobre la racionalidad, anulándola y volviendo imbéciles a los hombres, en consecuencia, incapaces de ver con claridad la ficción a la que están adhiriendo. Es un texto de inspiración bakuniana, ya que muestra la continuidad, co-implicación y connivencia entre el orden eclesiástico y el orden político. Pero la influencia de Bakunin se evidencia sobre todo cuando señala el carácter profundamente anti-moderno y anticientífico de la religión, que en tanto peste contagiosa deja a los hombres

convertidos en marionetas temerosas de fantasmas. Es de esta trilogía el texto con más fuerza y el más logrado. Su estructura interna tiene la forma de una discusión en la que se exponen los relatos bíblicos al análisis científico, en algunos casos, y en otros, sencillamente, a la lógica o al más llano sentido común. Una vez hecho el diagnóstico, Most describe los remedios para este mal y nos da sabios consejos sobre las formas de evitar y de combatir a la peste.

La Bestia de la Propiedad es el texto en el que Most parece jugar con la doble interpretación respecto de si la bestia es la propiedad o el propietario. En este caso la línea argumentativa es proudhoniana, ya que el núcleo del análisis consiste en señalar la incompatibilidad entre la propiedad privada y la sociabilidad. La co-existencia de ambos en el seno de una comunidad es imposible, al menos lo es, pacíficamente. La apropiación mediante la fuerza de la tierra y de los medios de producción, y la consiguiente legitimación otorgada por el estado y su aparato represivo y policial, produce la exclusión de los medios de supervivencia de la mayor parte de la población mundial. Puestos en estas condiciones, no tienen más opciones que la moderna "esclavitud" asalariada –a través de contratos espurios e indignos– o el robo y la cárcel. En muchos casos, Most evalúa las opciones y expresa su clara preferencia por esta segunda opción. La acumulación que genera desigualdad y explotación, sólo es posible porque quienes producen los bienes no reciben sino migajas de las ganancias. Y la bestia de la propiedad es esencialmente insaciable y voraz, y genera competencia, enemistad y finalmente hostilidad en la lucha por tratar de satisfacer la sedienta criatura y por ello debe ser erradicada. Aunque dudo mucho que Rafael Barret haya leído a Most, creo ver un análisis familiar en su miscelánea *Gallinas*: "El espíritu del mal se ha apoderado de mí. Antes era un hombre. Ahora soy un propietario." Y al igual que en *La Peste de Dios*, Most propone instancias de resolución para acceder a un nuevo orden. Se cuida de ofrecer un plan lo suficientemente flexible, como para eludir el dogmatismo de futuro, que muchas veces tiene la forma ingrata de la Utopía. Pero Most es respetuoso de las voluntades aún desconocidas de los hombres que intentarán realizar la sociedad libre. Una de las posibles respuestas a la pregunta ¿cómo haremos para vivir organizadamente? Most responde con la dinámica de los "contratos libres" de producción –de inspiración proudhoniana–, educación anti-dogmática, comunidad de bienes, redistribución de espacios habitacionales, anulación de códigos y legislaciones.

El Monstruo social, la última pata de este trinomio, es la imagen elegida por Most para representar el carácter exclusivamente coercitivo del Estado, que pone al servicio de los explotadores toda su capacidad represiva a través de las fuerzas policiales, juzgados y prisiones. Así considerado, el estado no es más que el *can cerbero* puesto al servicio del amo, que en este caso no es sino *La Bestia de la Propiedad*, para que la proteja de aquellos a los que les fuera arrebatada. Su imperio se basa en la obediencia que genera el temor de desatar la furia desenfrenada y ciega de este *Leviathan*, tal y como lo llamara Hobbes. En este escrito ya puede dar cuenta de la estrecha relación que existe entre estos tres elementos, que combinados generan las condiciones de posibilidad de un dominio de siglos: la iglesia estupidiza, la propiedad degrada moralmente y el estado domina desde el temor para que nada se atreva a cuestionar el orden imperante.

También forman parte de este libro los siguientes artículos: *La acción como propaganda* y *El ataque es la mejor defensa*, son escritos donde Most intenta dar justificación de esta modalidad de intervención anarquista, mostrando la coherencia que existe entre la "propaganda por el hecho" y los fines libertarios; *El comunismo anarquista* y *¿Cuándo se halla el pueblo "preparado" para la libertad?*, es parte de la discusión

que mantiene con socialistas, comunistas y marxistas. Además contiene la *Proclama de Pittsburg*, un llamamiento a la rebelión que está contenido, legitimado, previsto en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*; un Apéndice con un recordatorio pocos años después de su muerte, que apareció publicado en *Madre Tierra*, publicación libertaria dirigida por sus amigos Emma Goldman y Alexander Berkman. El volumen cierra con una cronología, que es de gran utilidad para ver la evolución de su pensamiento y los avatares que lo llevaron a ser un divulgador itinerante: expulsado de Austria, escapó de Alemania, perseguido en Inglaterra, termina sus días en Estados Unidos, en 1906.

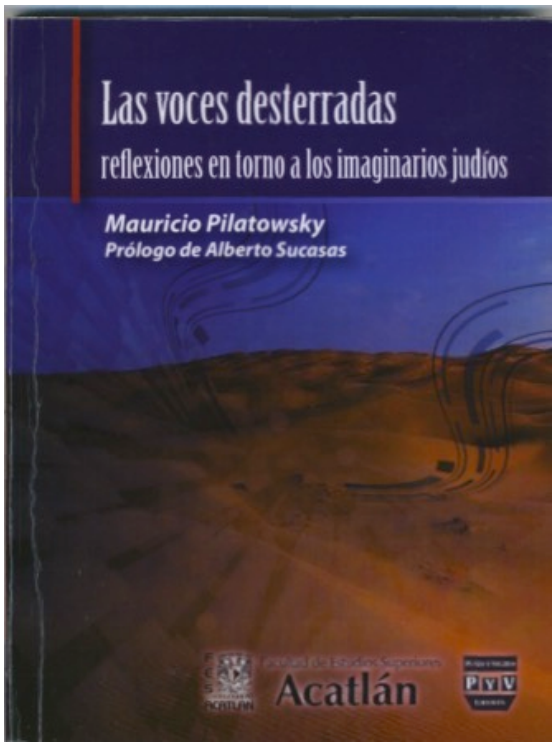
Bibliografía citada:

- D´Auria, Aníbal, *El hombre, dios y el estado*, Ed. Utopía Libertaria, 2014, Buenos Aires.
- D´Auria, Aníbal, *Contra los jueces*, Ed. Utopía Libertaria, 2013, Buenos Aires.
- D´Auria, Aníbal, *El anarquismo frente al derecho*, Compilador, Ed. Utopía Libertaria, 2007, Buenos Aires.
- Barret, Rafael, Miscelánea publicada en el periódico "El Nacional", 5 de Julio de 1910, Buenos Aires. http://rafaelbarrett.blogspot.com.ar/2009/06/gallinas-de-rafael-barrett.html
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Ed. FCE, 2005, México.
- Zoccoli, Ettore *La anarquía. Los agitadores*, Henrich y Comp. Editores, 1908, Barcelona.

Ficha técnica del libro:

Título:	La Peste, la Bestia y el Monstruo
Autor:	Johann MOST
Editorial:	Buenos Aires (Argentina), Editorial Anarres, 2014
Número de páginas:	364

Elina IBARRA



Las voces desterradas: reflexiones en torno a los imaginarios judíos

Mauricio
PILATOWSKY

El libro nos ofrece un argumento taxativo de cómo poder evolucionar en el conocimiento del judaísmo contemporáneo desde la perspectiva de los intelectuales, equilibrando dos fuerzas fundamentales: La razón y la tradición. Para ello, también nos sitúa todo este entramado ante la clave de la resistencia en conciencia.

Este ensayo del profesor Pilatowsky pone de relieve autores en los que la adhesión al judaísmo es crítica y son capaces de cribar los elementos que no dejan margen a la libertad de expresión y de conciencia moral.

El primer intelectual que trata es a Baruch Spinoza (capítulo primero), recordando que fue el primer judío emancipado. Ciertamente no pertenece como el resto de autores a la historia contemporánea pero es el que abrió el camino rebelándose contra la edad media judía y por ello fue excomulgado de la comunidad judía en 1656. Pilatowsky hace una disección de Spinoza extraordinaria en relación a su pensamiento teológico-filosófico, sobre todo su estudio de la ética (sería muy interesante comparar estos datos con la tesis doctoral del ya fallecido profesor César tejedor Campomanes). Como segundo capítulo del libro el profesor Pilatowsky ofrece un enfoque de la obra de Franz Kafka a partir de la influencia que tuvo en la mística judía. Desde estas coordenadas el autor del ensayo profundiza en el contexto que se vivió en Europa, dedicando un trabajo importante a la comprensión de la cábala española antes de la expulsión de los judíos (1492). Otro elemento que analizará antes de la expulsión de los judíos en España, es la relación entre el Creador y la creatura y la responsabilidad que tiene el hombre para con la creación. Esta situación y tensión de conversiones violentadas por la fuerza traerán la figura del marranismo o criptojudaísmo. Tampoco olvida Pilatowsky el jasidismo y las

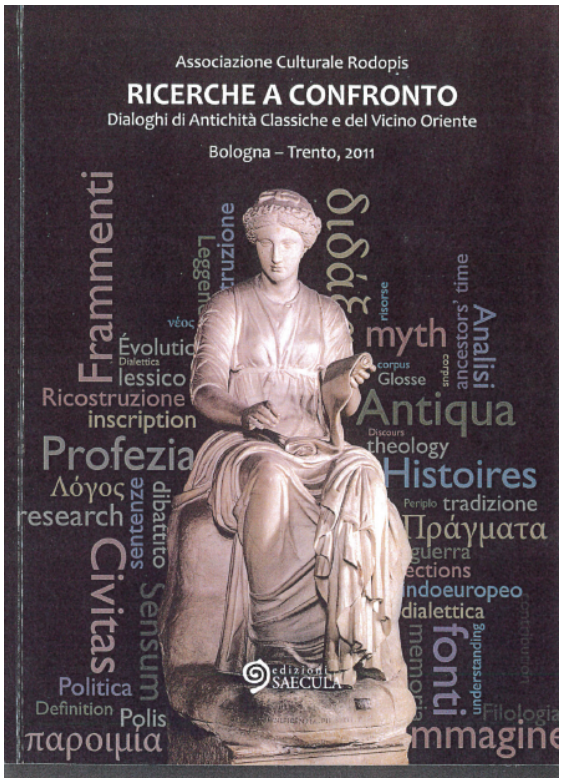
consecuencias que se traducen de esta identidad errante (en su soledad) en las nuevas lecturas del mesianismo y el mesías. Como tercer capítulo, nos plantea Pilatowsky el Kafka de W. Benjamin, es decir, trata de presentar lo que un filósofo piensa de la obra de un literato. Pilatowsky encuentra al menos tres concomitancias entre ambos intelectuales: provienen de familias judías en la que sus padres se habían alejado de la religión: los dos tienen una relación compleja con el judaísmo y finalmente en ambos casos, participar de una vida judía no se conciliaba con el sentido de pertenencia a un proyecto universal. Ambos mueren muy jóvenes: "sin tierra, sin aire, sin leyes". Se dieron cuenta que había esperanza pero no para ellos. Para el cuarto capítulo, el profesor Pilatowsky nos presenta el Benjamin de Reyes Mate. Es muy interesante esta reflexión porque parte de un autor español que no es judío y que tuvo una vinculación con el cristianismo. Es una perspectiva muy diferente a las anteriores: "Reyes Mate sostiene que hay que recuperar las fuentes judías y el reconocimiento de sus manifestaciones antijudías". El profesor Pilatowsky desenvuelve de forma sintética pero brillantemente la obra de Reyes Mate. Sobresale la idea de hacer justicia mediante la memoria recogiendo testimonio de las personas que han sido víctimas de persecución y exterminio. Esto se funda para reyes Mate en la ética y la política. Es muy interesante esta propuesta epistemológica en aras a superar el eurocentrismo. Termina el capítulo con matizaciones del profesor Pilatowsky a algunas consideraciones de Reyes Mate. El capítulo quinto, está dedica a Walter Benjamin, presentando el pensamiento de Benjamin en torno a la dialéctica emancipación-sometimiento. Invita el ensayo a poner la mirada de nuevo en el estudio de Marx como herramienta para comprender el sistema capitalista. El capítulo sexto, presenta el pensamiento de Hanna Arendt como luz en tiempos de oscuridad. Una luz llena de intencionalidad hacia la justicia. Se narra cómo Hanna Arendt en 1960 es enviada a Jerusalén por el diario New Yorker para informar del juicio del militar Eichmann (Otto Adolf Eichmann fue un teniente coronel de las SS nazis. Fue el responsable directo de la solución final, principalmente en Polonia, y de los transportes de deportados a los campos de concentración alemanes durante la segunda guerra mundial). Estos hechos produjeron un gran impacto en Hanna Arendt y a partir de ellos hace una profunda reflexión y revisión: La banalidad del mal. El capítulo siete, nos sitúa antes las voces de Celan, Heidegger y Grass. Celan, poeta que recrea el lugar de lo siniestro: "La muerte es un maestro venido de Alemania"; Heidegger afiliado al nacionalsocialismo: Grass premio nobel de literatura, reconoció que el holocausto causaba vergüenza por ser algo monstruoso. El capítulo ocho, el profesor Pilatowsky pone en el candelero a Emmanuel Levinas a partir del tratamiento que le han dado algunos pensadores católicos. Destacando entre estos autores al ya fallecido José María Mardones (Formado en Alemania, profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco e investigador del CSIC en el Instituto de Filosofía, compañero de Reyes Mate en el mismo) y también se destaca el estudio de Levinas por parte del profesor Sucasas (prologuista de este libro). El capítulo nueve, nos presenta el pensamiento de J.P. Sartre, recuperando reflexiones filosóficas del mismo, con respecto a la cuestión judía, el antisemitismo y el odio al extranjero. Sartre sostenía que al hombre había que entenderlo en su situación existencial concreta y desde aquí parte el profesor Pilatowsky para desarrollar en este capítulo el binomio: hombre y libertad, que proyectará la consustancialidad de la autenticidad y la responsabilidad del sujeto en sus momentos kairológico, criteriológico y proyectual. El capítulo décimo, Derrida y Yerushalmi, presentan un diálogo en torno a la identidad, la memoria y el papel del investigador. De fondo de todo ello la figura de Sigmund Freud. El capítulo decimo primero, plantea la muerte de Jacques Derrida. Reflexiones muy hondas al respecto de situarse ante la

muerte: "En esta frontera, en donde el deseo de permanencia se rebela contra la conciencia del fin absoluto". ¿Derrida en sus planteamientos ante la muerte se equivocó de época? No lo sabríamos a ciencia cierta, pero sí intuimos que Derrida, siguiendo el ensayo del profesor Pilatowsky, aceptará ser considerado como judío: "sólo si entendemos el judaísmo como espacio histórico de resistencia (criptojudaísmo). Todo esto, ¿será una aporía?

Ficha técnica del libro:

Título:	Las voces desterradas: reflexiones en torno a los imaginarios judíos
Autor:	Mauricio PILATOWSKY
Editorial:	Madrid, Plaza y Valdés / México, Acatlán, 2014
Número de páginas:	160

Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA



Ricerche a confronto. Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente

Viola GHELLER

El colectivo Rodopis es una asociación cultural sin ánimo de lucro dedicada principalmente a la promoción y a la difusión de los estudios del mundo antiguo. La asociación desempeña esta tarea de difusión de tales estudios a través de la organización de actividades de carácter académico y, en menor medida, de actividades de "ocio cultural" que permiten a los participantes un mejor conocimiento de la "cultura antigua" y de su legado[1]. Los miembros de esta asociación son jóvenes estudiantes e investigadores de diversas disciplinas científico-humanísticas como la historia, la filología clásica, la antropología o la filosofía, todos ellos vinculados por un común interés intelectual por el estudio del mundo antiguo y por el también común propósito de dar a conocer sus investigaciones sobre el mundo grecolatino y el Oriente Próximo de la Antigüedad más allá de los límites de los círculos académicos.

Con tal propósito la asociación organiza regularmente viajes culturales que tienen como destino enclaves relevantes del mundo antiguo así como actividades de índole estrictamente académica como talleres, jornadas, seminarios o congresos en los que investigadores incipientes e investigadores consolidados pueden presentar los resultados provisionales o definitivos de los estudios a los que dedican sus esfuerzos intelectuales. A pesar de que una

[1] La asociación también ofrece la posibilidad de contratar servicios profesionales destinados a la preparación de exámenes oficiales o a la preparación de trabajos académicos como tesis o tesinas.

buena parte de los miembros de esta asociación está vinculada con distintas facultades del sistema universitario italiano, Rodopis posee un perfil marcadamente internacional así como la voluntad expresa de construir nuevas redes de intercambio cultural-académico con estudiantes e investigadores provenientes de universidades de otros países.

De entre las actividades de carácter académico-investigador que la asociación Rodopis organiza, cabe destacar el seminario de investigación *Ricerche a confronto,* evento convocado semestralmente por agrupaciones de miembros pertenecientes a esta asociación. En los últimos años dicho seminario ha organizado encuentros en los que los participantes han podido presentar y discutir trabajos acerca de diversos temas propios de los estudios conocidos como "Ciencias de la Antigüedad". Temas tan atractivos como la naturaleza de la ciudadanía antigua, la recepción moderna del legado cultural grecolatino y oriental, o los medios y redes de difusión de los saberes en el mundo antiguo han sido objeto de estudio en estos encuentros.

Fruto de este trabajo de intercambio y de discusión desarrollado en este seminario organizado por los miembros de Rodopis, y gracias a la loable apuesta de la editorial *Saecula*, ha aparecido la primera publicación colectiva de la asociación. En este primer volumen de naturaleza miscelánea y titulado *Ricerche a confronto. Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente*, volumen editado por Viola Gheller, encontramos un conjunto de artículos inéditos, algunos de ellos escritos en lengua italiana y otros más en lengua inglesa, artículos presentados con motivo de las primeras jornadas de trabajo del seminario que tuvo lugar en Bologna y en Trento en 2011. El volumen recoge tanto los textos presentados por los participantes en el seminario como resúmenes del posterior diálogo y turno de réplicas a los que dio lugar la primera presentación.

En este volumen podemos leer textos no muy extensos aunque adecuadamente trabajados y presentados. De entre la casi veintena de artículos que podemos leer en el volumen, artículos siempre provechosos y merecedores de ser leídos por estar bien pensados y bien escritos, podemos y debemos llamar la atención sobre la existencia de estudios dedicados a la caracterización de la dimensión cosmológica de la idea hesiódica de justicia distributiva presente implícitamente en la "democrática" Reforma de Solón y en la correspondiente concepción de la ciudadanía, así como trabajos centrados en el estudio de la importancia del incompleto mito de fundación de la antigua ciudad de Magnesia en la construcción de la "identidad cívica" de los miembros de dicha ciudad anatolia. Encontramos también trabajos dirigidos a mostrar la dimensión hedonística y estética, aunque no por ello necesariamente desprovista de utilidad alguna, del agua en la civilización imperial romana, estudio que nos permite atisbar algunos de los rasgos más característicos de la mentalidad romana.

De igual manera podemos leer algunas páginas dedicadas a la valoración social e intelectual de la que gozaba la medicina y la figura del médico en la Roma Antigua, valoración rastreada tanto en los textos de algunos prominentes miembros de la élite intelectual romana como Séneca, Cicerón o los Plinios como en las fuentes jurídicas y epigráficas del período. De acuerdo con este estudio la variedad de opiniones que encontramos en el mundo romano acerca de la medicina, no nos debería impedir reconocer que la estima social e intelectual otorgada al saber, a la práctica y a la profesión médica fue siempre inferior a la conferida mayoritariamente por la "cultura griega". Tal valoración cultural de carácter general coexiste en el mundo griego con la mirada desdeñosa respecto del arte médico que algunos comediógrafos griegos ya habían ofrecido a su público. También es digno de ser mencionado en esta reseña el artículo titulado *Topoi, simboli e tendenze sullídea di Roma del tardoantico al medioevo*, artículo en el que el lector

podrá encontrar un estudio sobre las variaciones que sufre el celebérrimo mito de la "Roma eterna" en la Antigüedad tardía. A pesar de que el mito hubiera aparecido ya por primera vez en tiempos del emperador Augusto, el mito fue posteriormente exaltado y explotado en la época de descomposición del Dominado romano, momento en el que el mito se presenta como una narrativa alternativa de renovación "cultural" frente a las opositoras y anti-paganas lecturas de la historia romana realizadas por los pensadores cristianos de la época.

La aparición de publicaciones de esta naturaleza es sin duda una magnífica noticia no solo por su contribución a nuestro conocimiento de la Antigüedad, sino también por ser ejemplo sintomático del interés que las Humanidades o Ciencias del Espíritu en general y las "Ciencias de la Antigüedad" siguen suscitando en nuevas generaciones de estudiosos. El estudio y conocimiento del mundo antiguo y de su producción cultural, tanto si son entendidos como fuente de inspiración o de recreación positiva, o como si son valorados como expresiones de civilizaciones arcaicas de la que no se puede sino disentir y rechazar, siempre jugó y sin duda puede seguir jugando un rol fundamental en la cultura científica y política occidental. El mundo y la "cultura" antigua siempre dio que pensar y estimuló la creatividad de las élites culturales e intelectuales modernas y no vemos la razón por la que no podría seguir jugando un papel sustantivo en la educación del ciudadano contemporáneo y en la nutrición de un *homo academicus* que suele tener al menos una de sus piernas puesta en el pasado.

Nota informativa sobre Rodopis:

La asociación Rodopis dispone de una página web en la que el interesado podrá informarse de las actividades culturales y académicas organizadas por el grupo www.rodopis.org

La dirección de correo electrónico del grupo es: ricercheaconfronto@gmail.com.

Los interesados también saber de las actividades del grupo a través de su perfil *Facebook*: Rodopis – Experience Ancient History

Ficha técnica del libro:

Título:	Ricerche a confronto. Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente
Autora:	Viola GHELLER
Editorial:	Edizioni Saecula, 2013
Número de páginas:	384

Juan Carlos BARRASÚS HERRERO



Aestheticism. Deep Formalism and the Emergence of Modernist Aesthetics

Michalle GAL

El lector encontrará en este ensayo de Michalle Gal una reconstrucción de los principios estéticos de la corriente designada por la autora como "formalismo profundo" (*deep formalism)*; reconstrucción realizada a partir del contraste con las corrientes estéticas que lo anteceden – tomando como referente el realismo de John Ruskin, tanto en su faceta de escritor, como en su faceta de pintor y crítico de arte - y suceden – ejemplificadas en corrientes artísticas como el *pop art*, el arte conceptual, de performance o de instalaciones, así como en las teorías de Arthur C. Danto –. La descripción que la autora realiza de los principios del formalismo profundo se realiza, por tanto, de forma negativa, a través de la comparación con el fundamento del arte tal y como es concebido en estas últimas teorías y corrientes; a saber: el arte como *mímesis*, ya sea bajo la forma de la imitación natural de los objetos mentados en la obra, ya sea como imitación de un concepto externo a la misma. Los siete capítulos que integran el ensayo constituyen así un insistente "ajuste de cuentas" con la restricción de la autonomía del arte y su conversión en un medio al servicio de la *expresión*, ya sea de contenidos externos a la obra y evocados en la misma, ya sea de un concepto que explique y justifique la obra confiriéndole sentido. Justamente en la noción de *expresión* se concentra la crítica a la estructura de la obra como compuesto separado de materia y forma, como si la forma pudiera separarse del contenido y yuxtaponerse a

unas preconcepciones anteriores a la obra – por tanto como si fuera posible expresar un mismo contenido en diferentes *medios* artísticos, traduciéndolo de unas manifestaciones artísticas a otras. A lo largo del ensayo, Gal perfilará la crítica a la constricción de la libertad característica de la obra de arte que se efectúa en el arte entendido como mímesis, dado que en él la creación artística es un mero medio al servicio de la expresión de un contenido externo a la misma. En esta crítica opondrá, frente a la separación entre materia y forma que caracteriza al *simbolismo premoderno,* el carácter incrustado que adquiere la forma en el formalismo profundo, de manera que, según este último, no cabrá realizar ninguna abstracción de contenido respecto de la forma. Encontramos en esta distinción una división del concepto de interpretación de la obra de arte dependiendo de si dicha interpretación atiende al elemento semántico de la misma o al recorrido de su sintaxis estructural. En el primero de los casos nos hallamos ante la búsqueda de un contenido exterior a la obra; en el segundo, la referencia de la obra de arte es el resultado del recorrido de esta estructura realizado por el artista, intérprete y espectador. A pesar de que Gal se apoya en la distinción entre semántica y sintaxis para explicar el paso de un modelo representacional a un modelo construccionista, propio del formalismo profundo, observamos cómo la propuesta de atender a la sintaxis interna de la obra no elimina la referencialidad de la misma: en toda obra artística seguirá existiendo algo mentado en la misma, si bien este *tema* o referencia no será ya considerada como preexistente y luego expresada en la obra, sino como el resultado del propio proceso por el cual se recorre la estructura de la obra. La pregunta acerca del proceso de formación de esta referencia *producida* en la obra de arte se disuelve en la insistente dicotomía entre semántica y sintaxis que nos plantea M. Gal. El lector entenderá, atendiendo a los repetidos avisos de la autora, que plantear siquiera la pregunta, es decir, insistir en el objeto producido en el cuadro como entidad reconocible e identificable, más allá de la sucesión de los momentos que componen su estructura interna, supone añadir a la contemplación estética de la obra una actividad interrogativa de pregunta acerca del sentido, como si esta pregunta pudiera plantearse más allá de los límites del cuadro. La actitud estética consistirá entonces en un abandono de cualquier ejercicio de autoridad sobre la obra, de manera que el sujeto quede liberado frente al ejercicio de poder característico de la actitud teórica, tal como se insinúa en las páginas finales de este ensayo recordando las palabras de Wilde: "the moment he (the spectator) seeks to exercise authority, he becomes the avowed enemy of Art, and of himself. Art does not mind. It is he who suffers".

La pregunta acerca de la constitución del objeto mentado en la obra de arte permanece, por tanto, sin resolver y en sí misma cancelada. Por medio del concepto de "opacidad productiva", Gal alude al carácter cerrado del símbolo artístico, que mueve a descubrir su estructura interna sin poder reconducirla al ámbito de lo natural, de la experiencia cotidiana. La oposición naturaleza/artificio se resuelve en la corriente del formalismo profundo no al modo de la imitación de lo natural, sino del reconocimiento de la imperfección de la naturaleza frente al diseño de la obra de arte como unidad completa (E. M. Forster). Ante la *incompletitud* del orden natural, la obra de arte puede ser observada como una totalidad cerrada, opaca por tanto respecto de la realidad externa en la que se sitúa el espectador. Debido a esta estructura, al cierre de cada obra en los límites del marco, se abandona la referencia a una realidad exterior que sirva como modelo para la creación, así como la referencia a conceptos o ideas generales que trasciendan su marco. Permanece latente en el discurso de Gal – un discurso por lo general extraño a la "explicación" o la "justificación" de lo que no ha de ser sino descrito - la pregunta acerca de la necesidad de recorrer la forma que articula la obra artística, su sintaxis, dado que al entenderse la obra como una

totalidad cerrada no habría en principio razones para excluir la aprehensión inmediata del referente creado en la obra. En este sentido, autores desligados de esta corriente como Greenberg, niegan que la obra de arte tenga una direccionalidad interna vinculada a la historicidad de su proceso de gestación. Si bien la argumentación de M. Gal insiste en la idea de entender el referente de la obra como el resultado de un proceso y no como una idea previamente dada, no resulta del todo clara la explicación de este carácter procesual de la creación del referente mediante la apelación a la opacidad constitutiva de la obra. Si en efecto la obra de arte consiste en una totalidad ontológicamente cerrada, ¿no garantiza la unidad cerrada por los límites del cuadro el que el objeto referido pueda ser aprehendido de una vez? ¿No son los límites establecidos por el marco los que garantizan la *unidad* del tema de la obra? Para entender el papel del recorrido de la sintaxis presente en la obra de arte, habrá que acudir al tipo de arte al que Gal recurre para explicar la recepción de la obra en el formalismo profundo : la música. Es gracias a la dispersión de las unidades que componen la melodía en el tiempo por lo que la referencia de la obra es el resultado del proceso que realizan autor y receptor. De ahí, que para caracterizar a las artes pictóricas propias del formalismo profundo, el principio fundamental sea: *como la música, la imagen pictórica.* Dado que en la música se da la perfecta unión de materia y forma (según W. Pater), que permite identificar la sintaxis de la obra con la articulación específica de determinados contenidos, el arte pictórico tomará a la música como el modelo que explique su proceso de creación y crítica.

Con este armazón teórico, M. Gal detalla la propuesta del formalismo profundo, encarnada en corrientes como el esteticismo y el arte postimpresionista y presente en autores procedentes del campo pictórico (la serie *Nocturnes* de Whistler, la obra de Matisse), literario (Wilde), así como en la historia y crítica de artede Walter Pater, quien sugerirá la existencia de una razón sensualista o razón imaginativa que perciba el contenido en su despliegue temporal siguiendo la sintaxis de la obra, con un planteamiento que recuerda al papel atribuido por Kant a la imaginación en la *Crítica de la razón pura.* Para subrayar el carácter original y creador de la obra de arte en relación al resto de artefactos creados por el hombre, justamente por tratarse de un artificio aislado respecto del resto de elementos que integran el contexto en el cual el espectador recibe la obra, Gal se apoya en las anotaciones de Fry y Clive Bell.

Otro de los aspectos que permanecen sin aclarar en este ensayo es la presunta pertenencia de la actividad de crítica artística a la propia estructura constitutiva de la obra. Al enfrentar la crítica a la interpretación, de manera que en la segunda se repite el ideal mimético de asignación de determinadas ideas o conceptos ajenos a la obra para la explicación de la misma, Gal sitúa a la crítica como una actividad análoga al proceso de creación, como si la crítica constituyera a su vez la forma profunda que toma como materia a la obra de arte. Asumiendo la inseparabilidad de la forma respecto de la materia y la necesaria articulación de la materia conforme a la sintaxis formal que le es propia, la tesis de Gal conllevaría la consideración de la crítica como una suerte de metaestructura que vertebra a la obra constituyendo con ella una misma unidad. Con ello nos enfrentamos a la pregunta inevitable acerca del carácter concreto de esta crítica: ¿se trata fundamentalmente de una actividad literaria? Surgiría de nuevo la cuestión acerca de la coexistencia de diferentes niveles artísticos (literario, visual, etc.) dentro de la misma obra y sería posible aplicar aquí la objeción planteada a las corrientes posteriores al "giro lingüístico" como el *pop art*, la instalación, la *performance* o el arte conceptual*,* en las cuales la diferencia entre las artes visuales y literarias queda disuelta. Pero quizá aquí como en otros pasajes se constata un procedimiento habitual en la argumentación de Gal: la crítica será igual a

la actividad artística *en cierto sentido,* esto es, en su actitud de tomar como materia a la obra de arte misma como una unidad cerrada sin tratar de interpretarla conforme a modelos teóricos previamente asumidos. Pero con ello no tomará en consideración el resto de consecuencias que se derivan de tomar a la crítica como una forma de arte más: la posibilidad de que la obra y su crítica constituyan una unidad indisoluble, presuntamente compuesta por diferentes medios artísticos (visual, literario, etc); la posibilidad de que la crítica sea una forma de segundo orden, incrustada en la obra y ofreciéndole una sintaxis específica; etc.

Acompañando a las dudas que seguramente asalten al lector, Gal se preguntará finalmente las posibles razones de la desaparición de esta corriente esteticista, caída que anuló la autonomía del arte devolviéndolo a su función imitativa, si bien ahora entendida como mímesis conceptual. También surgirá la sospecha acerca de la aceptabilidad y adaptabilidad de las obras propias de esta corriente al gran público, ¿es accesible la renuncia a la mímesis para la mayoría? ¿no habrá resistencias a interpretar la obra conforme a determinados valores éticos, sociales, políticos, etc. extendiendo la actitud valorativa que los espectadores realizan habitualmente en su vida cotidiana? ¿puede la actitud pasiva liberadora de entregarse por completo al despliegue de la obra en su estructura interna ser una actividad al alcance de la mayoría? Estas dudas acompañarán a los interrogantes que resulten de una explicación de la condición ontológica de la obra de arte en el esteticismo que mueve a la reflexión sin ofrecer conclusiones definitivas.

Ficha técnica del libro:

Título:	Aestheticism . Deep Formalism and the Emergence of Modernist Aesthetics
Autor:	Michalle GAL
Editorial:	New York, Peter Lang Publishers, 2015.
Número de páginas:	164

María Teresa ÁLVAREZ MATEOS



Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas

Germán CANO

Manuel Cruz es el editor de la colección *Pensamiento 21*, en la que acaban de aparecer los dos primeros títulos: *Sí mismo como nadie* y *Fuerzas de flaqueza*, que ahora se comenta. Su autor trabaja como especialista en Filosofía contemporánea en la Universidad de Alcalá de Henares. Que es un buen conocedor de esta filosofía lo muestra en todas las páginas de este libro, pero también que no se limita a su especialidad exclusivamente, sino que está muy abierto a la perspectiva del pensamiento en general.

La colección se denomina *Pensamiento 21*, en efecto, y no ya filosofía, porque su planteamiento es más amplio y nada limitante, ya que se propone analizar lo que nos está pasando cada día, que es cambiante y mudable, alimentando nuestra perplejidad permanentemente. Sobre ello hay que pensar desde su aparición, sin dejar pasar demasiado tiempo para emprender el vuelo al amanecer. *Amanecer* es, precisamente, el título de una obra maestra que F. W. Murnau dirigió en 1927 y que narra lo que acontece a un matrimonio, cuya escena culminante transcurre esplendorosamente en el corto espacio de tiempo entre una noche y el nuevo amanecer. Sus imágenes sobrecogen, tanto como emocionan, por su intensidad.

G. Cano empieza con el cine, del que parece ser un buen aficionado: Buñuel, López Carrasco, Chaplin, Losey son algunos de los que desfilan por las páginas como ilustración de algún tema para describir la situación en la que nos encontramos. Estamos bloqueados, nos movemos en un círculo vicioso, con el futuro encarcelado, llenos de

flaquezas, perdidos. ¿No podemos salir de aquí para tener acceso a la realidad? Sólo habrá salida, cuando saquemos fuerzas de toda esta flaqueza, recuperando los valores de la izquierda y apostando por lo plebeyo, ya que la atmósfera del 78 es un punto de inflexión que ha quedado definitivamente superado. Reflexionemos sobre esto.

Persites no es sólo el contra modelo del plebeyo envidioso, y del Sancho de los molinos de viento, sino que en su vulgaridad hay fuerza revolucionaria, porque denuncia críticamente los falsos ideales, extrayendo así fuerzas de su flaquezas para emanciparse. Así concluye Cano: "Persites aparece como nuevo emergente modelo formativo del sujeto crítico tras el definitivo ocaso del sujeto liberal bajo las emergentes condiciones estructurales del capitalismo monopolista" (página 88).

También es un valor a reivindicar la figura del paria: "el paria consciente de sí mismo transforma la diferencia de ser una fuente de dignidad y marginalidad en fuerza y desafío" (página 92). Igual que Persites, el paria mira "*desde abajo*" (página 94), contra todos los idealismos posibles. Lo que pasa es que la fuerza de los débiles o las fragilidades causan incertidumbre y ansiedad a quienes se encuentran establecidos. En un primer momento desconciertan. ¿Qué pretenden hacer ocupando la calle, por ejemplo? Pero, ¿qué se han creído? ¿Acaso crear un movimiento emancipador? Durarán lo que tarde en aparecer la policía, que los dirigentes gubernamentales acomplejados se resisten a sacar. Quienes han vivido tiempos franquistas recuerdan bien cómo se corría cuando la fuerza pública aparecía a caballo en los campus de las Universidades.

La revolución de Mayo del 68, las protestas del 15M, los indignados y otras fuerzas similares quedaron inmediatamente estigmatizadas por las instituciones hegemónicas. Demagogia, populismos y calificativos parecidos se emplearon para rechazarlos por parte de los partidos políticos establecidos y más de un intelectual orgánico. La plebe tiene en su ADN natural la exigencia de ser dirigida. Las masas no pueden triunfar por mucho que se rebelen, carecen de experiencia, necesitan líderes que las guíen, son antisistema, pero la economía global los fagocitará de inmediato, no podrán cruzar la puerta y encontrar una salida, siempre habrá un "ángel exterminador", también para ellos. Pues bien, este libro defiende la fuerza de la debilidad, el potencial de una cultura plebeya, aunque sean "objeto de crítica desde las filas de la izquierda" (página 132). Las cosas pueden cambiar y tienen que hacerlo. "¿Debía por tanto reducirse el 15M a un movimiento *reactivo* de consumidores estafados, esto es, de "indignados" de clase media, incapaces de politizarse de forma activa, tal y como insisten algunas interpretaciones procedentes tanto de la izquierda como de la derecha? (página 133). La opresión y la emancipación pueden encontrarse.

Cano propone "una *economía moral* de la vida digna" (página 139). Más de uno sonreirá. Es difícil esto, todo el mundo lo sabe, pero hay que preguntar si es, igualmente, posible, o si sólo supone un guiño populista nada más. Ahora el objetivo es conquistar los medios democráticos para que los perdedores tengan la posibilidad de llevar a la práctica política aquello en lo que creen, porque ya conocemos bien de lo que son capaces los dominadores, y sus maniobras para desplegar y gestionar el malestar del pueblo y producir resentimiento. El estiércol es imprescindible, si se quiere labrar la historia, recuerda Cano con Gramsci, por eso hay que "construir desde abajo" (página 157). Esta es la apuesta para que nadie tenga que salvarnos, pero esto se hace con modestia y humildad hasta articular una mayoría social, que no podemos conseguir solos, probablemente.

La Transición y al régimen del 78 están agotados. La crisis económica sigue pujante y hay necesidad de una nueva política, que supere nuestra crisis orgánica. Y esto habrá que hacerlo sin la pretendida desideologización de la política, sino transformando la sociedad.

Quizás el anterior sea un buen diagnóstico de la situación actual, en la que nos encontramos metidos en un círculo vicioso. Ahora bien, hay que dar un paso más para plantear cómo vamos a salir del mismo. Cano propone "las fuerzas hegemónicas de flaqueza" (página 206). Ya lo sabemos, lo plebeyo, lo popular. Nadie tiene la verdad universal, por eso "nos jugamos pensar el Sur, el tránsito del Norte al Sur, entendiendo "el Sur" "como un sujeto plebeyo, como un sujeto retardatario, como un sujeto que había quedado en los márgenes de la historia" (página 208. ¿Qué significa pensar el Sur? Pensar "en Grecia y Latinoamérica" (página 209), por el momento. Después, hablar al pueblo, porque "toda esa dimensión plebeya, debe ser pensada y articulada hegemónicamente" (página 213). La realidad necesita un amplio abono cultural para lo que hay que dar un "paso atrás" (página 213). No es posible el desclasamiento, ni la renuncia a la condición social de cada uno. Una nueva conciencia crítica nos orientara: "Esta brújula que buscamos para orientarnos en el laberinto siempre ha sido simbolizada por el Sur" (página 218) para sobrevivir, ser solidarios y libres, frente a la explotación y la dominación. Vázquez Montalbán es ahora el referente intelectual en este camino futuro de salida del círculo vicioso con el que comenzaba este trabajo.

Hay quien ve en esta propuesta una contradicción, porque todo lo planteado es imposible de articular. Yo preguntaría porque es imposible. Que uno tenga cierta perplejidad ante ello es otra cosa. Este libro es fresco, abierto y renovador en el replanteamiento de muchas cuestiones. Parece una voz nueva y un nuevo estilo, está muy bien escrito y avalado por grandes pensadores de la hegemonía política. Ahora hay que esperar a que cuaje el huevo de la tortilla bien diseñada. Cano muestra lucidez para plantear lo que está pasando y también nuestra tarea sugerida con mucha sensibilidad y prudencia. Las cosas, el mundo la realidad, cambian vertiginosamente y hay que tener mucho cuidado para organizarnos hacia lo mejor, porque, aunque muchas cosas están tocando suelo, siempre es posible ir, todavía, hacia lo peor. Y con esto no quiero ser cínico, ni mucho menos.

Léase este libro, que, con seguridad, será útil y provechoso para reflexionar acerca de nuestra realidad. Las huidas hacia adelante no dejan de ser siempre idiotas. Bien lo estamos viendo.

Ficha técnica del libro:

Título:	Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas
Autor:	Germán CANO
Editorial:	Madrid, Catarata, 2015
Número de páginas:	223

Julián ARROYO POMEDA



Ser Ricardo Montero

Gianfranco
PECCHINENDA

La estrategia del lector en *Ser Ricardo Montero*

La actividad de escribir, cuando no es la construcción de un discurso organizado con paciencia a través de un trabajo profundo y maduro, fruto de un largo ejercicio, sino que es literatura padecida, incontenible, determinada, a menudo sin un preciso proyecto creativo que sepa desde el principio dónde va a parar, produce resultados que casi siempre crean problemas para el lector, resultados que corresponden a los mismos problemas que atajan al autor. El problema se amplifica en *Ser Ricardo Montero*, por ser su discurso narrativo el fruto no de una trama que es parte de un género ya codificado, sino que la mezcla de varios géneros (diario, crónicas, memorias, leyenda, biografía, autobiografía); mejor dicho, más que una mezcla, la negación o la superación de todo género. Si a eso se le añade que esta novela alterna las formas del ensayo con las formas de la narración en su sentido más proprio y alterna también la ficción fantástica o imaginaria con imágenes y recuerdos reales y vividos por el mismo autor –dando vida a una escritura narrativa existencial de introspección, reflexiva y de memoria relacionada con los modelos de comunicación de los actuales *social networks*– la situación para el lector puede llegar a ser ardua.

Pero lo más difícil para el lector será, al terminar el primer capitulo, dejar de leer el texto hasta el final: la novela (aparentemente la narración histórico-sociológica de una emigración de la familia de un extraño personaje, intercalada por algunas consideraciones subjetivas sobre teoría de la creación literaria), asume una inesperada forma de género policial que, mezclada con elementos de misterio que se insinúan

inadvertidamente y que el lector llega a percibir –mas sin comprenderlos del todo–, produce una gran curiosidad, casi una necesidad de saber quién es o qué es *Ricardo Montero*, atando y obligando al lector a llegar hasta el final de la lectura de toda la historia.

Pero ¿de qué lector estamos hablando? Mejor dicho: ¿quién es el lector de este libro? Seguramente no será un lector cualquiera, ocasional e inexperto, que por casualidad "tropieza" con este libro, atraído por su cubierta o algo por el estilo. Ni tampoco será alguien que conoce el escritor porque ha leído alguno de sus otros libros, ya que aquellos nada tienen que ver con éste, con *Ser Ricardo Montero*.

Aquí no se llega nunca a comprender si el escritor es aquel que, fuera del texto, lo ha escrito, o si es la figura literaria que se confunde con el autor, quien a su vez se confunde con el narrador y con el protagonista en el interior del texto. Por lo tanto, al escritor –no la persona real sino el escribiente–se le puede conocer en esta tipología textual solamente en el interior del texto, y lo de que él se sabe al exterior podría ser absolutamente inútil en relación con el libro del que se habla. El lector del texto, sea quien sea, es en todo caso aquel que después del primer capitulo, no solamente continua la lectura, sino que lo hace con un sentimiento y una participación diferente de la que tenía al principio. Eso es lo que ocurre en el párrafo final del primer capítulo, en el que se introduce el tema de Facebook y aparecen de repente nuevos actores que, como conejos sacados del sombrero de un mago y entorpeciendo el carácter histórico-descriptivo de la narración, empujan el lector en un remolino narrativo totalmente diferente según el cual, de manera inconsciente, el lector termina hallándose en el interior del texto, sin que ésta sea su colocación normal; lo mismo pasa al escritor, quien también se encuentra en el interior del texto, confundiéndose e intercambiando los papeles con el autor, con el narrador y con el personaje. Es en el párrafo sobre Facebook que el autor descubre el juego e invita al lector para que participe activamente en la historia. A partir de ese momento, el lector comienza a ser parte integrante de la estructura del texto; de no ser así, quedaría fuera del juego, y la eventual continuación de la lectura resultaría inútilmente pasiva, hasta el punto de poder quedar víctima de la misma.

Por supuesto, no nos estamos refiriendo a la figura estructural, propia de cada cuento de manera clara o escondida; lo que la narratología define *narratario*, figura que, así como la del *narrador*, es aquí asumida por diferentes componentes del sistema de la narración. Nos referimos al lector verdadero, de carne y hueso, o sea el que *lee* el libro.

Pero ¿cuál podría ser el papel de este lector? Su papel consiste, como decíamos, en descubrir quién es o qué es *Ricardo Montero*. A esto corresponde el papel del autor, que consiste en no revelar quién es o qué es Ricardo Montero, y esto no por mantener una coherencia con una tipología narrativa que se apoya sobre este particular proceso de escritura, sino simplemente porque él no lo sabe, porque el escritor no se lo ha transmitido, y no lo ha hecho porque él mismo no está seguro de la identidad de *Ricardo Montero*, y aun menos está seguro que él pueda ser el protagonista de una historia que está contando no sabe bien a quien.

Nos encontramos así en el laberinto o en el juego de los espejos de la literatura borgeana, pero con una diferencia; una diferencia que, para simplificar, podemos definir "temporal". En los cuentos de Borges no nos podemos equivocar sobre el autor: hay siempre una clara correspondencia, sin alguna confusión, con el escritor. El narrador está muy bien especificado, de manera inconfundible, y el lector está invitado a tomar parte al juego, aunque a distancia, y cada elemento del sistema comunicacional queda rígidamente en su lugar.

La de Borges es una Literatura del siglo XX con un carácter de escritura condicionado por el lenguaje del cine y con un idioma moldeado sobre la lógica de la sintaxis latina, lejana del siglo XIX, en donde se encuentran los maestros que Borges, mintiendo, declara estar imitando; pero todavía no estamos en la dinámica de la comunicación literaria actual, determinada por muchos, demasiados factores heterogéneos que la escritura trata, vanamente, de amalgamar y racionalizar.

En *Ser Ricardo Montero* encontramos otra afinidad, quizás menos tenue, con el modelo borgeano: la de ser capaz de comprimir en pocas páginas y en una hermética historia individual, una gran cantidad de temas y motivos inherentes a muchas diferentes disciplinas humanísticas: filosofía, sociología, teoría de la literatura, ciencias de la comunicación, internet, social-network, existencialismo. Pero también en esto, la concurrencia con la Literatura de Borges o con la literatura de la segunda mitad del siglo XX es bastante matizada. En *Ser Ricardo Montero* el montar conjuntamente tantas cuestiones no está programado, ni estudiado de manera intencional; las cosas se combinan casi por sí mismas, no hay responsabilidad del autor, y todavía menos del escritor quien, subyugado, se limita a transcribir lo que el autor le impone sin reflexionar mucho, encadenado por la urgencia de liberarse de su obsesión y de las dificultades de comprensión y discernimiento entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo virtual, el recuerdo, lo vivido y lo solamente imaginado.

Una coincidencia aun menos sutil entre *Ser Ricardo Montero* y los cuentos de Borges está seguramente en el hecho de que toda la riqueza temática queda reducida casi siempre a un motivo principal, que consiste a menudo en un problema relacionado con la historia individual de una persona que toma lugar a partir de un momento fatal y algún acto iluminante, un momento y un acto que sintetizan toda la portada temporal de una existencia y de un destino.

Conjuntamente a esta característica hay otra, y creo sea justamente esa la que nos hace acostar esta novela a la narrativa de Borges: cualquiera que sea el tema central o el tema o los temas accesorios, todos ellos funcionan al fin y al cabo como instrumentos de un juego, de un juego literario que se instala entre el autor y el lector. El aspecto central de ese juego no es la vida o el conocimiento, sino que una substancia hecha de palabras y pocas imágenes, palabras e imágenes que implican el conocimiento, eso sí, pero con placer: como en cada juego auténtico, lo que está en juego no es nunca el verdadero objetivo de todo verdadero jugador, pues si hay alguien que gana, no hay en cambio quien pierda.

El problema del Ser, el problema de la identidad en la época digital; el otro, el doble, la sombra, el espejo; los cambios y las falsificaciones de la memoria; la emigración; el yo narrador, la identidad del sí mismo a través de la autonarración, la rigidez del nombre y la mentira de la imagen. Todo esto compone el movimiento temático vagante del texto pero no justifica el proyecto y el significado. El único verdadero enigma literario resulta ser la relación entre el autor y el lector.

Ricardo Montero no es un personaje con un carácter y una biografía que se puedan reconstruir con facilidad: es una mirada, una fotografía, una sombra ilusoria, quizás una idea, en todo caso indistinta, inatrapable. *Ricardo Montero* es la obsesión de su propia historia y de su propio tiempo. Lo que más vale es el Yo, y lo mas importante de ese yo es su narración. El yo biográfico que se narra a sí mismo, pero no como autobiografía sino como biografía del Ser.

El pecado mortal de la literatura narrativa contemporánea está muy estrechamente relacionada con su obstinación acerca del yo. A partir de ese momento, que es cuando el yo se impone, irrumpe, inunda, la literatura entra en el pecado y así seguirá durante más de un siglo. Hoy en día, en los comienzos del tercer milenio, parecería querer salir de ese

tema, con la ayuda del *Web* y de los *Social Networks*, suprimiendo el yo en su multiplicidad o, mejor dicho, negándolo, después de haberlo buscado tan desesperadamente y haberlo exaltado, venerado. La literatura tendrá que recorrer todavía un largo trato de castigo antes de redimirse de ese tremendo pecado, el peor que el hombre literario haya jamás cometido hasta el día de hoy. Este libro, aparentemente inocente, sin ostentación y sin ninguna particular forma de exhibicionismo, ni de pretensión, representa uno de los primeros intentos de redención del Yo narrador y pecador.

Ser Ricardo Montero no es un ensayo, pero tampoco es una novela. No es literatura existencial o existencialista, no es un *post-modern* de la ultima hora, ni tampoco quiere ser una nueva forma de experimentación de la literatura contemporánea: es su final. El final de la narración así como ha venido desarrollándose desde *Las mil y una noches* hasta Jorge Luis Borges.

Por supuesto queda todo lo literario que no ha sido puesto en discusión; es decir, esta inmensa categoría, forma y substancia de toda espiritualidad que es actualmente más viva que nunca, y lo será aun más en el futuro, porque se expandirá cada vez más en toda actividad humana, ante todo en el mundo virtual, que representa la esencia multiforme de lo literario. Pero la evolución histórica de la literatura haya quizás llegado o esté por llegar a su fase final, en la que cada transformación será una fractura irreversible.

La marca más evidente de esta hipótesis, está en la disolvencia de quien la ocasionó, el lector, quien se está definitivamente transformando en consumidor, en receptor pasivo e inactivo. La escritura, la verdadera escritura, no es exactamente comunicación. Y si lo fuera, sería antes que nada autocomunicación. Se escribe casi siempre por uno mismo. Lo que se ha escrito llega después a ser comunicación literaria con el acto de la lectura, en el que el lector es creador, a veces hasta más que el mismo escritor. El lector enciende de vida el texto, o lo descuida, lo esconde, lo confunde, lo transforma y, tal vez, lo destruye. Desde el momento en el que el libro es leído, el escritor no controla ya nada: los hechos y el protagonista pasan a otras manos, aquellas del lector, que se transformará en el árbitro de sus destinos.

Con respecto al lector, en *Ser Ricardo Montero* pasa algo diferente: el autor lleva los trucos borgeanos a consecuencias extremas. No se comprende bien si todo ha sido programado e intencional, y si es una estrategia preventiva o defensiva; lo que es cierto es que en esta novela el lector es atraído y colocado en el interior del texto y, con eso, queda inofensivo con respecto a cualquier posible solución de su parte contra el texto, ya que lo haría contra sí mismo. En el sistema comunicacional del texto, el lector es una figura real, una persona de carne y hueso, como el escritor. Pero si el escritor es intercambiable con el autor, el narrador y el personaje, pierde la consistencia de su ser real. En consecuencia, el lector, involucrado en el juego, pierde también su consistencia real. Facebook representa el ambiente ideal para mostrar esos inevitables efectos.

Cuando en la novela se llega al punto en que parece posible desenredar las diferentes complejas relaciones hasta aquel momento construidas, el autor se dirige hacia la solución final: desactiva la cuenta de *Ricardo Montero*, sabiendo, como lo saben todos los que están involucrados en el texto, que eso no hará desaparecer a Ricardo Montero –quien sabe mejor que nadie que "El que fue, ya no puede no haber sido"; con ese acto se concluye la novela, dejando a todos en suspenso, sobretodo al lector y, por supuesto, a *Ricardo Montero*.

Frente a todo eso el lector, casi sin querer, intuye la terrible idea del autor en contra de él, y exclama, con cierta preocupación: "¡Todos somos *Ricardo Montero*!" Luego, reflexionando con calma, piensa que podría ser aun peor: que el autor, con la complicidad del narrador y del mismo Ricardo Montero, y con el apoyo de un gran escritor español y

de un olvidado escritor francés, con esa acción final libera el escritor de su obsesión, entregándosela al lector. "¡Ahora *Ricardo Montero* soy yo, maldición!".

Llegado a ese punto el lector, atrapado por una inquietud irreparable, piensa solamente en una cosa: en liberarse, él también, de *Ricardo Montero*.

Aprovechando de la primera oportunidad que se le ofrece, o sea la publicación de este libro en su traducción castellana, el lector hace lo posible, con argumentos que espera que puedan resultar contundentes, para manifestar la actualidad, la importancia y la peculiaridad de la novela para favorecer su difusión en la Península Ibérica y, desde allí, difundirla hasta el Río de La Plata, que es, al final, el lugar geográfico y literario de donde surgió *Ricardo Montero*.

De esta manera, restituyéndolo a su mundo, lejos de Europa, y sin poder *Ricardo Montero* volver atrás por falta de embarcaciones directas, y sin poder tomar algún avión, perteneciendo a una época en la cual estos todavía no se utilizaban, el lector espera poder eludir la trampa en la que el autor lo había encerrado.

Por lo que respecta los ejemplares del libro que seguirán circulando por Europa, en italiano, español o lo que sea, aunque todos los lectores se pusieran de acuerdo para destruirlos todos, resultaría completamente inútil, ya que el diabólico autor habrá procurado proporcionar a Ricardo Montero de una imperecedera existencia, insertándolo en el circuito de la *red telemática* de donde es casi imposible evadir.

Por lo tanto el lector sabe bien que con la publicación del libro en España su salvación es solamente provisoria, pero le sirve de consuelo la idea de poder posponer, por el tiempo que le quede, la condición de *Ser Ricardo Montero*.

Ficha técnica del libro:

Título:	Ser Ricardo Montero
Autor:	Gianfranco PECCHINENDA
Editorial:	Barcelona, Ediciones Carena, 2014 (traducción de Elena Trapanese)
Número de páginas:	99

Vito GALEOTA



II Jornadas de investigación literaria. *Philobiblion*

ASOCIACIÓN DE JÓVENES HISPANISTAS
de la Universidad Autónoma de Madrid

Tras su exitoso inicio el año pasado en las I Jornadas de Investigación Literaria, la Asociación de Jóvenes Hispanistas de la Universidad Autónoma de Madrid, *Philobiblion*, celebró sus II Jornadas con una convocatoria que logró reunir a más de 60 jóvenes investigadores de la literatura y el pensamiento en lengua española durante tres días, distribuidos en 20 mesas de comunicaciones con una gran variedad cromática en sus contenidos y metodologías.

En la inauguración del evento, Pedro Álvarez de Miranda recordó que el adjetivo de "hispanista" solía atribuirse a los investigadores cuya lengua materna no es el español y que su objeto de estudio y de interés científico y profesional se ha inclinado a la investigación de la literatura española. Hoy en día, ser hispanista se extiende también a los investigadores y estudiantes españoles e iberoamericanos cuya especialidad son los textos manuscritos o impresos, inéditos o editados que corresponden al mundo hispánico.

Desde el punto de vista de la filosofía española e iberoamericana, una gran parte de ese pensamiento está vertido no a través de tratados académicos, escolásticos o rígidos, sino como decía Unamuno, en la literatura. Por esta razón, las comunicaciones presentadas en este Congreso constituyen un aporte no solo al ámbito del pensamiento en español, sino a la filosofía y a la cultura universal. Además de los análisis filológicos y lingüísticos, también se abrieron las puertas a intervenciones que versaron sobre una temática titularmente

filosófica, generando así un gran intercambio intelectual y un ambiente interdisciplinario donde fue posible apreciar las conexiones que existen entre pensamiento y literatura. Probablemente, esa separación sea más ficticia que real y su razón de ser obedece más a cuestiones administrativas y políticas antes que a un estudio riguroso sobre la propiedad de cada disciplina.

Al parecer, esta unidad natural entre filosofía y literatura ha sido recuperada primordialmente por los filólogos, debido a que en la mayoría de sus trabajos se puede apreciar cómo aparecen los temas propios de la filosofía aterrizados y desarrollados en las obras literarias estudiadas: la otredad, la soledad, el amor, el símbolo, la memoria, la cultura, la sociedad, la ética, la política, la libertad, la religión, la historia, la antropología, la belleza, el ser, la poética, el lenguaje y la identidad fueron algunos ejes de análisis de las comunicaciones presentadas en el Congreso; temas que, como se puede apreciar, constituyen en mayor o menor medida, las principales preocupaciones de la encrucijada filosófica.

En la Mesa 1 sobre Narrativa española del siglo XX, Gustavo Adolfo Díaz Contreras expuso el tratamiento de lo Fantástico y el otro (entendiendo la alteridad como diferencia) de la escritora catalana Cristina Fernández Cubas en la novela *Los altillos de Brumal*. A continuación, María Martínez Deyros habló sobre los borradores de Miguel de Unamuno y los comentarios que el filósofo vasco dejó escritos en el proceso de la composición de sus poemas. Posteriormente, Miguel Ángel Martín-Hervás Jiménez estudió la evolución intelectual del pensamiento de José Martínez Ruiz, *Azorín*, desde sus primeros escritos hasta la configuración de su tetralogía crítica (1912-1915). Para terminar, se apreció cómo Ana María Matute plasmó el tema de la soledad, la incomunicación y el aislamiento en la infancia en su novela *Los niños tontos*, gracias a la exposición de Clara Briones Cendrero.

Como el barroco ofrece una visión alternativa de la modernidad, su trascendencia relució sobre todo a través de la poesía y el teatro. En la Mesa 2, Alessandra Ceribelli trató el tema del amor en el siglo XVII a través de la influencia de los poetas de la familia Tasso en Francisco de Quevedo. Por su parte, Cristina Barreda Villafranca reflexionó sobre este tema en la comedia de Lope de Vega *Más pueden celos que amor*, destacando sus peculiaridades y testimonios. Del mismo Fénix, Ismael López Martín distinguió la presencia de la anagnórisis (descubrimiento de la identidad de una persona que no se conocía) y el símbolo en *Los comendadores de Córdoba*. El tema de la identidad también se manifestó no solo a nivel bibliográfico, sino al momento de atribuir las obras a algún autor. Así, Esperanza Rivero Salmerón describió los problemas para identificar si la comedia Cautelas son amistades había sido escrita por Felipe Godínez o por Agustín Moreto.

Sin embargo, el barroco también tuvo una gran producción narrativa o en prosa, de la cual la Mesa 3 fue un claro ejemplo. Fernando José Pancorbo Murillo se refirió a la codificación cultural y al pensamiento hebreo de Joseph Penso de la Vega. A continuación, Diego Medina Poveda disertó sobre el tema de los vicios y las virtudes en la obra de Simón de Castelblanco y su obra de carácter moral. Sobre este tema, Manuel Piqueras Flores cerró la mesa planteando la divergencia entre el carácter ético y el carácter estético de la obra *El caballero puntual* de Alonso Salas Barbadillo.

Si el barroco fue el movimiento que surgió después del encuentro de dos mundos, después de tres siglos de virreinato la América de lengua española consolidó su independencia y se dividió en nuevas y diferentes naciones. El fruto artístico a nivel literario de esos nuevos países es un núcleo hoy por hoy imprescindible en los estudios filológicos. Por ello, la Mesa 4 fue la primera de cinco dedicadas a la literatura

hispanoamericana. Allí, Cristian Vidal Barría compartió cómo una novela mapuche pudo fungir como un discurso intercultural debido al contenido de valores sociales que portaba. Después, Celia de Aldama Ordóñez presentó la recepción que tuvieron las vanguardias italianas encabezadas por Marinetti y Pirandello en Buenos Aires. Finalmente, Isabel Abellán Chuecos trató cómo el tema de la fábula animal fue desarrollado por los escritores Mario Benedetti y Virgilio Piñera.

De la narrativa hispanoamericana se pasó a la poesía en la Mesa 5, donde María Álvarez de la Cruz expuso la presencia de Rusia en la poesía del colombiano Álvaro Mutis, con una amplia connotación social. Ronald Campos López planteó el concepto del "ser hispanocristiano" y la denuncia sociopolítica en la novela *El viaje interminable* del costarricense Laureano Albán., Al final, Sergio Ojeda Mora también habló sobre literatura de Centroamérica, enfatizando la poesía política de Ernesto Cardenal y Gioconda Belli.

Para cerrar la primera jornada, la Mesa 6 se refirió a la literatura europea del siglo XIX y XX con un enfoque también político y cultural. En primer lugar, Manuel López Forjas habló sobre un esbozo de un tratado de Filosofía de la Historia del pensador aragonés Joaquín Costa y el papel de España en la historia universal. De Aragón se pasó a Cataluña para conocer las formas de vida catalana según los ensayos de Jaume Vincens Vives y Josep Ferrater Mora, gracias a Roberto Dalla Mora. En el tema del teatro, Anne Laure Feuillastre expuso el tema del Nuevo Teatro a mediados del siglo XX en la España franquista y cómo esa vanguardia ejercía un contrapoder hacia el régimen. Francisco-Julián Luján Serrano concluyó el día con una comunicación sobre la parodia en el dramaturgo español Jordiel Poncela, quien reinterpretó la figura de Sherlock Holmes.

Por la mañana del jueves 28 de mayo, la Mesa 7 versó entre la filosofía política medieval y el pensamiento religioso en el Siglo de Oro español. En primer lugar, Isidro Luis Jiménez hizo un ejercicio de distinción entre la realidad histórica y la realidad literaria a partir de la obra del Mío Cid y la relación entre los Infantes de Carrión y las hijas de Rodrigo Díaz de Vivar. A continuación, Paulo Vélez de León mostró el surgimiento del término "metafísica" en lengua española a través de los tratados de Gundisalvo y Alfonso X el Sabio. Como los géneros literarios son las formas en las que se plasma el pensamiento, Jorge Roaro destacó cómo a través de la escritura en diálogos, Juan Ginés de Sepúlveda planteó el problema del derecho de conquista en su obra *Democrates Alter*. Para cerrar la mesa, Blanca Santos de la Morena expuso la presencia del pensamiento religioso de Cervantes en *La Galatea*, distinguiéndola como una novela pastoril atípica; en la cual se respetaban a la perfección los contenidos fidedignos de la doctrina sacra.

De nuevo hacia Latinoamérica, Alba Saura Clares inauguró la Mesa 8 describiendo las variaciones de *Macbeth* de Shakespeare en el teatro argentino durante la dictadura y después de ella. A continuación, Ángela María García Soria habló sobre la presencia del cuento indigenista en las revistas del México decimonónico. Sobre el tema del amor y sus representaciones, Andrés Mesa Guarín observó la presencia de esa relación en las novelas y poemas del escritor argentino Macedonio Fernández. Finalmente, Borja Cano Vidal habló la posibilidad de una "ontología menor" en *Lumpérica*, la primera novela de la escritora chilena Diamela Eltit.

La Mesa 9 estuvo dedicada a la narrativa española del siglo XX, en particular a escritores cuyas experiencias personales los llevaron a comprometerse con alguna causa política nacional o internacional. En primer lugar, Jesús Guzmán Mora habló sobre la crónica de viaje a Rusia del Isidoro Acevedo, uno de los fundadores del Partido Comunista Español, titulada *Russian Red*. Después, Leticia Gándara Fernández presentó la poco conocida obra literaria del pintor Timoteo Pérez Rubio, quien se casó con la pensadora

Rosa Chacel. Por su parte, yendo hacia el norte de España, Javier Rivero Grandoso compartió un acercamiento a la narrativa criminal bilbaína a través de los autores Juan Bas y José Javier Abasolo. Cruzando el Atlántico y fijándose particularmente en las *Ventanas de Manhattan*, Juan José Mosquera guió al público a lo largo de las ambivalencias de la obra de Antonio Muñoz Molina.

Regresando al texto escrito en verso del siglo XX español, Damián Cuenca Abela abrió la Mesa 10 con su comunicación sobre la poesía erótica de Miguel Hernández y su tratamiento de la sexualidad. A continuación, Eva Álvarez Ramos identificó cómo Francisco Brines a mediados de siglo perteneció a una generación que combinó la tradición clásica de la poesía con el culturalismo. Desde un enfoque más biobibliográfico, Sergio García García habló sobre la relación entre la experiencia vital y la poesía de Claudio Rodríguez. Finalmente, no podía faltar la presencia de la poesía de Juan Ramón Jiménez, en un estudio de Tibisay López García sobre la métrica en los romances de *La soledad sonora*.

Actualmente, el propio desarrollo de los métodos de investigación ha permitido seguir las huellas de los objetos de estudio en fuentes que antes serían discriminadas como obras menores. Tal es el caso de los epistolarios, a los cuales estuvo dedicada la Mesa 11. Andrea Toribio Méndez puso el ejemplo de la *Correspondencia privada* de Esther Tusquets como un caso de autoficción. Por su parte, Fabio Zamarreño Méndez presentó cómo la relación epistolar entre Américo Castro y Pedro Salinas expresaba el dolor que padecieron aún después de la guerra civil española. También se apreció el caso de haber una dicotomía entre ser escritor y ser amante en las cartas que el escritor de la generación del 27 Juan Chabás escribió a Josefina de la Torre, según la presentación de Laura Hatry.

Una de las principales líneas de investigación de la filología es la literatura comparada, la cual permite una hermenéutica distinta que no solo pone el texto en su contexto, sino en relación con otros. La Mesa 12 dio cuenta de esta relación, comenzando con la lectura de Luis Puente Pérez de la relación entre la teoría estética de Walter Benjamin y el aura en la poesía de Borges. Esta comunión entre filosofía y poesía también fue vista por Helena Isabel Pinto Alves a través de la interpretación de *El muro* de Jean Paul Sartre y los símbolos en los versos de Alejandra Pizarnik. Al final, Alba Fernández Fernández destacó el diálogo de luces y sombras entre Alejo Carpentier y Josep Conrad.

Siempre acudiendo y volviendo a Hispanoamérica, la Mesa 13 se consagró a la narrativa de corte geopolítico durante el siglo XX. Sara Fernández Polo comenzó con una reflexión sobre Martín Rejtman y la búsqueda de una nueva poética que explicara la realidad que vivió en Argentina. Posteriormente, Francisca Sánchez Martínez se enfocó en la Trilogía del mexicano Jorge Volpi y su poética global, pensando desde la perspectiva de América Latina. Desde un enfoque más biográfico, Martina Mateo Jiménez expuso la relación entre infancia y escritura en el argentino Rodrigo Fresán. Para mostrar la unidad cultural de América Latina dentro de la necesidad de una poética global, las tres expositoras sorprendieron a la audiencia con una lectura alternada y rítmica de textos de sus respectivos autores.

La jornada del jueves culminó con la Mesa 14 y un abanico interdisciplinar que refuerza la tesis sobre la elasticidad y omnipresencia del discurso literario. En primer lugar, Elena Navrotskaya dio a conocer la presencia y el tratamiento de Rusia en los periódicos literarios españoles en la primera mitad del siglo XX hasta el comienzo de la guerra civil. A continuación, María de las Mercedes Gutiérrez Ayensa compartió su interpretación de *El libro flotante* de Caytran Dölphin como una ficción náufraga. Finalmente, Montserrat Pena Presas cerró el día con una reflexión sobre el aprendizaje causado por la literatura y la importancia de enseñar en la formación básica a los autores clásicos.

La segunda sesión interdisciplinar formó la Mesa 15 durante la mañana del viernes. Alejandra Pizarnik fue comparada esta vez con René Magritte en cuanto al lenguaje y su referencialidad, de acuerdo a la comunicación de Catalina Arancibia Durán. De la pintura se pasó al cine y las adaptaciones cinematográficas de la novela galdosiana *Nazarín* hasta la versión de Luis Buñuel. Continuando sobre la senda del cine, José Seoane Rivera expuso el proceso creativo de la adaptación de la obra de teatro *Divinas palabras* de Ramón Valle Inclán por el director de cine español José Luis García Sánchez. De la pantalla grande hubo un viaje hacia el escenario teatral y se presentaron las lecturas de Purificació Garcia Mascarell respecto a las escenas de erotismo en la comedia de Lope de Vega *El perro del hortelano*, respecto al tratamiento que le dieron los directores de teatro Magüi Mira y Eduardo Vasco.

La crítica literaria fue el tema preponderante en la Mesa 16, donde María Abril Hernández disertó sobre el tratamiento de la mujer gitana como protagonista en las novelas, de acuerdo a su rol social. A continuación, Manuel Herranz Martín hizo un recorrido filosófico sobre la importancia y las cualidades del realismo español a lo largo de la literatura española de los siglos XVI y XVII, distinguiéndolo del idealismo. Finalmente, Guadalupe Nieto Caballero se enfocó en la crítica literatura extremeña de acuerdo a las vanguardias históricas de Francisco Valdés.

La Mesa 17 osciló entre los siglos XVIII y XIX. Víctor Sauce Martín habló sobre el jesuita prerromántico Esteban de Arteaga, ofreciendo un análisis de sus categorías estéticas acerca de lo imitable y lo sublime. Después, Álvaro Enrique Vento Acosta se ocupó del tema de la profanación en una serie de autores decimonónicos. De esta época, pero en el escenario teatral, María del Pilar Nicolás Martínez presentó una comunicación sobre la presencia del teatro español en la representaciones dramáticas de Lisboa.

Hay escritores cuya herencia intelectual merece un homenaje o al menos una mención en cada congreso del gremio literario o filosófico. Sin duda alguna, Jorge Luis Borges es uno de ellos y no es extraño que la Mesa 18 estuviera dedicada a él, con enfoques bastante originales. La exposición de Jaime Romero Leo versó sobre lo terrible y lo innombrable en una lectura de Lovecraft a partir del cuento borgiano *There are more things*. El universo temático del argentino es tan amplio que Xiomara Núñez Rodríguez pudo localizar una interpretación de la figura del judío en el cuento *El indigno* y Sergio Fernández Moreno señaló la influencia de la poesía escáldica islandesa en su *Noticia de los Kenningar* como un puente entre el barroco y el ultraísmo.

La Mesa 19 continuó con la simpatía por la literatura hispanoamericana. En primer lugar, Marcela Medina Balguerías planteó el debate si la novela *La fiesta del chivo* de Mario Vargas Llosa es una novela que denuncia a las dictaduras hispanoamericanas. Shihua He trasladó a la audiencia a la literatura mexicana para pensar sobre la ausencia y la presencia del yo de acuerdo a las traducciones de Octavio Paz a la lengua china., Del imaginario literario, se pasó al visual, sin salir de México, puesto que Weselina Gacinska se refirió a la mirada fotográfica en la obra de Juan Rulfo, con una presentación de fotografías que ilustraban claramente el paisaje jalisciense.

Tratándose este 2015 de un año simbólico por sus conmemoraciones, la Mesa 20 estuvo dedicada al centenario de Santa Teresa de Jesús. Alfonso Bartolomé Bartolomé hizo una comparación entre el misticismo religioso de Teresa de Ávila y el misticismo secular en la poesía de Claudio Rodríguez. Por su parte, Julio César Varas García presentó unos apuntes filológicos sobre la relación epistolar entre Juan de Ávila y la santa. Finalmente, Laura García Sánchez leyó la última comunicación de este congreso, trazando un hilo conductor desde la autora del *Libro de la vida* hasta *La Regenta* de Clarín.

Para la clausura oficial de estas Jornadas, el profesor José Teruel impartió una conferencia acerca de los ensayos de Carmen Martín Gaite. Al finalizar, los miembros de la Comisión Organizadora tuvieron el gusto de presentar el primer número de *Philobiblion: revista de literaturas hispánicas*, en la cual se publicaron las comunicaciones del congreso pasado y en el futuro será el espacio para las actas de las jornadas anuales sucesivas; a las cuales se les augura una gran continuidad.

Ficha técnica del congreso:

Título:	II Jornadas de investigación literaria. *Philobiblion*
Organidor:	Asociación de jóvenes hispanistas de la Universidad Autónoma de Madrid

Manuel LÓPEZ FORJAS



XV Jornadas internacionales de Derechos Humanos

CIEJYP-UCJC-COLPOLSOC

El viernes 7 de noviembre de 2014, en el marco de la *Semana de la Ciencia* (14ª edic., de la Comunidad de Madrid), tuvo lugar en el aula magna del *Colegio de Politólogos y Sociólogos de Madrid* las *XV Jornadas Internacionales de Derechos Humanos CIEJYP-UCJC-COLPOLSOC*. Estas jornadas surgieron para fomentar una reflexión crítica, de problemas sociales sobrevenidos, relativos a la teoría y práctica de los derechos humanos (e.g. legitimidad, validez, eficacia, exigibilidad), de modo que pudiera orientarse adecuadamente una acción participativa para una transformación social beneficiosa para todos. La iniciativa nació en *Harvard University* (2002), pasando por la *Universidad de Costa Rica* y con el apoyo del *Instituto Interamericano de Derechos Humanos* (2004); se asentó luego en la *Universidad Complutense de Madrid*, en concreto, en su famoso *Instituto de Derechos Humanos*, y con la colaboración de otros centros de dicha universidad y más los de la red del CIEJYP (2003, 2004-2012); finalmente, en los últimos años, las jornadas se han venido realizando con la colaboración de la *Universidad Camilo José Cela*. El tema general elegido para la presente convocatoria ha sido (en consonancia con la temática de la Semana de la Ciencia): "Derechos humanos para una sociedad del conocimiento: discursos y realidades".

Con un éxito de público, las jornadas transcurrieron del modo siguiente: *Laudatio* a cargo del Decano del Colegio (COLPOLSOC), el Prof. Dr. D. Lorenzo Navarrete, y de los Co-Directores del *Centro Iberoamericano de Estudios Jurídicos y Políticos* (CIEJYP), el Prof. Dr. D. Javier Chinchón Álvarez y el Prof. Dr. D. Antonio Sánchez-Bayón. El Dr. Sánchez-Bayón impartió además la conferencia "Problemas y retos de los

derechos humanos en la transición a la sociedad del conocimiento". Las jornadas continuaron con un taller de *Amnistía Internacional*, a cargo de sus miembros. También tuvo lugar otro taller, esta vez del *Observatorio Euromediterráneo de Democracia y Espacio Público*, a cargo del Prof. Dr. D. Fernando Oliván y el Prof. Dr. D. Luis V. Doncel, de la *Univ. Rey Juan Carlos* (URJC), que fue moderado por el Prof. D. Andrés Asenjo (Dir. Masters de COLPOLSOC). Se completaron las jornadas con el *Panel GiDeCoG/IsPE/Wizner*, en el que intervinieron el Sr. D. Fabio Cuevas (socio fundador de *Despacho Wizner&co.*), el Prof. Dr. D. Sergio García (investigador de *Globernance-UPV*), y el Prof. Dr. D. Nicolás Marchal (Dir. Criminología-*UCJC*), quien además moderó el panel de expertos.

Desde la organización se agradece la colaboración personal en el diseño y desarrollo del evento de Dña. Laura Sanz y D. Luis Grandy (COLPOLSOC), junto con Prof. Dra. Dña. Delia Manzanero (Directora de Bajo Palabra) y de Dña. Gema María Herranz Moreno (investigadora de CIEJYP y de IAECoS). Igualmente, se agradece el apoyo institucional del *Instituto de Análisis Estratégico y Comunicación Social de España* (IAECoS), *Amnistía internacional* (*AI-España*), *European & Latin American Studies Program* (*ELSP-DePaul College of Law*), *Instituto Metodológico de Derecho Eclesiástico del Estado* (IMDEE), *Grupo Iberoamericano de Negociación* (GRIN), *Latin American Studies* (*LAS-Baylor University*), *Delta Publicaciones y Ediberun, Instituto Superior de Protocolo y Eventos* (IsPE), *GiDeCoG/GiPROCEE/GiCriSec/GITUROMA*-UCJC, *Revista Bajo Palabra, Globernance, Wizner&Co*.

Ficha técnica del congreso:

Título:	XV Jornadas Internacionales de Derechos Humanos CIEJYP-UCJC-COLPOLSOC
Organizadores:	Centro Iberoamericano de Estudios Jurídicos y Políticos (CIEJYP), Instituto de Análisis Estratégico y Comunicación Social de España (IAECoS), Facultad de Ciencias Jurídicas y Económicas – Univ. Camilo José Cela (UCJC) y Colegio de Politólogos y Sociólogos de Madrid (COLPOLSOC Madrid)

Gema María HERRANZ MORENO



Violencia y abstracción en el idealismo alemán

Valerio ROCCO LOZANO y María DEL ROSARIO ACOSTA (Directores)

A la hora de indagar y reflexionar sobre los innumerables conceptos que aborda la filosofía, en un primer momento muy pocos establecerían una vinculación entre «violencia» y «abstracción». A simple vista no parece apreciarse relación alguna entre ambas nociones, sino más bien que esta unión aguarda latente a ser descubierta… ¿o, por el contrario, acaso lo que ocurra sea que dicha relación se encuentra tan a flor de piel que no reparamos en ella? Tal es la cuestión que el pasado mes de septiembre de 2014 se discutió en la Universidad Autónoma de Madrid al amparo del Congreso Internacional «Violencia y Abstracción en el idealismo alemán», organizado por Valerio Rocco Lozano (Universidad Autónoma de Madrid) y María del Rosario Acosta (Universidad de los Andes-Universidad Goethe de Frankfurt). Con esta propuesta, el grupo de investigación GEOPOLHIS ponía en marcha el primer congreso que realiza dentro del marco del que ya es su tercer proyecto de investigación: «Raíces filosóficas de una Europa futura: hacia la Europa de las ciudades».

A lo largo de dos días, las diversas ponencias pusieron de relieve la actualidad, la revisión y la relevancia de algunos de los planteamientos realizados en el periodo del idealismo alemán a propósito de las cuestiones que antes citábamos, en un encuentro abierto al debate, a la ayuda y cooperación con compañeros de otros países, estimulante desde el punto de vista intelectual y que no dejó indiferente a ninguno de los asistentes. Después de la protocolaria presentación a cargo de los organizadores del congreso, de Ángel Gabilondo (Exministro de Educación e IP del nuevo proyecto de GEOPOLHIS) y del decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Antonio Cascón, fue Jorge Pérez de

Tudela (UAM) quien con su conferencia «Violencia y articulación. La pasión de Prometeo» daba inicio a unas jornadas de intensa actividad. Esta primera ponencia presentaba una serie de constelaciones de la violencia asociadas al mítico titán Prometeo, centrando su atención en las lecturas ofrecidas a raíz del idealismo y romanticismo alemán. La visión de Prometeo se nos dibuja entonces como el héroe rebelde enfrentado a Zeus, como un espíritu incandescente que tras luchar contra las potencias divinas se hace señor del universo y señor del mundo; su mito no es un mito más, sino el mito del mundo, el mito que da fin a los mitos y a los dioses al suponer el inicio de la creación por parte *del* hombre. Hegel tenía de él una opinión cercana a lo expresado por Platón en su *Protágoras*; Fichte lo veía como ejemplo del segundo estadio del hombre y de la libertad; y Schelling lo concebía como la figura que explicaba la historia, cuyo saber se enfrenta a la violencia con otra violencia y conoce cuál de las dos se alzará victoriosa. Atendiendo a estos puntos de vista, la historia de Prometeo sería la historia del destino del logos, pero una historia violenta, que tiene que ver con la mejor manera de tratar con la violencia y oponer violencia a la violencia. Lo que nos narra así el mito prometeico no son sino las necesidades que lleva consigo la conquista de la libertad misma.

Tras esta inauguración, fueron dos pensadores alemanes los que gozaron de un mayor protagonismo y que sirvieron como *leitmotiv* improvisado para el congreso. Friedrich Schiller fue el primero de ellos. Al saludo de «bienvenidos, amigos salvajes y bárbaros» Gabriel Aranzueque (UAM) daba inicio a su ponencia «El bárbaro y el salvaje. Figuras de la violencia en Schiller», circunscribiéndose con ella principalmente a las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, en las que se mencionan ambos modelos. La propuesta schilleriana trata de encontrar una mediación entre esta contraposición constitutiva del ser humano: el salvaje, que se ve dominado por unos sentimientos que se imponen violentamente a cualquier razón, y el bárbaro, que pierde el anclaje con la realidad efectiva al proclamar la nuda verdad de los principios teoréticos y sacrificar la materialidad en aras de la abstracción. El planteamiento que debe recogerse de Schiller es su intento de unir ambos polos en una unicidad más amplia, encontrar una nueva mirada en la que *el otro* traiga también su palabra. Por su parte, con su intervención «"… una ley extranjera y positiva…" Friedrich Schiller sobre la abstracción y la violencia de la ley moral kantiana», Laura Anna Macor (Universidad de Padua) quiso enfrentarse a la interpretación de Schiller como alguien que ha identificado en la ética crítica kantiana un caso emblemático de la deriva coercitiva de la abstracción y que, por tanto, debe ser señalada y evitada. Frente a la lectura de la mayoría de germanistas, la propuesta lanzada por parte de Macor reclama posar nuestra atención sobre la reflexión schilleriana acerca de la abstracción y la violencia, que no acaba en una denuncia trivial de una ley opresiva formal y universal; de hecho, tal y como nos expone, estos conceptos serían aceptados como rasgos esenciales de una ética genuina.

Como no podía ser de otra manera en el seno de GEOPOLHIS, Hegel también ocupó un lugar preeminente durante estos dos días. En la conferencia «La voz de Maquiavelo ha resonado en vano», Marco Sgarbi (Universidad Ca' Foscari de Venecia) recogía la sentencia escrita por Hegel con el objetivo de destacar la influencia del pensador florentino sobre el alemán. Pese a no mencionarlo de manera explícita en sus obras, el pensamiento político de Maquiavelo habría dejado una huella notoria en el joven Hegel, determinando de manera decisiva sus reflexiones acerca de la relación entre el individuo y el Estado; una huella que se manifestaría en primer lugar en su proyecto político plasmado en *La Constitución de Alemania* para hacerse luego más sólida en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. A su vez, esta influencia se torna fundamental para la comprensión de

dos ideas clave de la filosofía política hegeliana como son el problema de la violencia y de la abstracción, comprendiendo la primera como una dualidad inherente entre lo universal y lo individual, y entendiendo la segunda en el sentido de sublimación, tanto «positiva» y «negativa» como en el sentido de «neutral» que le atribuye el pensador alemán. Para Hegel, la teoría del origen del Estado moderno es únicamente posible desde el proyecto del filósofo renacentista, pese a que, se lamenta, sus ideas no hayan sido escuchadas. A partir del final de la primera parte del Capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, correspondiente a la eticidad, en «La violencia del derecho abstracto en Hegel» Valerio Rocco quiso retratar la fuerte vinculación que existe entre el antiguo derecho romano y las determinaciones lógicas de la abstracción y la violencia. En contra de las interpretaciones habituales y canónicas, Hegel haría emerger el mundo romano a partir de la eticidad griega mucho antes del epígrafe dedicado al Estado de derecho, de manera que si bien la ley y el derecho nacen en Grecia, sólo cuando la ley humana prevalece sobre la divina y sólo cuando la comunidad reflexiona sobre su ley –el nacimiento de la autoconciencia sería así el logro de Roma– nace el Estado de derecho, el cual recibe ahora validez intersubjetiva en el derecho privado y donde la persona es independiente de la comunidad. Asimismo, este Estado de Derecho se basa en una doble negatividad liberadora, proyectada tanto *ad intra*, en la conexión entre individuos y el emperador, como *ad extra*, en la guerra expansiva, teniendo como común denominador la violencia en que se plasma la abstracción del derecho. Es la violenta abstracción del derecho romano lo que supone el nacimiento mismo del derecho. Estableciendo una tríada de ponencias interconectadas, María del Rosario Acosta realizaba en «¿Quién actúa abstractamente? Reflexiones sobre acción y violencia a partir de Hegel» un recorrido por los primeros periodos del filósofo alemán y de la *Fenomenología* con el objetivo de dilucidar la relación entre violencia y abstracción. Para ello, nos invita a seguir un camino que va desde la abstracción a la acción, es decir, la abstracción manifestada en el mundo histórico. Para ello se precisa la alusión al concepto de «positividad» hegeliano, a su vez vinculado con otras tres nociones como son la de «autoridad» y la conexión entre «arbitrariedad» y «violencia». Con estas herramientas podremos comprender qué se entiende por actuar abstractamente, lo cual nos conduce a la comprensión de un tipo singular de violencia que para Hegel se encuentra en el corazón mismo de la existencia histórica moderna, una violencia que describe en términos de desaparición (*Verschwinden*) y destrucción. Éstas son las dos caras que adquiere la abstracción cuando se traduce en acción concreta, las dos caras de la positividad. Dos modos de actuar abstractamente que dan lugar a dos tipos de violencia: soberanía (violencia soberana) y terror (el terror de la Revolución). El epílogo a Hegel lo puso José Luis Villacañas (UCM) a través de su intervención «Violencia y fundación», donde se analizaba la relación entre dos conceptos aparentemente diferentes como eran los que daban título al congreso. Una relación basada en la indefinición de ambos aspectos. Mientras la abstracción sería la carencia de pauta y concreción de lo singular, la violencia sería el resultado de la prevención intensificada como ámbito de posibilidades abstractas, de manera que esta prevención aumenta con la distancia que tomemos respecto a lo concreto y lo singular; es decir, sería resultado de una conducta defensiva. La indeterminación y abstracción humanas han dado lugar a una violencia como ilimitación preventiva, lo que habría llevado a Hegel a analizar que la determinación instintiva natural se torna violenta por la abstracción de la vida, por lo que debería ser superada por una determinación que reconciliase al ser humano con lo concreto y lo determinado. Una visión que, a ojos del profesor Villacañas, no logra cumplirse dentro del proyecto hegeliano.

Refiriéndonos al pensamiento de otros filósofos, con su conferencia «Fichte: la quintuplicidad lógica y la lógica de la historia» Jacinto Rivera de Rosales (UNED) trajo a colación el pensamiento del autor de la *Doctrina de la ciencia*. Desde esta perspectiva, el tema de la violencia y la abstracción invitaban a hablar de la lógica quíntuple de Fichte para situar la violencia en el segundo y tercer momento de la historia del hombre. Después de una primera época en la que existe un dominio incondicional de la razón por medio del instinto, en la segunda los individuos fuertes se apoderan de este instinto racional para convertirse en una autoridad coactiva, que ejerce su dominio a través de la violencia. Es así en la tercera época, en la que Fichte sitúa su propio tiempo, donde las personas deben liberarse de esa autoridad y construir otro tipo de razón, pero la violencia sigue presente en la medida que los individuos siguen teniendo una visión, no completa, sino abstracta de la realidad. Un terror de individuos contra individuos que sólo se solventará con la revolución cultural guiada por Alemania en la cuarta época, que dará lugar a la comunidad construida sobre las bases de la libertad y la justicia de la quinta y última época. Por su parte, Nuria Sánchez Madrid (UCM) exhortaba a hacerse cargo de la asociación entre abstracción y violencia a partir del pensamiento de Heinrich von Kleist en su intervención «La crítica del deseo puro. Catástrofe, violencia y razón en H. von Kleist». La perspectiva abordada perseguía ilustrar la diferencia fundamental entre el pensamiento de Kleist y su referente de la filosofía trascendental, obligando también con ello a tocar autores como Kant, Fichte o Hegel. De este modo, el escritor romántico alemán es contemplado como alguien que quiere visualizar el trauma de la manera más directa y real posible, huyendo de ciertas mediaciones y del lenguaje a la par que rompe con la plantilla de fenómenos de la filosofía kantiana. La escritura de Kleist va más allá del cendal que las condiciones de posibilidad dan de los fenómenos, abordando así una crítica del deseo puro que parte de una insatisfacción de la clausura del ser. De la misma forma, apuesta por lo que califica de «final de la historia del mundo», cuyo sentido quiere desentrañar, al tiempo que entiende la vida como un enigma de carácter íntimamente contradictorio, que poseemos sin saber su origen y que nos conduce sin saber hacia dónde nos lleva.

El congreso de «Violencia y abstracción en el idealismo alemán» dio también cabida al debate y al *agón* de posturas encontradas, como reflejaron paradigmáticamente la organización de las dos mesas redondas, distribuidas en cada uno de los dos días. La primera de ellas vino encabezada por Marcela Vélez (UAM) y Eduardo Zazo (UAM), quienes cercaron la discusión en torno a la interpretación hegeliana. Con «Revolución y violencia», Marcela Vélez quiso retratar la interconexión entre la filosofía de Hegel y la revolución –desde la francesa hasta las acontecidas en la década de los treinta del siglo XIX– para abordar el estudio de la abstracción y la violencia en la reflexión hegeliana, acudiendo para ello desde a la *Fenomenología* hasta textos de madurez como las *Lecciones de filosofía universal*. Una propuesta que nos interpela a comprobar hasta qué punto nuestro tiempo no es sino heredero del idealismo hegeliano, en su sentido de reflexión acerca de los movimientos revolucionarios y sus formas de realización. Del otro lado, en «Hegel y la Ilustración» Eduardo Zazo buscaba, fundamentalmente a partir del texto *Fe y saber*, abordar la interpretación violenta pero no abstracta de Hegel sobre una revolución violenta y abstracta, indagación para la cual se tornaba preciso un doble objetivo: por una parte, analizar la visión de Hegel acerca de la Ilustración y, por otra, describir las distintas ilustraciones que acontecieron en Europa con el propósito de mostrar las similitudes y, sobre todo, las diferencias que hubo entre todas ellas, alejándonos del tópico de la Ilustración francesa como única y hegemónica Ilustración.

La segunda mesa redonda estuvo comandada por Gonzalo Velasco (Universidad Camilo José Cela – UAM), Luciana Cadahia (FLACSO) y Alba Jiménez (UAM – Universität Freiburg), en un debate circunscrito fundamentalmente a la relación del pensamiento del idealismo alemán con el presente. Con su ponencia «Cuando la mediación es violenta» Gonzalo Velasco traía a escena una insatisfacción ante ciertos planteamientos ortodoxos que presentan al idealismo como una forma de mediar entre dos extremos, dando lugar a una comprensión mecanicista que condiciona la búsqueda de una mediación convertida en normativa. Frente a esto, lo que busca es salvar una comprensión política que queda excluida de esta forma de interpretación, acudiendo para ello a la propuesta de Schiller de mediación normativa pero combinada con aportaciones como las de Rancière o Zizek, ofreciéndonos no una postura cerrada sino que invita a la reflexión. Pero si Gonzalo Velasco intentaba establecer una serie de críticas al pensamiento moderno desde el registro del pensamiento contemporáneo, Luciana Cadahia adoptaba la postura inversa en «Oposiciones sin mediación y nuevas formas de gobierno», es decir, emplear registros del pensamiento moderno para transmitir una insatisfacción con respecto a planteamientos contemporáneos. La estrategia de la exposición se dirige a la recuperación de la mediación y al estudio del «dispositivo» como medio que ejerce violencia sobre la persona, produce subjetividad en la vida de los hombres y organiza deseos colectivos y formas de sentir común. En el intento de dar salida a la lógica de esta coacción, sin embargo, comprobamos que la salida se hace más peligrosa al hacernos caer en la idea de inmediatez, como si hubiera un deseo que liberar, motivo por el cual se hace necesario recuperar la idea de mediación para poder así ofrecer otra estrategia con la que pensar la cuestión. Por último, en «Normatividad, coacción y transgresión: un apunte a propósito de *Naturrecht Feyerabend*» Alba Jiménez quiso proporcionar unos pequeños trazos acerca de qué puede significar la violencia en la citada obra de Kant y su análisis en la *Crítica del Juicio* como el vencimiento de una resistencia. Centrando la intervención en el concepto de «coacción», queda señalada la cuestión central del derecho natural en Kant, correspondiente a estudiar bajo qué condiciones puede ejercerse la coacción sin contravenir los principios fundamentales del derecho, de manera que coacción y libertad convivan. Es precisamente a partir de este concepto de acción cuando se habla de los modos de formación de la transgresión, es decir, los fenómenos de la violencia y de la abstracción. La propuesta de Alba Jiménez introduce así las formas concretas en que Kant ejerce la violencia, incidiendo en sus ideas de que no hay derecho sin coacción y que dicha coacción opera abstractamente.

Tras dos días de fructífera labor intelectual, el congreso no podía haber tenido su clausura en mejores manos que las del emérito profesor Félix Duque (UAM) con su conferencia «Lógica del exceso: Hegel y Rosenkranz». De manera amena y provocativa, partía de la sentencia hegeliana por la cual, frente a la afirmación del personaje de Mefisto por la que el mal se había retirado y los malos se habían quedado, exclamaba que el mal se ha quedado y es nueve veces peor, en tanto la sociedad se plasma en representaciones en las que ya no cree. Acompañando su exposición con imágenes, pasaba a explicar y vincular con el presente la lógica del exceso de Rosenkranz, centrándose en la *perversión* de la *Bild* y las tres subsecciones en que se divide: lo vulgar, lo repugnante y el mal. Tras el retrato de las figuras del «criminal», del «fantasma» y de lo «diabólico», de estas figuras de la *estética de lo feo* que desembocan en lo grotesco, puede atenderse tanto a su perpetuación y actualización en el presente como a la banalización del terror como horror.

A la conclusión del evento, quedó testificado que el Congreso Internacional «Violencia y abstracción en el idealismo alemán» había cumplido con creces su objetivo de resaltar la actualidad y la pertinencia de algunas de las reflexiones de los pensadores de aquella época y su perfecta conjugación con las aportaciones realizadas desde nuestra contemporaneidad; un ejercicio nada baladí en una sociedad convulsa y de inestable agitación como la que vivimos en los últimos años. Pero tampoco quedó limitado a una labor pura y meramente intelectual. A través de un evento como éste, el grupo de investigación GEOPOLHIS demostró una vez más sus principios de rigor, exigencia, compromiso y, sobre todo, de compañerismo, estrechando lazos no únicamente con miembros de otras universidades de Madrid sino también con los que ya se han convertido en amigos de otros países, como Italia o Colombia. Desde luego aguardamos la próxima publicación de las diversas ponencias expuestas en estos dos días de congreso que con toda seguridad invitarán al pensamiento y suscitarán ulteriores investigaciones. Confiemos en que estas jornadas hayan sido tan sólo el comienzo de otras que estén por venir y que se encontrarán a la altura de la que hemos tenido ocasión de disfrutar.

Ficha técnica del congreso:

Título:	Congreso internacional: Violencia y abstracción en el idealismo alemán
Directores:	Valerio ROCCO LOZANO y María DEL ROSARIO ACOSTA

Javier LEIVA BUSTOS



La violencia y sus formas

Delia MANZANERO y Marta NOGUEROLES JOVÉ (Directoras)

El pasado mes de septiembre, del 7 al 9, se celebró en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid el Curso de verano *La violencia y sus formas*, bajo la dirección de Delia Manzanero Fernández y Marta Nogueroles Jové. El curso contó con intervenciones especializadas de personalidades relevantes a nivel nacional e internacional, provenientes tanto del ámbito de la Filosofía como de otras disciplinas, y sirvió de palanca para abrir la reflexión en torno a uno de los fenómenos más punzantes para el ser humano: la violencia. Conscientes de que el desarrollo de la cuestión exigía la confluencia del mayor número posible de ramas de conocimiento, el curso estuvo trufado de comunicaciones multidisciplinares a las que le seguían holgados turnos de palabra para los asistentes.

El profesor José Luis Mora, del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, fue el encargado de inaugurar el curso con una cálida invitación a desarrollar una racionalidad no exclusivista frente a la racionalidad lógica tradicional. La violencia es en realidad la derrota de todos, y en concreto es el fracaso de la razón que no es capaz de integrar la diversidad de posturas. Para concretar el fracaso que supone la violencia se apeló a la memoria del asesinato de Francisco Tomás y Valiente en la Universidad Autónoma de Madrid, del cual se van a cumplir ya veinte años en 2016.

El primer turno de intervención fue para Federico Mayor Zaragoza, antiguo director general de la UNESCO. Su incandescente dicción puso a los asistentes en guardia contra aquellos que puedan pensar que la violencia es fruto de la condición biológica del ser humano. Ni tenemos un cerebro violento, ni las guerras sobrevienen por motivo natural

alguno; en ningún caso existe un condicionamiento de este tipo, sino que las guerras son el solemne resultado de las relaciones sociales que se establecen entre nosotros y entre los Estados, y del triunfo de la razón de la fuerza en detrimento de la fuerza de la razón. Juan José Tamayo, de la Universidad Carlos III, se encargó de poner sobre la mesa el tema de la violencia junto a los de género y religión. El grupo que él denomina "extremo-duro" está instalado en lo más alto de la jerarquía de las instituciones religiosas de todo el mundo, y las ideas que defiende no solo pasan por la perpetuación del hetero-patriarcado sino que también esconden una radical justificación de la violencia y depreciación de la mujer. Las cuestiones que plantea la Teoría de género serían para ellos pura ideología que genera la discordia en el seno de la familia y que se disuelve como un corrosivo a lo largo del tejido social. Por la tarde hubo una mesa redonda en torno a la conexión de la violencia y la religión. Andreu Grau desmigó con mucha sutileza este problema tal y como se puede observar en la Biblia, y Alberto Sucasas expuso el planteamiento de René Girard sobre los mecanismos del deseo, la violencia y la sacralidad, mostrando el funcionamiento de la lógica de la violencia que sigue el ser humano en sociedad. La última ponencia, de corte propiamente jurídico, fue desarrollada por Cristina Hermida del Llano y centró la atención en una de las más polémicas tradiciones africanas, a saber, la ablación del clítoris. La violencia que se ejerce sobre la mujer que sufre la perpetuación de este rito generación tras generación no puede soportar el peso de la legislación defendida por los países occidentales. Esta práctica es susceptible de ser considerada una tortura a la mujer según los principios de la Carta de Derechos Fundamentales, y en Europa es considerada un delito a pesar de ser una tradición arraigada en la cultura de los países del continente africano.

Desperezaron a los asistentes del curso a primera hora de la mañana las efervescentes palabras de Esteban Ibarra sobre los crímenes de odio en Europa. El Movimiento contra la Intolerancia que preside Esteban ha insistido históricamente, entre otras cosas, en la defensa de la inclusión de todos los actos homófobos, xenófobos, etc. en el grupo de crímenes de odio que contempla la legislación. A continuación tuvo lugar la intervención del profesor Jorge Riechmann, del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, que posibilitó la reflexión en torno al significado de tres conceptos − civilización, descivilización y barbarie−, y la aureola mítica que en ocasiones los rodea. El mayor proceso de violencia hoy, por la magnitud en la que se ejerce y las implicaciones globales que conlleva, es el del calentamiento global, cuyas repercusiones no son inmediatas. Entender esto nos lleva a pensar que lo que hace medio siglo era considerado como una irresponsabilidad, hoy debiera ser entendido como un acto criminal y descivilizatorio. Por la tarde contamos con una mesa redonda cuyo tema era el monopolio de la violencia ejercida por el Estado, al que nos acercamos desde el punto de vista del anarquismo. En este sentido, Elina Ibarra conectó el problema con la situación de Argentina, y Félix García Moriyón puso encima de la mesa la posibilidad de la legitimidad de la violencia contra el Estado. Al caer la tarde, Mauricio Pilatosky, venido de la UNAM (México), nos trajo a colación el problema de la violencia en la sociedad mexicana y trató de dar una explicación desde el punto de vista deconstructivista y psicoanalítico. Consiguió que los asistentes se cuestionasen hasta qué punto está instalado en México un imaginario colectivo violento que se perpetúa sistemáticamente y que se sostiene en los pilares del mito de Edipo freudiano y las reminiscencias de la Conquista española.

El último día de curso comenzó con la presencia de Antonio Campillo y una hermosa ponencia sobre violencia, justicia y perdón. Con insondable profundidad histórica analizó la Modernidad como el intento no conseguido de superación de la violencia, y mostró que una de las características esenciales de esta es que es contagiosa, por lo que difícilmente

podemos interrumpir su consumación si no utilizamos el escudo de la Justicia y la mano tendida del perdón. La tercera y última mesa redonda se preguntaba si era posible la paz; con un rotundo sí respondían desde campos de acción totalmente diferentes Juan Antonio Delgado, Luis Cifuentes e Ignacio García Pedraza. Por la tarde contamos con la presencia de la directora del Instituto de Filosofía del CSIC, Concha Roldán, que nos habló de algunos hitos y aspiraciones a conseguir si se quiere alcanzar la paz, a saber, igualdad, libertad y dignidad. Y para cerrar exitosamente el curso fue invitada la abogada laboralista y política Paquita Sauquillo, actualmente presidenta del Movimiento por la Paz, quien hizo hincapié en que la violencia no es innata, por lo que todos podemos aspirar a desarrollar la paz a través de acciones cotidianas y políticas.

El curso *La violencia y sus formas* ha cumplido con creces el objetivo de establecer una reflexión en torno a los problemas profundamente humanos de la violencia y de la paz, tanto desde el enfoque intelectual como desde el más práctico y tangible. Sin lugar a dudas, esto ha sido posible por varios factores, entre los cuales cuenta con mención obligada la excelente organización del mismo junto al apoyo inestimable de la Oficina de Actividades Culturales de la Universidad Autónoma de Madrid, así como el patrocinio de FundiPAX y la Fundación Cultura de Paz.

Ficha técnica del curso:

Título:	Curso de verano: La violencia y sus formas
Directoras:	Delia MANZANERO y Marta NOGUEROLES JOVÉ

Carlos RIVAS MANGAS

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA (AFBP)

Universidad Autónoma de Madrid

Bajo palabra
ISSN: 1576-3935

www.bajopalabra.es

A. OBJETIVOS GENERALES DE LA ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA (AFBP)

Antecedentes y marco de desarrollo del proyecto

La ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA (AFBP) se constituye al amparo de la Normativa de las Asociaciones de Estudiantes de la Universidad Autónoma de Madrid y tiene como fin principal fomentar la investigación y la publicación de textos científicos en el ámbito de las humanidades a través de su órgano: la REVISTA BAJO PALABRA. Revista que además de su versión impresa cuenta con un Portal en Internet dedicado a consolidar su presencia en los medios académicos internacionales; el portal se aloja en la dirección web: www.bajopalabra.es

La Asociación de Bajo Palabra Bajo Palabra (AFBP) sita en la Universidad Autónoma de Madrid, lleva años trabajando para el desarrollo y promoción de la investigación y estudio de las humanidades y ciencias sociales, especialmente de la filosofía, y por su difusión más allá del marco académico.

B. Resumen de Actividades AFBP (2005-15)

1. Actividades realizadas en el año académico 2014-2015:

I. Participación en la Organización del Curso de verano de la Universidad Autónoma de Madrid: "La Violencia y sus Formas", septiembre de 2015.

II. Organización del Seminario "De la Caverna al Matadero", Espacio Intermediae del Matadero de Madrid, (16-17 octubre 2014).

III. Evaluación de artículos y preparación de la edición de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 10, para su publicación en 2015.

IV. Publicación de la versión impresa de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 9, 2014.

2. Actividades realizadas en el año académico 2013-2014:

I. Participación en la Organización del Curso de verano de la Universidad Autónoma de Madrid: "Interrogación ética sobre desigualdad y justicia", 8 al 10 julio de 2013.

II. Evaluación de artículos y preparación de la edición de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 9, para su publicación en 2014.

III. Publicación de la versión impresa de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 8, 2013.

3. Actividades realizadas en el año académico 2012-2013:

I. Organización del II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM "Filosofía, Derechos humanos y Democracia", 12 al 16 noviembre 2012.

II. Participación en la Organización del I Encuentro Filosofía y Educación UAM: "Más allá de la Educación para la Ciudadanía. Una reflexión ético-política", en la Universidad Autónoma de Madrid. 4 al 7 de febrero de 2013.

III. Talleres de debate y conferencias magistrales: "Comprender y mejorar el mundo. Una aproximación desde la Filosofía, la Educación, los Derechos Humanos y la Democracia", en UAM, en el marco de la XII Semana de la Ciencia de Madrid, del 5 al 18 de noviembre de 2012.

IV. Publicación de la versión impresa de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 7, 2012.

4. Actividades realizadas en el año académico 2011-2012:

I. Organización del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM "Reflexiones para un mundo plural", 21 al 25 noviembre 2011.

II. Publicación de la versión impresa del número monográfico de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía, Special Issue on Philosophy of Education*, nº 6, 2011.

5. Actividades realizadas en el año académico 2010-2011:

I. Lanzamiento del Call for Papers del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM "Reflexiones para un mundo plural", 21-25 noviembre 2011.

II. Publicación de la versión impresa de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 5, 2010.

6. Actividades realizadas en el año académico 2009-2010:

- **I.** Participación en la Semana de la Ciencia de Madrid: Curso de Recursos Informáticos para la Investigación y Presentación de: (a). Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía (b). Seminario Virtual de Filosofía y (c). Bajo Palabra. Revista de Filosofía
- **II.** Edición de vídeos y publicación en DVD del Seminario Virtual de Filosofía. 40 Aniversario de la UAM. *www.seminariovirtual.es*
- **III.** Publicación de la versión impresa de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 4, 2009.

7. Actividades realizadas en el año académico 2008-2009:

- **I.** Grabación de las entrevistas para el Seminario Virtual de Filosofía. 40 Aniversario UAM: *www.seminariovirtual.es*
- **II.** Participación en Talleres-Seminarios Internacionales en torno al tema "In Search for the Common European Values" con la promoción de la Comisión Europea.
- **III.** Publicación de la versión impresa de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 3, 2008.

8. Actividades realizadas en el año académico 2007-2008:

- **I.** Presentación Proyectos Bajo Palabra y Coloquio sobre las Líneas de Investigación Filosófica en España. Día del Libro, 23 Abril 2008.
- **II.** Creación de la Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía (RedJIF): *www.redjif.org*
- **III.** I Jornada de Presentación de Asociaciones de la UAM. Stand, 23 de Octubre 2008.
- **IV.** Publicación de la versión impresa de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 2, 2007.

9. Actividades realizadas en el año académico 2006-2007:

- **I.** Inscripción de la Asociación de Estudiantes de Filosofía Bajo Palabra en el registro de la Universidad Autónoma de Madrid.
- **II.** Publicación de la versión impresa de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 1, 2006.

B. MEMORIA DE ACTIVIDADES

(*Presentación de una selección de los principales y más recientes proyectos llevados a cabo por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra)

1ª ACTIVIDAD: *II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: "Filosofía, Derechos Humanos y Democracia", Universidad Autónoma de Madrid, 12 al 16 de noviembre de 2012*

RESUMEN:

La Asociación de Filosofía Bajo Palabra organizó un II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: "Filosofía, Derechos Humanos y Democracia", Universidad Autónoma de Madrid, 12 al 16 de noviembre de 2012, en el marco de la creación de la Cátedra UNESCO cuya denominación oficial, "Filosofía, Derechos Humanos y Democracia", coincide con el eje temático transversal planteado por el Congreso.

Más información en:

http://segundocongresobajopalabra.wordpress.com/

http://secondconferencebajopalabra.wordpress.com/

VIDEOS DEL II CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA-UAM: "FILOSOFÍA, DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA"


14:12

VIDEO PRESENTACIÓN - Congreso Filosofía Bajo Palabra - UAM 2012HD

 59:49

Acto de Inauguración, -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012

 1:18:23

Elias Diaz Bajo Palabra 2012

 1:10:20

Javier Muguerza -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012



1:05:30

Fernando Savater -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


20:02

Becket Bedford -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012



36:21

Zoi Aliozi (University of Rome, Italy),-Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012



27:29

Elena Cîncea (University of Craiova), Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


29:00

Ciprian Cioroianu (University of Craiova),-Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


18:35

Stephen Henry (University of Oxford) -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


23:30

Vegitya Ramandhani Putri -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


20:16

Luc Gonin (University of Neuchâtel, Switzerland), Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


19:10

Katarzyna Gan Krzywoszynska (Adam Mickiewicz University),- Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


21:18

Luis Maria Cifuentes -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


19:30

Elisa Favaro -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


22:30

Manuel Sanlés -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


22:35

Felipe Aguado -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


30:51

Rodolfo Rezola -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012



25:26

Sociedad digital y conocimiento Bajo Palabra 2012


39:23

Ricardo Pinilla -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


37:58

Jose Manuel Vazquez-Romero, -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012


19:35

José Gomes André (University of Lisbon) -Congreso de Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012



13:18

Barbara Kazimierczak, -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012



22:02

Gema Marcilla -Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012



1:09:09

Lorenzo Peña - Congreso Filosofía Bajo Palabra-UAM 2012

2ª ACTIVIDAD: *Documental "Desafíos de la Pluralidad" / "Challenges of the Plurality"*

La Asociación de Filosofía Bajo Palabra ha coordinado el **Documental titulado "Desafíos de la pluralidad" con la coordinación y producción de Ramsés Radi,** donde se reflejan las conclusiones del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM en un reportaje gráfico y se aporta una mirada hacia la sociedad actual con entrevistas a conferenciantes, abordando los retos que la sociedad plural contemporánea plantea.

El documental "Desafíos de la Pluralidad" fue editado en video en versión bilingüe (español-inglés) por Ramés Radi y fue publicado en Junio de 2012.

Se encuentra disponible en el sitio web:
http://www.youtube.com/watch?v=tdN2bRH_R90
31:43 Desafíos de la pluralidad /Challenges of the Plurality Subt Eng 1080HD













3ª ACTIVIDAD: *I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: "Reflexiones para un mundo plural"*

RESUMEN:

El I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: "Reflexiones para un mundo plural" tuvo lugar los días 21, 22, 23, 24 y 25 de noviembre de 2011, celebrado en la UAM y el Conde Duque en noviembre de 2011, donde se reflejan las conclusiones del Congreso y se aporta una mirada hacia la sociedad actual, abordando los retos que la sociedad plural contemporánea plantea.

En el acto de inauguración del Congreso participaron las autoridades del Ayuntamiento de Madrid, el Rector de la UAM, el Decano y los Directores de departamento de la Universidad Autónoma de Madrid que patrocinaron el evento:



21 noviembre 2011, Inauguración Congreso Bajo Palabra

Más información en:

http://congresobajopalabra.wordpress.com/

http://conferencebajopalabra.wordpress.com/

Pueden consultarse los recursos audiovisuales de la I edición del Congreso Bajo Palabra-UAM y los videos de las conferencias de los siguientes profesores invitados:


50:27 presentacion.mp4de RevistaBajopalabra


1:02:32 Conferencia Quintín Racionerode RevistaBajopalabra


1:18:38 vallespinde RevistaBajopalabra


1:05:14 Conferencia Alejandro Vigo.mp4de RevistaBajopalabra


1:10:25 Conferencia Jorge Pérez de Tudelade RevistaBajopalabra


54:14 Conferencia Miguel Salmerón 2011de RevistaBajopalabra


1:00:38 Conferencia J. M. Vázquez Romero.mp4de RevistaBajopalabra


1:00:25 Conferencia Enrique Romerales.mp4de RevistaBajopalabra


56:36 Conferencia Gabriel Aranzuequede RevistaBajopalabra


29:49 premios2de RevistaBajopalabra

4ª ACTIVIDAD: *Seminario Virtual de Filosofía*

RESUMEN:

Con motivo del 40 aniversario de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), se emprendió, con la promoción de la Oficina del plan de Comunicación, el proyecto "SEMINARIO VIRTUAL DE FILOSOFÍA": www.seminariovirtual.es, donde los contenidos científicos de los trabajos de investigación de los docentes que han colaborado en el desarrollo de la Universidad desde sus años fundacionales, y que siguen haciendo importantes aportaciones en la actualidad, son difundidos dentro de un sitio interactivo disponible en internet desde el cual investigadores y público en general pueden entrar en contacto con la labor realizada por la UAM en el ámbito de las Ciencias Humanas y Sociales. Las conferencias en formato video se encuentran en el sitio web destinado al Seminario y pueden descargarse en PDF; de este modo se espera que el público virtual pueda acceder al seminario desde cualquier lugar de mundo.



Página web del libro digital: www.seminariovirtual.es

5ª ACTIVIDAD: *DVD Seminario Virtual de Filosofía*

RESUMEN:

El seminario virtual de Filosofía fue editado en formato DVD y se difundió como publicación anexa a la revista impresa. Actualmente, este material se encuentra disponible en bibliotecas y archivos documentales. A continuación, se reproduce la imagen de la Carátula del DVD "Seminario Virtual de Filosofía":



6ª ACTIVIDAD: Presentación Proyectos Bajo Palabra

RESUMEN:

El día del libro del año 2008, la AFBP organizó la presentación oficial del número II de la revista *Bajo Palabra* y de sus proyectos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM. A este evento asistieron filósofos de primerísima talla comprometidos con la investigación y la filosofía, que nos honraron con su presencia y nos enriquecieron con su saber en el coloquio que sucedió al acto inaugural y que trataba sobre el fecundo tema de las "Líneas de Investigación Filosófica en España" en la coyuntura histórica y filosófica actual

En dicha ocasión participaron: Ángel Gabilondo Pujol, Félix Duque Pajuelo, Huberto Marraud González, Juan Carlos Gimeno Martín y Fernando Hermida de Blas, cuyos videos de presentación pueden consultarse (haciendo clic sobre sus nombres).



7ª ACTIVIDAD: *Seminarios internacionales promovidos por la Comisión Europea*

La Asociación de Filosofía Bajo Palabra ha participado en la organización de Talleres-Seminarios Internacionales en torno al tema "In Search for the Common European Values" con la promoción de la Comisión Europea. En estos seminarios se dialoga con jóvenes representantes de varios países europeos sobre los denominados valores comunes de la UE. Mediante este diálogo intercultural, se constituye una plataforma de encuentro ideal para tratar cuestiones con el formato de seminarios que abarcaban temas cruciales como la democracia, la paz, la estabilidad política, los derechos humanos, los flujos migratorios y la cooperación entre diferentes países, poniéndose de manifiesto aspectos culturales y políticos comunes para emprender políticas europeas de cooperación.

Algunos de los eventos en que la AFBP ha participado son: el taller que tuvo lugar en Hamburgo, Alemania, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Warsaw y *NGO ProjectsAreUs-Poland* (21-29 noviembre, 2009). Y el seminario sobre "European Values, similarities and differences" en Szczecin, Polonia (14-19 Abril, 2010).



Seminarios Internacionales sobre
"In Search for the Common European Values"
promovidos por la Comisión Europea

8ª ACTIVIDAD: *Revista de Filosofía. BAJO PALABRA. Monográficos*

Monográfico sobre Filosofía, Derechos humanos y Democracia en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía,* nº 8, año 2013 y nº 9, 2014.

Se han editado un par de números de la revista Bajo Palabra**, en su versión impresa y digital,** en los que colaboran **distinguidos expertos de distintos países en Filosofía Política y Filosofía del Derecho** sobre el tema monográfico: *Filosofía, Derechos Humanos y Democracia*. La revista se edita en la Universidad Autónoma de Madrid y ha sido recientemente **indizada** en nuevos listados de calidad editorial. Se espera dar continuidad a la publicación de estos monográficos en próximos números sobre diversas temáticas relacionadas con la disciplina filosófica.



Página web de la revista: www.bajopalabra.es

Los OBJETIVOS GENERALES de la Asociación Bajo Palabra pueden resumirse en los siguientes fines:

- ✓ Establecer una red de comunicación y coordinación de los investigadores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM.
- ✓ Fomentar la difusión de los resultados de su investigación en la revista *Bajo Palabra,* tanto en su versión digital como impresa, para su mejor divulgación social.
- ✓ Canalizar las iniciativas de los investigadores y procurar los medios necesarios para promover actividades culturales, congresos y seminarios.
- ✓ Promover toda actividad orientada a difundir los contenidos científicos del trabajo de investigación en el área de las Ciencias Humanas y Sociales.

BAJO PALABRA es una comunidad de jóvenes filósofos y humanistas que creen que otra investigación es posible, a ellos está dedicada y se debe la AFBP.

En la Universidad Autónoma de Madrid, a 15 de octubre, 2015



Fdo. Delia Manzanero

ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

Contacto: **revista.bajopalabra@uam.es**

Telf: 00 34 600023291

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, parágrafos, 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 2013-2015

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)
Laudo 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)
Navarrete, 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: periodiciodad, contenido, página web…):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

EXCHANGE REQUEST:

*This form can also be filled online
http://www.bajopalabra.es/

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

*In Exchange of our Adacemic 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